

Rolf Kühn
Primärerfahrungen, Ursprung und Nachträglichkeit

Das Anliegen der Buchreihe BIBLIOTHEK DER PSYCHOANALYSE besteht darin, ein Forum der Auseinandersetzung zu schaffen, das der Psychoanalyse als Grundlagenwissenschaft, als Human- und Kulturwissenschaft sowie als klinische Theorie und Praxis neue Impulse verleiht. Die verschiedenen Strömungen innerhalb der Psychoanalyse sollen zu Wort kommen, und der kritische Dialog mit den Nachbarwissenschaften soll intensiviert werden. Bislang haben sich folgende Themenschwerpunkte herauskristallisiert: Die Wiederentdeckung lange vergriffener Klassiker der Psychoanalyse – wie beispielsweise der Werke von Otto Fenichel, Karl Abraham, Siegfried Bernfeld, W. R. D. Fairbairn, Sándor Ferenczi und Otto Rank – soll die gemeinsamen Wurzeln der von Zersplitterung bedrohten psychoanalytischen Bewegung stärken. Einen weiteren Baustein psychoanalytischer Identität bildet die Beschäftigung mit dem Werk und der Person Sigmund Freuds und den Diskussionen und Konflikten in der Frühgeschichte der psychoanalytischen Bewegung.

Im Zuge ihrer Etablierung als medizinisch-psychologisches Heilverfahren hat die Psychoanalyse ihre geisteswissenschaftlichen, kulturalistischen und politischen Bezüge vernachlässigt. Indem der Dialog mit den Nachbarwissenschaften wiederaufgenommen wird, soll das kultur- und gesellschaftskritische Erbe der Psychoanalyse wiederbelebt und weiterentwickelt werden.

Die Psychoanalyse steht in Konkurrenz zu benachbarten Psychotherapieverfahren und der biologisch-naturwissenschaftlichen Psychiatrie. Als das ambitionierteste unter den psychotherapeutischen Verfahren sollte sich die Psychoanalyse der Überprüfung ihrer Verfahrensweisen und ihrer Therapie-Erfolge durch die empirischen Wissenschaften stellen, aber auch eigene Kriterien und Verfahren zur Erfolgskontrolle entwickeln. In diesen Zusammenhang gehört auch die Wiederaufnahme der Diskussion über den besonderen wissenschaftstheoretischen Status der Psychoanalyse.

Hundert Jahre nach ihrer Schöpfung durch Sigmund Freud sieht sich die Psychoanalyse vor neue Herausforderungen gestellt, die sie nur bewältigen kann, wenn sie sich auf ihr kritisches Potenzial besinnt.

BIBLIOTHEK DER PSYCHOANALYSE
HERAUSGEGEBEN VON HANS-JÜRGEN WIRTH

Rolf Kühn

**Primärerfahrungen,
Ursprung
und Nachträglichkeit**

**Grenzgänge zwischen Psychoanalyse
und Phänomenologie**

Psychozial-Verlag

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Originalausgabe

© 2021 Psychosozial-Verlag, Gießen

E-Mail: info@psychosozial-verlag.de

www.psychosozial-verlag.de

Alle Rechte vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form

(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)

ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert

oder unter Verwendung elektronischer Systeme

verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlagabbildung: Kurt Schwitters: *The Double Picture*, 1942 (Kat.110).

Galerie Gmurzynska, Köln.

Umschlaggestaltung und Innenlayout nach Entwürfen von Hanspeter Ludwig, Wetzlar

ISBN 978-3-8379-3054-2 (Print)

ISBN 978-3-8379-7736-3 (E-Book-PDF)

Inhalt

Vorbemerkung	7
Subjektkritik und Metaphysikgeschichte	9
Einleitung	
1 Descartes und die performative Ego-Existenz	10
2 Subjekt und Seinsgeschichte	17
3 Meta-Genealogie des Seins und des Lebens	28
I Philosophisches Ursprungsdenken	35
1 Grund als Ursprung bei Schelling	35
1.1 Die Bestimmung des Subjekts aus dem Grund als Natur	36
1.2 Von der Natur als Schwere zum »Seyn« als Existenz	47
2 Schopenhauer und der ursprüngliche Wille	58
2.1 Wille als »Leben-Wollen« und Leiblichkeit	59
2.2 Die Problematik des <i>principium individuationis</i>	67
3 Husserls Begriff der Trieb- und Instinktintentionalität	83
3.1 Trieb und instinkthafter Habitus	84
3.2 Monadenall und Triebhabitualität	96
Ursprung, Genese und Nachträglichkeit	109
Zwischenbetrachtung	
II Analytische Ursprungsmythologien	127
1 Phantasie und Ursprungsphantasmen	127
1.1 Kindliche Sexualität und Verführung	128
1.2 Die analytisch-kulturelle Relevanz von Bedürfnis/Wunsch	137

