

1. Aus dem Sinnlosen Sinn machen

In der *Traumdeutung* spricht Sigmund Freud vom Vorhaben, dasjenige, was im Traum wie ein "unsinniger ... Wortlaut" erscheint, "wie einen heiligen Text" zu behandeln.¹ Was sich scheinbar dem Sinn entzieht, als das Sinnhafte par excellence – als heiligen Text – zu lesen, definiert einen programmatischen Anspruch am Beginn des 20. Jahrhunderts. Aus dem Sinnlosen Sinn zu machen, ist die theoretische wie praktische Forderung, mit der uns das Gründungsdokument der Psychoanalyse konfrontiert.

Ein Jahrhundert später scheint sein Vorhaben durch ein ungleich überschwänglicheres Projekt überboten. Die Entzifferung des menschlichen Genoms wird als Entdeckung eines unermesslichen, wenn auch noch nicht interpretierten Textes über den Menschen verstanden. "Stellen Sie sich das gesamte Werk von Shakespeare vor", erklärt die Genetikerin Betsey Dyer, "ohne Leerzeichen zwischen den Wörtern. Sie kennen weder die Grammatik, noch sind Sie des Englischen mächtig. Es dauert Jahrzehnte, bis Sie es verstehen".² Im Bescheidenheitsgestus versichern Biologen, dass man erst das Alphabet entziffert habe, doch nun lesen lernen müsse im so genannten 'Buch' der menschlichen Erbsubstanz mit seinen drei Milliarden Bausteinen – eine Aufgabe der Wissenschaft für die kommenden Jahrzehnte.

Auch hier also begegnet uns ein säkulares Projekt, Unverstandenes zu verstehen, aus Sinnlosem Sinn zu machen. Hat die Genetik den Anspruch der Psychoanalyse überholt, indem sie die Natur des Menschen zu einem – wenn auch nicht gerade heiligen, so doch – lesbaren Text erklärt und sich dessen Lektüre verschreibt? Scheinbar haben wir in beiden Fällen verwandte Konzepte vor uns, welche die Leitidee der Lesbarkeit der Welt auf den Menschen und auf das, was sich in ihm zunächst dem Verständnis entzieht, anwenden. Es ist gerade als Herausforderung der Psychoanalyse wahrgenommen worden, dass sie das Verständnis des Menschen im Ausgang vom Sinnfremden, aus der Außenperspektive einer Theorie des Unbewussten artikulieren will. Doch scheint die Herausforderung bescheiden angesichts des Vorhabens, in ganz anderer Tiefe einen Code des menschlichen Lebens entziffern, ja einen verstehbaren Text erschließen zu können.

Indessen lässt sich bezweifeln, dass wir hier mit einem verwandten Projekt und nicht vielmehr mit zwei divergierenden, sich wesensmäßig fremden Anliegen zu tun haben. Die Rekonstruktion der genetischen Struktur kann allenfalls metaphorisch als sinnhafte Erschließung gelten. Ihre Beschreibung als Entzifferung eines Codes wie die ganze Überformung der Strukturanalyse durch Figuren der Schrift und der Lektüre stellt eine ebenso erstaunliche wie rechtfertigungsbedürftige Transposition dar. Das System der Elementarbausteine und die Logik ihrer Komposition sind Strukturmerkmale des Wirklichen, die wir deskriptiv erfassen, systematisieren und in ihrem Funktionieren transparent machen können, ohne dass wir damit ein Verstehen ihres Sinns, ein Erfassen dessen, was sie bedeuten, verbinden. Wenn zwar auch das Sprachverstehen ein Beherrschen von Regeln und Strukturen – etwa der Grammatik oder des Sprachspiels – impliziert, so bleiben beide Ordnungen heterogen. Die strukturelle Tiefenschicht des Lebendigen ist keine semantische oder hermeneutische, sondern je nachdem eine biologische, physikalisch-chemische,

¹ Sigmund Freud, *Die Traumdeutung*, in: Gesammelte Werke, Frankfurt am Main ⁶1976, Bd. II/III, 518

² <http://www.csmonitor.com/durable/2000/06/07/fp1s1-scm.shtml>

neurologische. Es wäre eine weiterführende Frage, woher das Faszinosum der Sprache und des Sinnverstehens kommt, das offenbar weit über das angestammte Feld des Zeichens hinausreicht und solche Projektionen der Sprachförmigkeit und Sinnhaftigkeit motiviert, um am Ende die Natur selbst als offenes Buch, die Welt als lesbaren Text erscheinen zu lassen.