2	Sublimierung und Narzissmus	150
2.1	Sublimierung und Phallus	151
2.2	»Libidinöse Ökonomie« und Sublimierung	160
3	Todestrieb und »Bemächtigung«	169
3.1	Objektbezug in Narzissmus und Masochismus	170
3.2	Aggressivität und Übertragung	178
	Phänomenologie des »originären <i>Wie</i>« als Ursprungserscheinen	189
	Ausblick	
1	Das »originäre <i>Wie</i> « als Ipseisierung	190
2	Originäre Leibanalyse als »Kraft«-Vollzug	197
3	Leibsein oder reine Potenzialität	203
	Literatur	213

Vorbemerkung

Es gibt eine lange abendländische Tradition seit der Antike, die den Realgrund alles Seienden in das unsagbar *Eine* zurückführt und begrifflich entsprechend von *Urgrund*, *Ungrund* und *Abgrund* spricht. Nichtzeitlich ist solcher Ursprung im metaphysischen Sinne ein apriorisches Prinzip, welches in seiner Einfachheit ein Nicht-Anderes (*non aliud*) bis ins Mittelalter hinein bildet. Der Ursprungsbegriff ist damit ontologisch, während die Genealogie aus solch Ursprünglichem heraus eher das Ontische betrifft. Deshalb identifizierte Heidegger in der Neuzeit *Sein* und *Grund* miteinander, nachdem er zunächst versucht hatte, eine »Ursprungswissenschaft« vom *Leben* als hermeneutisch phänomenologischer »Ur-Faktizität« zu erstellen. Dies zeigt, dass bei aller Metaphysikdekonstruktion ein »ursprüngliches Verstehen« anvisiert war, das sich dann jedoch vom Leben löste, insofern vom Ursprung ek-statisch auf das *Da-sein* zurückgefragt wurde. So blieb das Verhältnis von Sein und Leben in Bezug auf den Ursprung postmodern weiterhin ungeklärt, und Heidegger verließ die ontisch-ontologische Ursprungsfrage, um durch einen »Sprung« jede Transzendentalphilosophie zugunsten des Grundes zu verlassen. Dadurch erhielt das Sein die Funktion des Ab-Grundes, in den die *Ek-sistenz* durch Zeit und Tod geworfen ist. Wir verfolgen diesen neuzeitlichen Weg daher bis hin zu Derridas Dekonstruktion im Ausgang von Descartes, Schelling und Schopenhauer, weil hier einerseits bereits die Bestimmung von Ursprung/Grund in Bezug auf *Natur* und *Bewusstsein* zusammen geschieht, andererseits aber auch schon ein Lebensbegriff am Werk ist, der sich als affektive Willens- und Leibanalyse von jeder *Repräsentation* lösen will.

Innerhalb dieser abendländischen Ideen- wie Wirkungsgeschichte ist Freud ein deutliches Erbe dieser Entwicklung, da er zum einen jedes philosophische Ursprungsdenken zurückweist, aber zum anderen auf mythologische Ursprungsbestimmungen des *Unbewussten* nicht verzichten

kann, welches die romantisch-spätidealistische Problematik von Einheit und Differenz im Verhältnis von Natur und Ich wieder libidinös aufgreift. Dieser metapsychologischen Mythologisierung des Ursprungsdenkens als »analytisch-phänomenologischen Grenzgängen« nachzugehen, um die je unbefragten epistemologischen Voraussetzungen dabei offenzulegen, ist das durchgehende Motiv unserer radikal phänomenologischen Ursprungsanalyse. Denn die Frage nach dem »Wie« als Lebensoriginarität im Sinne Michel Henrys kann das Erscheinen als *Selbsterscheinen* nicht umgehen. Husserls Konstitutionsphänomenologie zur »Trieb- und Instinktintentionalität« als eine hyletische Genese hatte dazu bereits erste Einsichten beigetragen, ohne dass es jedoch zu einer wirklichen Berührung mit psychoanalytischem Denken von Verdrängung und Bewusstwerdung kam. An den therapeutisch relevanten Gegebenheiten von *Ursprungphantasmen*, *Sublimierung* und *Todestrieb* sollen die analytisch-phänomenologischen Berührungspunkte mit Blick auf eine *stets effektive Ursprungswirklichkeit des Lebens* überprüft werden. Die Auseinandersetzung mit der neueren Psychoanalyse, etwa bei Melanie Klein, Lacan oder Laplanche, zeigt nämlich, dass die Frage des rein immanenten Ursprungs in seiner Unabdingbarkeit individuell wie kulturell auch heute weiter im öffentlichen Diskurs von Ökonomie, Wissenschaft, Religion, Philosophie und Psychoanalyse präsent zu halten ist.

Unsere vorhergehenden Arbeiten *Der therapeutische Akt* (2018b), *Postmoderne und Lebensphänomenologie* (2019b) sowie *Psychoanalyse, Philosophie und Religion – wer leitet die Kultur?* (2020) zielten bereits auf diese Diskussion der Ursprungsfrage ab, die nunmehr in der vorliegenden Untersuchung ihren eigenständigen thematischen Stellenwert erhält. Übersetzungen aus dem Französischen stammen von uns, falls keine deutsche Ausgabe angegeben wird.

*Freiburg im Breisgau
Sommer 2020*

Subjektkritik und Metaphysikgeschichte

Einleitung

Bekanntlich sieht Descartes, der Begründer des neuzeitlichen Subjektgedankens, den Unterschied zwischen Mensch und – dem als Automaten gedachten – Tier darin, dass der Erstere die Fähigkeit besitzt, durch die Sprache Aussagen mit *neuen* Gedankeninhalten zu machen, die auch einer anderen Situation angepasst sind, als es die äußeren und inneren Erregungen erwarten ließen. Die Sprachfähigkeit ist daher nicht mit jenen »natürlichen Bewegungen« zu verwechseln, die von den Leidenschaften (*passions*) als Empfindungen und Gefühlen herrühren und welche für Descartes sowohl von den Tieren als auch von Automaten nachgeahmt werden können, wenn diese entsprechend dressiert oder konstruiert werden (Descartes, 1960, S. 91ff.). Zur menschlichen Möglichkeit, durch einen »geordneten Diskurs« seine »Gedanken verständlich zu machen«, gehört deshalb unmittelbar, sie Anderen mitteilen zu können und Gleiches bei ihnen voraussetzen. Wie Stumme und Taube zeigten, sind Sprachbegabung und Geist jedoch in gewisser Weise voneinander unabhängig. Das heißt, der Unterschied zwischen Mensch und Tier kann nicht rein organisch oder physiologisch erklärt werden, weil Tiere trotz vollständigen Organbesitzes keine Sprache erlangen, sondern höchstens einige »Zeichen« (*signes*) benutzen, die zudem auf instinktive Wiederholung bei bestimmten Reizobjekten begrenzt sind. Der kreative oder individuelle Gebrauch der Sprache, der nicht von äußeren Reizen im Letzten abhängt und sich auch nicht auf bloße Analogien beschränkt, eröffnet dem Menschen daher – über die jeweilige Situationsanpassung hinaus – *unbegrenzte* Möglichkeiten, seine Gedanken mitzuteilen. Aus diesem Grund kann die Sprache auch nicht als eine bloß assoziativ fixierte Struktur angesehen werden, die sich selbst zirkulär definieren würde.

1 Descartes und die performative Ego-Existenz

Um also zu entscheiden, ob wir uns einem menschlichen Individuum gegenüber befinden oder nicht, lassen sich nach Descartes zwei wesentliche Kriterien festhalten: der kreative Sprachgebrauch sowie die Mannigfaltigkeit individueller Handlungen. In keinem Automaten oder Tier gibt es ausreichend »Organe«, um sie in allen Lebensumständen so agieren zu lassen, wie es die Vernunft dem Menschen erlaubt. Für diese »Kraft, die erkennt«, gebrauchte Descartes schon früh den Begriff *ingenium* (Erkenntniskraft), wodurch der generative Aspekt des Geistes oder der Intelligenz neben ihrer Rezeptivität in Sinnen, Einbildungskraft und Gedächtnis unterstrichen wird (Descartes, 1973, S. 83 u.ö.). Außer dem »mechanischen Prinzip«, das wir mit den Tieren in unseren reaktiven Verhaltensweisen, rein empirisch gesehen, teilen, gibt es mithin ein »kreatives Prinzip« (*ingenio* von *genero, ingenero*: erzeugen) jenseits der Grenzen des Mechanischen oder »Automatischen«. Wir können diese »Kraft des Hervorbringens von Neuem« unter einem transzendenten Gesichtspunkt auch »Differenzierungsprinzip« nennen, sofern eben der »Sinn« von Situationen und Handlungen dialogisch wie individuell differenziert angegangen wird.