Wie aber verhält es sich mit der anderen Seite, dem Übergang zwischen Nichtsinn und Sinn im Horizont der Psychoanalyse? Als eigentliche Herausforderung der Psychoanalyse gilt seit je die These des Unbewussten. Dass der Mensch nicht Herr im eigenen Hause sei wird von Freud – nach den Dezentrierungen der Erde im All und des Menschen im Tierreich – als letzte Demütigung des modernen Subjekts beschrieben.³ In welchem Sinn aber haben wir es hier mit einer Herausforderung oder gar einer Demütigung zu tun?

Provozierend kann ja nicht sein, dass der Mensch kein reines Bewusstsein, kein reiner Geist, keine reine Vernunft ist. Seit der antiken Seelenlehre gilt als ausgemacht, dass die Seele Anteile des Dunklen, Nichtrationalen und Triebhaften enthält, und auch für die normale Menschenkenntnis ist es selbstverständlich, dass uns nicht alles, was unser Sein ausmacht, bewusst und transparent vor Augen liegt. Wenn die philosophische Bewusstseinstheorie nach cartesianischem Vorbild die absolute Selbstgewissheit zum Angelpunkt des Denkens macht, so hat dies nicht das Menschenbild auf diese punktuelle Selbstpräsenz zusammenschrumpfen, den Menschen zum körperlosen Geist werden lassen.

Provozierend ist nicht, dass es ein Unbewusstes gibt, sondern dass dieses unser Selbst mit ausmacht, konkret: dass es Ursprungsort von Sinn ist, die Bedeutung unseres Sprechens und Tuns mit bestimmt. Die eigentliche Herausforderung ist das Auseinanderdriften von Sinn und Bewusstsein. Es ist nach den Worten Ricoeurs der durch Freud (wie durch Nietzsche und Marx) genährte Verdacht, dass nicht das Bewusstsein der Ursprung aller Bedeutung sei.⁴ Ähnlich beschreibt Freud den Sachverhalt in seiner Abhandlung *Das Unbewusste* (1915). Die Annahme des Unbewussten sei notwendig, um sonst zusammenhanglose und unverständliche Akte begreifbar zu machen; der "Gewinn an Sinn und Zusammenhang" gilt ihm als ein "vollberechtigtes Motiv" für die Interpolation unbewusster Akte.⁵ Dabei unterstreicht er, dass es nicht ausreicht, somatische Vorgänge zu unterstellen, die wir nach ihren physiologischen oder chemischen Merkmalen beschreiben könnten, sondern dass wir mit genuin psychischen Zuständen und Akten zu tun haben, die mit den bewussten seelischen Vorgängen kommunizieren und sich in ähnlichen Kategorien wie diese beschreiben lassen, von denen sie sich "eben nur durch den Wegfall des Bewusstseins" unterscheiden.⁶ Es geht nicht einfach um die Postulierung eines Jenseits des Bewusstseins in uns, eines Nichtintentionalen im menschlichen Verhalten und Sein. Es geht um ein Unbewusstes, das dasjenige mit ausmacht, was wir normalerweise dem Bewusstsein zuschreiben, nämlich den Sinn unseres Tuns und Erlebens. So akzentuiert R. Rorty Freuds Formel von der Demütigung des modernen Subjekts dahingehend, dass es nicht darum gehe, die Binnensicht des Bewusstseins durch eine externalistische Perspektive zu ergänzen oder abzulösen, die sehr wohl – etwa im mechanistischen Menschenbild der frühen Neuzeit bei Hume oder Hobbes – neben dem gängigen Selbstverständnis bestehen kann, sondern darum, dieses gleichsam von innen heraus, durch Aufweis eines anderen Selbst im eigenen Selbst, eines anderen Sinns in unserem Meinen und

³ Vorlesung zur Einführung in die Psychoanalyse, 18. Vorl., in: Ges. Werke, Bd. XI, 294f.

⁴ Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, 101.