Nun ist es bemerkenswert, dass Descartes ebenfalls bei seiner Suche nach einer apodiktischen Erstgewissheit, und zwar neben seiner kanonisch gewordenen Formulierung vom *ego cogito, ergo sum*, eine weitere Aussage in der »II. Meditation« benutzt, die als *ego sum, ego existo* eine Alterität bzw. Differenz anstelle der Identitätsaussage oder des (relativen) Solipsismus der erstgenannten zu enthalten scheint. Trotz aller Kritik von Spinoza bis Nietzsche über Kant, Hegel und Fichte wurde hierbei die Identitätsstruktur als solche von Ego/Seele und Denken bzw. von Ich und individueller Existenz nicht aufgebrochen, auch wenn die logische, reflexive oder ontologische Stichhaltigkeit als unbewiesen galt. Dem soll im Folgenden die heideggerische Sichtweise entgegengestellt werden, um diese dann ihrerseits von einer originären Phänomenalisierungsweise bei Descartes her infrage zu stellen. Die klassische Stelle bei Descartes lautet:

»Ich habe mir eingeredet (*sed mihi persuasi*), dass es schlechterdings nichts in der Welt gibt: keinen Himmel, keine Erde, keine denkenden Wesen, keine Körper, also doch auch wohl mich selbst nicht (*etiam me non esse*)? Keineswegs; sicherlich war ich (*ego eram*), wenn ich mir etwas eingeredet habe (*si quid mihi persuasi*). Aber es gibt einen, ich weiß nicht welchen (*nescio*

quis), allmächtigen und höchst verschlagenen Betrüger, der mich geflissentlich stets täuscht (*me semper fallit*). Nun, wenn er mich täuscht, so ist es also unzweifelhaft, dass ich bin (*ego etiam sum*). Er täusche mich, soviel er kann, niemals wird er doch fertig bringen, dass ich nichts bin, solange ich denke, dass ich etwas sei (*me aliquid esse cogitabo*). Und so komme ich, nachdem ich nun alles mehr als genug hin und her erwogen habe, schließlich zu der Feststellung, dass dieser Satz (*hoc pronuntiatum*): »Ich bin, ich existiere« (*ego sum, ego existo*), sooft ich ihn ausspreche (*a me profertur*) oder in Gedanken fasse (*concipitur*), notwendig wahr ist« (Descartes, 1959, S. 44).¹

Es kann in der Tat nicht übersehen werden, dass in dieser Formulierung des »Cogito«, will man es weiterhin so nennen, jeder unmittelbar innere Bezug zum *cogitare* oder zur *cogitatio* fehlt. Damit scheint zur Disposition zu stehen, dass es sich bei der traditionell verstandenen Selbstsetzung des Ego in seiner individuellen Existenz um eine Interpretation handeln muss, die durch formale Denkoperationen – seien sie analytisch oder synthetisch – jene Einheit validiert oder infrage stellt, welche unausgesprochen zwischen der Subjekti(vi)tät und der Existenz als Individuum herrschen soll. Es besteht kein Zweifel, dass diese reflexive Auslegung weiterhin in Grenzen ihre Berechtigung behält, aber die Frage ist, ob sie den Gesamtgehalt des cartesianischen Cogito erschöpft, denn mit der anderen Formulierung *ego sum, ego existo* handelt es sich offensichtlich um den Übergang von einer Vernunftoperation (welchen Typs auch immer) zu einer *performativen Aussage*: *Indem ich sage, dass ich bin, bin ich tatsächlich*, und das Denken taucht in dieser Aussage selbst in seiner logischen oder reflexiven Eigenschaft gar nicht auf. Die performative Leistung, dass das Gesagte (*hoc pronuntiatum*) sich auch zugleich individuiert realisiere, lässt die *cogitatio* als ein solch rationales Denken hier offensichtlich außerhalb dieses Sprechaktes (*a me profertur*). Das Denken tritt in ihm nicht ausdrücklich auf, sondern es geht ihm »voraus«, indem es *ihn* erfüllt. Die *cogitatio* sagt sich nicht selbst im Satz aus, sondern sie sagt ihn; das heißt, sie ist darin abwesend, insofern sie ihn performativ verifiziert. Die kanonische Formel des Cogito mit ihren Varianten bleibt eine Verstandesleistung, die einen Akt feststellt, den sie selbst nicht sagt. Die »Performanz« hingegen geschieht

1 Michel Foucault macht darauf aufmerksam, dass für das klassische Denken auch im Wahnsinn der grundsätzliche Bezug von Ich und Denkvermögen nicht aufgehoben wird (vgl. Foucault, 1972, S. 68f.).

allein in der akthaften Aussage *ego sum, ego existo*, die für Descartes selber die bevorzugte Form des Cogito zu sein scheint (Marion, 1991, § 16).