⁵ *Das Unbewusste*, in: Ges. Werke, Bd. X, 265

⁶ Ebd. 267

Wollen in Frage zu stellen.⁷ Was ich selbst meine, was ich selbst will und tue, geht nicht in dem auf, was ich weiß.

Nun bleibt auch die so formulierte Herausforderung explikationsbedürftig. Sie scheint uns so geläufig, in gewissem Sinne selbstverständlich, dass nicht leicht einzusehen ist, was darin das eigentlich Provozierende, was von besonderem Interesse für die Philosophie sein soll. Um genauer zu fassen, was das Gewicht dieser Überschreitung des Bewusstseins ist, müssen wir verschiedene Lesarten der Freudschen These des Unbewussten unterscheiden und verschiedene Modalitäten auseinanderhalten, in denen die Verflechtung von Nichtsinn, Widersinn und Sinn im menschlichen Dasein stattfindet. Ich schlage vor, drei Weisen zu unterscheiden, wie das Andere des Sinns in mein Tun und Wollen eingeht. Das Andere des Sinns begegnet in drei Varianten: Es ist erstens der *andere Sinn* (der verborgene, nichtbewusste Sinn), zweitens der *Nichtsinn* (das Sinnfremde), drittens der *negative Sinn* (das Abgewehrte, Verdrängte). Mit allen drei Gestalten werden wir durch die Psychoanalyse bzw. die These des Unbewussten konfrontiert.

2. Der Sinn und sein Anderes

(a) *Der andere Sinn: Lebenswelt, Leiblichkeit, Geschichte*

Dass das Sinnhafte über das Bewusste und Explizite hinausgeht, ist die gemeinsame Lehre der Psychoanalyse und der Phänomenologie. Schon Husserl hatte die 'fungierende' Intentionalität als den umfassenderen Selbst- und Gegenstandsbezug von den thematischen Bewusstseinsakten abgehoben und ihnen gleichsam zugrundegelegt. Vor allem aber zeichnet Merleau-Ponty in vielfältigen Beschreibungen nach, wie sich subjektive Sinnstiftung auch jenseits des Sprechens und bewussten Handelns vollzieht. Gestik, Körperverhalten, künstlerisches Produzieren sind Weisen des Hervorbringens von Sinn, mein ganzer gelebter Weltbezug vollzieht sich im Medium der Sinnrezeption und Sinnstiftung. Mein Leib in allen seinen Bezügen ist ein Organ des Vernehmens und Äußerns von Sinn; nicht als reiner Intellekt, sondern als inkarniertes, geschichtlich und sozial situiertes Lebewesen verstehe ich den Sinn der Welt und meines Daseins. Generell lautet die Leitthese der phänomenologischen Hermeneutik, wie sie Heidegger formuliert, dass der Mensch ein Wesen ist, das wesentlich verstehend existiert, indem es sich über sich und die Welt verständigt, indem es – so Richard Rortys Paraphrasierung – Beschreibungen seiner selbst und der Welt hervorbringt; Charles Taylor hat dies auf die Formel gebracht, der Mensch sei das sich selbst interpretierende Tier. Unsere Existenz vollzieht sich – anders als das Leben von Tieren oder das Funktionieren von Maschinen – je schon im Medium des Verstehens und Interpretierens; wir sind, so die Formel von Merleau-Ponty, "zum Sinn verurteilt"⁸. Gleichzeitig insistiert die Phänomenologie darauf, dass unser Teilnehmen am Sinn sich nicht nur in verbalen Akten, sondern im Ganzen unseres leiblichen Erlebens und Verhaltens vollzieht. Psychoanalyse teilt darin eine Grundintuition der Phänomenologie, dass sie von der Unhintergebarkeit des Sinns ausgeht, aber diesen Sinn nicht in einer subjektiven Selbstgewissheit und transparenten Sinnstiftung festmacht, sondern in der Verschränkung zwischen Innen und Außen, Seele und Leib, Eigenem und Fremden, Mensch und

⁷ Richard Rorty, "Freud und die moralische Reflexion", in: *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, Stuttgart 1988, 38-81

⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, XIV.