Die performative Grenze kennzeichnet eine wesentliche Trennlinie, sofern meine Existenz nicht die (Be-)Gründung dessen erlaubt, was (wer) ich als Individuum bin. Anders gesagt, scheint der Weg von der Existenz zum individuellen Wesen reflexiv nicht selbstverständlich, weshalb im Kontext der hier diskutierten Formel zunächst auch weder eine Identität zwischen Ego und Ego noch zwischen dem Ego und seinem Sein in Anspruch genommen wird. Die Grenze umschreibt vielmehr in gewisser Weise ein »anonymes Ego«: Ich bin, aber ich weiß nicht, was (oder wer) ich bin, und diese Anonymität scheint den traditionell solipsistisch interpretierten Rahmen zugunsten eines »Sprachraums der Andersheit« zu durchbrechen, wie Jean-Luc Marion vorschlägt. In der Tat ließen sich im zitierten Text aus der »II. Meditation« solche Differenzausdrücke nicht übersehen: »Ich *war*, wenn ich *mir etwas* eingeredet habe«; »es gibt einen, *ich weiß nicht* welchen [...], der *mich* täuscht«; »solange ich denke, dass ich *etwas* sei«. Es handelt sich hierbei nicht nur darum, dass etwas *anderes* sei, wenn ich *mir etwas* einrede, sondern dass *ein Anderer* – wenn auch hypothetisch und unbestimmt – auftritt, *bevor* das Ego sich selbst in seiner Individuiertheit als existierend nennt. Die Anonymität (*nescio quis*) dieses Anderen ändert nichts an seiner Andersheit mir gegenüber; auch dann nicht, wenn er mich täuscht und mir ungewisse Gedanken eingeben sollte. Wenn sich später in den *Meditationen* diese unbestimmte Macht als »Gott« erweist, so bleibt dennoch entscheidend, dass sich *vor* dem Ego in seiner individuellen Selbstgewissheit als Existenz zeitlich wie räumlich ein Raum des »Illokutionären« auftut, in dem der »Anderer« als jener angesprochen wird, der mein »Etwas-Sein« bejaht, sofern gerade in der Welt der Sinne und Körper »nichts (von mir)« ist.

Da die Sinnlichkeit für Descartes dem Zweifel unterliegt, kann ich mir in mir selbst meine Gedanken nicht anstelle des Anderen geben, und wenn ich mir »etwas« eingeredet haben sollte, dann kann ich davon nur hinsichtlich dessen Inhalt überzeugt sein, insoweit ich es *war*, der sich (mir) dieses eingeredet hat. Damit stellt sich innerhalb des »illokutionären (oder dialogischen) Raumes« sozusagen eine umgekehrt performative Aussage in der zeitlichen Differenz ein. Sage oder denke ich, dass ich *nicht* bin, so *bin* ich, weil der individuelle Akt, der mein Nichtsein (als Inhalt) hervorbringt, zugleich doch mein Sein (als Performanz) hervorbringt. Gegen diese beiden Differenzweisen ließe sich nun geltend machen, dass die Aus-

sage *ego mihi persuasi* die Identität von *ego cogito, ergo sum* nur wiederhole. Aber diese Überzeugung oder Überredung² wird nicht bloß vom Ego empfangen, sondern sie kommt auch nicht vom einzelnen Ego selbst, wenn man den Rahmen der »I. Meditation« hinzunimmt, wo von einer »alten, verwurzelten Meinung in meinem Denken« (*meae mentis vetus opinio infixata*) die Rede ist, »dass es einen Gott gebe, der alles vermag, und von dem ich so, wie ich bin, geschaffen wurde« (Descartes, 1959, S. 25f.). Wie auch historisch oder religiös dieser »Gott« interpretiert werden mag, für Descartes bestimmt diese vorfindbare Meinung kraft ihrer Faktizität das Ego. Phänomenologisch gesprochen, tritt daher nach dieser Sichtweise das Ego als ein originäres »Schon-Da« in den Zweifel ein, das heißt in einer genetisch ichlichen Nichtoriginarität, sofern es vor eine Faktizität in sich gestellt wird, die jene Meinung eines Anderen selbst ist, sei es nun unter der Form Gottes oder eines allmächtigen Betrügers. Kurz gesagt, entstammt die Selbstüberzeugung des individuierten Ego der vorgängig illokutionären »Überredung/Überzeugung« durch einen Anderen.