Welt.⁹ Mit Nachdruck führt Merleau-Ponty vor Augen, wie sich die leiblich-weltliche Existenz, welche den Raum und das Medium des Sinns bildet, der Dichotomie von intellektualischer oder naturalistischer Beschreibung entzieht. Der Sinn ist nicht im Innen oder Außen, sondern im Zwischen. Die Helle des Bewusstseins erschöpft nicht die Weite unseres Selbst- und Weltbezugs. Herausgefordert ist unser Alltagsverständnis durch die Zumutung, dass auch das Dunkle, das uns Unzugängliche und Unverfügbare in die Bedeutung unseres Daseins eingeht und den Sinn dessen, was wir selbst meinen und wollen, mit ausmacht. Als sinnhaft existierende, verstehende und deutende Wesen haben wir nicht nur mit eigenem und bewusstem, sondern ebenso mit fremdem, opakem, unverfügbarem Sinn zu tun.

(b) Nichtsinn und Sinnfremdes: Materialität und Äußerlichkeit

Indessen geht es nicht nur darum, das Sinnhafte über den Binnenraum des Bewusstseins hinaus zu erweitern, wie es einer genuinen Stoßrichtung der Phänomenologie entspricht. Es geht nicht nur um die Überwindung der Reflexionsphilosophie durch eine Hermeneutik, die den nicht umstandslos zugänglichen Sinn entziffert, ihn in den Bereich des Sinnhaften einholt. Über solche Hermeneutik geht Psychoanalyse hinaus, indem sie radikaler die Außenseite des Sinns, das Andere des Sinns zum Tragen bringt. Sie sprengt die Immanenz des (auch erweiterten) phänomenologischen Intentionalismus auf und bringt innerhalb des hermeneutischen Ansatzes die Härte der Äußerlichkeit, der Materialität zur Geltung. Zwar vertritt sie einen dezidiert hermeneutischen Ansatz, durch welchen sich Freud nicht zuletzt von seinen eigenen positivistischen Anfängen etwa im *Entwurf einer Psychologie* von 1895 distanziert, worin er den Versuch gemacht hatte, das gesamte normale und pathologische Verhalten mittels materialer Einheiten – dem Neuron und einer physischen oder chemischen Energie – zu beschreiben: In der *Traumdeutung* von 1900 ist die neurologische Begründung zurückgedrängt und durch die Terminologie der Psyche abgelöst. Doch gehört es zur Pointe des Ansatzes, das Psychische, Sinnhafte in der Vermittlung über sein Anderes, Äußeres zu fassen.

Plastisch bringen dies schon die Modelle zum Ausdruck, anhand deren Freud das Unbewusste in seinem Verhältnis zum Bewussten fasst, das 'topische' und das 'dynamische' Modell. Die Topik ist zwar nicht mehr im Sinne der zerebralen Lokalisation konzipiert, wie sie in physiologisch-anatomischen Theorien der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ausgearbeitet worden ist¹⁰, sondern metaphorisch-modellhaft für die Schichten und Dimensionen des Seelischen eingesetzt. Gleichwohl steht das Modell exemplarisch für das Verhältnis der Räumlichkeit und Äußerlichkeit, das als solches dem Sinn gegenüber als das Andere, Fremde erscheint. Ähnlich verhält es sich mit dem dynamischen Modell, das in Termini von Kräften, Besetzungen und Prozessen (Konflikt, Verdrängung, Abwehr etc.) die Konstellation der Sinnbildung zeichnet.

Paul Ricoeur hat seine Freud-Lektüre auf diesen Punkt fokussiert und unter die Leitthese gestellt, der Freudsche Diskurs sei ein gemischter Diskurs, der "Fragen des Sinns" und "Fragen der Kraft" verknüpft, um damit einem Zug der psychischen Realität Rechnung zu tragen, nämlich der "Verbindung von Sinn und Kraft in einer Semantik des Begehrens". Diese Lektüre, so meint er, soll

⁹ Maurice Merleau-Ponty, "Le Cinéma et la Nouvelle Psychologie", in: *Sens et Non-Sens*, Paris 1948, 85-106; Alphonse de Waelhens, "Réflexions sur les rapports de la phénoménologie et de la psychanalyse", in: *Existence et signification*, Louvain / Paris 1958, 191-212.