In dieser Selbstüberzeugung als Überzeugung von einem Anderen her herrscht nun nicht nur die zeitliche Verschiebung von *ego* und *mihi*, was eine rein empirische Identifikation außerhalb der Epoché schon schwierig macht, sondern gerade auch die angesprochene illokutionäre Differenz: Das, was ich war (*ego eram*), hängt in seiner Existenz als Subjektsetzung von der Überredung durch einen unbestimmt Anderen ab, der *mich* überzeugt oder überredet. Meine individuelle Existenz folgt aus der Überredung; anders gesagt aus der rationalen Diskursivität, ohne dass allerdings eine *Selbstsetzung* in dieser Existenz erfolgte. Das Ego im Nominativ ergibt sich erst aus seiner Mir- (oder Mich-)Gegebenheit, die als ein *quid* eine Passivität impliziert, sofern ich *mich* überreden oder überzeugen lasse. Das *Mir* (*Mich*) spielt nicht dieselbe Rolle wie das Ego, denn Letzteres zieht sich vor dem Ersteren zurück: *Ich* bin, sofern sich für *mich* eine Überredung ereignet. Diese Überredung identifiziert sich weder mit dem Mir (Mich), noch identifiziert sie das *ego* mit dem *mihi*, weil ein faktisches wie inhaltliches *quid* als unzurückführbar dabei aufzutreten scheint. Die Formel »Ich war, wenn ich mir etwas eingeredet habe«, sollte daher hier nicht nach der kanonischen Identitätsauslegung von *ego/cogito* her verstanden werden, sondern als *Ver-setzung* des *ego* in ein solches *mihi* hinein, durch welches

2 Diese Übersetzungsfrage bleibt hier für die Alteritätsstruktur als solche unerheblich (vgl. auch Marion, 1996).

das »Ich« überhaupt erst seine illokutionäre wie performative Rolle erfahren kann.

Der entscheidende Punkt dieser kontextuell durchaus möglichen Cogito-Interpretation betrifft aber unserem Verständnis nach den *passiven Modus* des *quid* als meinem individuellen Etwas-Sein, gleich ob als Täuschung oder als nicht zu leugnendes Faktum, sofern sich daran der sprechende Vollzug meiner Existenz anschließt. Dass sich dieses *quid* der Performanz aus der illokutionären Täuschung bzw. deren Aufhebung ergibt, das heißt in einer *Differenz*, die mein originäres »Sein« als ein passives offenbart, nämlich das Ich als ein angesprochenes *Mich*, konkretisiert phänomenologisch die entscheidende Frage dahingehend, ob diese »Passibilität«, in der das *quid* erscheint, letztlich selbst als Andersheit-in-sich strukturiert ist oder nicht.³ Deshalb möchten wir in unserer Einleitung als Grundlage für die weitere Ursprungsanalyse untersuchen, *ob jene Interpretationen, die mit einer immanenten Differenzstruktur beginnen, dies legitimerweise in transzendentaler Hinsicht nur vermögen, weil sie implizit eine noch originärere Passivität voraussetzen.* Die Überlegungen zum cartesianischen Zentralproblem einer nichtreflexiven Cogito-Gegebenheit führen das differenzielle Sprach- oder Redeapriori mithin an den Punkt, wo die Vermöglichkeit des Sprechens und Hörens als solchem auf eine absolut meta-genealogische oder individuierende Voraussetzung stößt. Ist es ein dialogischer Raum, der – abgesehen von jedem bestimmten Inhalt außer der material konstitutiven Distanz oder Alterität – das *quid* selbst als Erscheinenshorizont bildet, dann wird damit noch nicht die Frage beantwortet, wie sich dieses *quid* als *meine* Passibilität des *mibi (me)* gibt. Denn Ersteres muss sich geben, um *mich* als individuell verschieden vom Anderen – sei es ein Betrüger oder Gott – affizieren zu können. Hebt aber jedes Sprechen in der genannten Differenz an, die meine illokutionäre Anfrage wie performative Vergewisserung beinhaltet, dann beruht jedes Sprechen – als individueller Ausdruck wie als Sprachsystem in seiner diskursiven Kompetenz und Generativität – auf der radikalen Ich/*Mich*-Transformation als meiner immanenten Passibilität im Sinne einer individuierenden Grundaffektion.

Denn »Mich-Sein« zu sein, kann dann nicht bloß heißen, im Sinne eines potenziellen Ich des formalen Sprachsubjekts angesprochen werden zu können, sondern es bedeutet, diesen Status des Angesprochen-werden-

3 Zur Auseinandersetzung in diesem Sinne mit der Position Marions vgl. Henry (2003, S. 77–104: »Quatre principes de la phénoménologie«, hier bes. 97ff.).

Könnens als Möglichkeit des *quid* dieses Angesprochenseins radikal phänomenologisch aufzuklären. Einfacher ausgedrückt, *muss jede Differenz eine Minimalspannung oder -kraft enthalten, um den phänomenalisierenden Abstand oder Raum des Differenziellen als solchem überhaupt aufrechtzuerhalten*. Diese verschwiegene oder nicht weiter analysierte Passibilität, wie bei Jean-Luc Marion, aber auch allgemein in der Postmoderne (vgl. Kühn, 2019b), ist jene Voraussetzung, in der ein *quid* sich erst entfalten kann, sei es transzendental als Horizont dieser Entfaltung selbst oder – enger gesehen – als ein ontischer Inhalt darin. Da es bei Descartes sowohl um die Differenzwirklichkeit geht, wie es sein Sprach- und *Ego-existo*-Verständnis zeigen, als auch zugleich um das vorgängigere Erscheinkönnen solch performativer Ich/Sprach-Differenz, muss zugestanden werden, dass die »II. Meditation« außerdem eine weitere, radikalste Epoché betreibt. Sie betrifft diesmal nicht mehr nur die sinnliche oder ideale Welt bzw. die dialogisch transzendente Unendlichkeitstäuschung oder -realität (Gott, Betrüger), sondern genau jenen »Raum« selbst, in dem sich diese beiden Epochéformen samt ihrer reflexiven wie expressiven Diskursivität noch bewegen. Descartes schreibt in aller Deutlichkeit:

»Aber es scheint mir doch (*at certe videre videor*), als ob ich sähe, hörte, Wärme fühlte, das kann nicht falsch sein, das eigentlich ist es, was an [in] mir Empfinden genannt wird (*quod in me sentire appellatur*), und dies, genau so verstanden, ist nichts anderes als Bewusstsein (*cogitare*)« (Descartes, 1959, S. 43f.).

Hier wird ganz offensichtlich ein *cogitare* in Anspruch genommen, welches *sentire* ist, also weder *ratio* als Reflexion noch als *logos* Sprache impliziert, sondern ein *videre videor*, das heißt ein Sehen, welches kein solches mehr ist, sondern ein »Mir-Scheinen« und ein »In-Mir-Empfinden« darstellt (Henry, 1985, S. 17–52). Das Nichtsehen dieses Empfindens als Mir-Gegebenheit ist das individuierte Ego als schon erwähnte absolute Passibilität sich selbst gegenüber (Mich), und zwar in der Differenz- oder Raumlosigkeit dieser Ursprungsphänomenalität des Erscheinens. Es ist die uraffizierende Voraussetzung, in der sich überhaupt metagenealogisch ein *quid* dann erst zeigen und sagen kann, insofern Letzteres auf die Möglichkeit seiner Erscheinung als ein Erscheinen-Können angewiesen ist. Pierre Maine de Biran äußerte in diesem Zusammenhang als radikal phänomenalisierender Descartes-Nachfolger:

»Hinter diesem äußeren Menschen, wie ihn die Logik, Morallehre und physiologische Philosophie betrachtet und behandelt, gibt es einen inneren Menschen, der ein Wesen für sich darstellt [...], welcher in sich selbst sein Licht trägt, das sich verdunkelt, statt heller zu werden, wenn von außen Strahlen eindringen. Wie falsch ist es von diesem Gesichtspunkt aus, zu sagen, der Mensch sei ein Geist, der von Organen bedient wird [...]. Der innere Mensch ist in seinem Grundwesen unaussprechbar« (Maine de Biran, 1977, S. 156; vgl. auch Maine de Biran, 2008, S. 146ff. u. S. 198ff. zur absoluten Phänomenalisierung sowohl bei Descartes durch die *cogitatio* [*sentire*] wie durch die »Ich-kann-« und »Ich-will-Anstrengung« [*effort*] in Birans Denken selbst).

Diese Unaussprechbarkeit ist die Passibilität selbst, insofern kein »Ich« sich selbst erscheinen und re-flexiv oder dia-logical ausgelegt werden kann, wenn es sich selbst zunächst nicht als individuiertes Ego im Akkusativ »Mich« gegeben ist. Dafür steht bei Descartes das »Empfinden« *als* »Bewusstsein«, das heißt nicht als ein »Als« in irgendeinem differenziell hermeneutischen Sinne der unendlichen Horizontverweise und -vergleiche, sondern als das phänomenologische *Vollzugs-Als* des transzendental faktischen Erscheinkönnens, sofern »etwas« sich nur zu phänomenalisieren vermag, indem es effektiv wirkt. Da aber jedes »Sehen« (*videre*) durch die Epoché von Descartes aufgehoben ist, wurde auch konsequenterweise jeder Raum als Sichtbarkeitshorizont oder -abstand aufgehoben, wodurch der »Schein« des Erscheinens (*videor*) das reine Ego-Empfinden als lebendige Individualität bildet. Nämlich das Ich *als* Empfinden ohne Differenz, sofern dieses »Ich« absolute Passibilität des In-mir-empfinden-Könnens (*in me sentire*) ist. So wie dieses Nichtsehen (*videor*) des Sehenkönnens als Evidenzbedingung (*videre*) für jegliche Welt und ihre phänomenalen Wahrnehmungen und Vorstellungen eines »Es gibt« apriorisch notwendig ist, so beruht jedes Sprechenkönnen als phonetisch-organische, mental-dialogale wie linguistisch-diskursive Differenzierungsmöglichkeit der Artikulation und der Bedeutung samt dem hermeneutischen Innovationsvermögen von Sinn-Neueinschreibungen auf dem *nicht-ekstatischen* »Sagen« der Passibilität als »Wort des Lebens« – welches als »Kraft« den Vollzug der Dif-ferenz im Sinne von Illokution, Performanz usw. erst ermöglicht.

In einem alterologischen Raum, der reine Andersheit als Außenheit wäre, ließe sich demzufolge nichts vom Ego sagen, da die Differenz als

transzendentes Erscheinensgesetz (in) der Welt absolut gesehen keinerlei Identifikation erlaubte. Alles ist darin stets sich selbst äußerlich, und somit wäre auch keine Minimalanerkennung dessen gegeben, was in der »natürlichen Sprache« (Maine de Biran) mit »Ich« als individuiertes Selbstsein gesetzt und ausgesagt ist. Gerade weil die reine Passibilität keinen Raum in sich trägt, ermöglicht sie erst intentional das Außen und die Alterität schlechthin, welche so an die vorpropositionale »Identität« der Immanenz zurückverwiesen bleiben. Auf diese Letztere bezieht sich ihrerseits die »Unaussprechbarkeit« oder »Dunkelheit« des individuierten Ego als passibel selbstaffektives Mich im Sinne transzendentaler Erscheinensoriginalität. In solcher Perspektive möchten wir daher ebenfalls auf die Frage der ursprünglichen Phänomenalität bei Descartes *metaphysik- und seinsgeschichtlich* zurückkommen, welche die gegenreduktive Gegebenheit von Subjektivität und Individuierung des Ego gründet, da dies für das weitere Verständnis der Moderne und ihre Kritik – einschließlich der Psychoanalyse Freuds und seiner Nachfolge – maßgeblich ist.

2 Subjekt und Seinsgeschichte

Die Seinsgeschichte wird nämlich bei Heidegger auf überraschende Weise mit dem Geschick der abendländischen Metaphysik als solcher identifiziert, sodass es im Letzten nicht um eine bloß philosophiekritische Interpretation dieser oder jener Doktrin geht, sondern um die phänomenologische Natur der Wahrheit und des Seins an sich. Insbesondere seine Cogito-Auslegung im Anschluss an Descartes und Kant (vgl. Heidegger, 1951 u. 1994, S. 169ff.) tritt so von vornherein in eine allgemeinere Problematik im Sinne der radikalen Anfangsphänomenalität als Ursprung ein, welche im dargestellten cartesianischen *videor* aufscheint, denn für Heidegger besteht daran kein Zweifel, dass »Ich denke« nur bedeutet: »Ich stelle mir vor«. Die damit verbundene These, dass sich so auf eine ganz neue Weise das Wesen der Wahrheit bestimme, ist aber mehr als eine bloß ideografische Veränderungs-festschreibung des Cartesianismus; es ist das Denken von Sein schlechthin, welches sich auf eine ganz andere Art verwesentlicht. Und zwar ist das Entscheidende der heideggerschen Deutungsverschiebung die Auslegung des *hypoketmenon* – seit der Antike als des »von sich aus schon Vorliegenden« – in Richtung auf das *subjectum* als »Mensch«. Wenn die Seinsvergessenheit zu jeder Epoche ihr beson-