¹⁰ Freud kritisiert in seiner frühen Abhandlung *Zur Auffassung der Aphasien* (Leipzig 1891) einen solchen Ansatz, den er als topisch bezeichnet und der nach seiner Meinung durch eine funktionelle Erklärung ergänzt werden muss.

gerade den "realistischsten und naturalistischsten Aspekten der Freudschen Theorie" Rechnung tragen, und dennoch "den Trieb, das Unbewusste, das Es als Signifikate behandeln, die in ihren Sinneffekten erschlossen werden".¹¹ Die Verflechtung zwischen 'energetischen' und 'hermeneutischen' Bezügen stellt die eigentliche Herausforderung dar, die Ricoeur dahingehend auf den Punkt bringt, ob ein Begriff des Bewusstseins zu denken ist, der ein solcherart materialisiertes und externalisiertes Unbewusstes als sein Anderes zu fassen erlaubt. In Frage steht ein Menschenbild, das die so gefasste Dialektik von Bewusstsein und Unbewusstem in sich aufzunehmen vermag. Es ist die Herausforderung, das scheinbar Heterogene zusammenzudenken, die Transformation von Energie in Sinn zuzulassen und zu begreifen. Im Kern geht es nach Ricoeur um das Verhältnis "zwischen Bedeutung und Begehren, zwischen Sinn und Energie, d.h. letztlich zwischen Sprache und Leben"¹²: Zu entziffern ist ein 'Sinnhaftes', das dem Bewusstsein vorausliegt und das im Trieb des Lebens, im Begehren, letztlich im Seinswunsch wurzelt.

Richard Rorty verschärft diese Sichtweise, indem er die Pointe der Freudschen Revolutionierung unseres Menschbildes geradezu in einer "Mechanisierung" sieht, derzufolge Bewusstes und Unbewusstes "zu einem einzigen einheitlichen *Kausal-Netz*" gehören, innerhalb dessen unbewusste Vorstellungen – "wie bestimmte Teile des Körpers (z.B. die Netzhaut, die Fingerspitzen, die Hypophyse, die Keimdrüsen)" – als Ursachen für Bewusstseinsänderungen fungieren.¹³ Zur Diskussion steht nicht einfach die Tatsache, dass der Mensch sowohl Körper wie Geist ist, und auch nicht das methodische Programm einer Naturalisierung des Geistes. In Frage steht die gegenseitige Durchdringung beider Seiten, die Tatsache, dass das Körperliche, Nichtsinnhafte in den Sinn unseres Lebens, ja, unseres eigenen Wollens und Meinens eingeht. Es geht darum, dass nicht einfach neben der Innenwelt unseres Verstehens und Meinens eine Schicht der Äußerlichkeit und Materialität besteht, in welcher dieses sich in Parallelschrift noch einmal verzeichnet findet (wobei noch offen bleiben kann, ob es sich in dieser niederschlägt oder aus ihr generiert wird), sondern dass in dem, was wir sind und als was wir uns verstehen, neben unserem eigenen Sprechen eine andere Stimme spricht, die wir zu entziffern haben und die unser Selbst mit ausmacht.

Äußerlich gesehen, wird damit der Tatsache einer mehrdimensionalen, mehrstufigen Sinnkonstitution Rechnung getragen: der Tatsache, dass Sinnhaftes auf Nichtsinnhaftem aufruht und aus ihm hervorgeht, dass zwischen Physikalischem, Physiologisch-Somatischem, Triebhaft-Animalischem, Bedürfnissen, Wünschen und Absichten Überdeckungen und fließende Übergänge bestehen. Dass diese Schichtenfolge und Fundierung besteht, unterliegt keinem Zweifel; wie sie zu verstehen ist, in welcher Weise aus dem Basaleren das Höhere hervorgeht, aus dem Nichtsinn Sinn entsteht, bleibt das Rätsel. Sowohl die Annahme einer kontinuierlichen Transformation über die Stufen und Schwellen hinweg wie die Setzung eines Bruchs sind eher Ausdruck des Rätsels als dessen Lösung.

In der Weise, wie Ricoeur und Rorty den Aspekt der Andersheit im Sinn betonen, geht es darum, beide Pole zusammenzuhalten: die Heterogenität von Sinn und Nichtsinn einerseits, die Durchgängigkeit des Sinns, der das Ganze des Existierens umgreift, andererseits. Es geht darum, das Andere des Sinns *als* Anderes, Sinnfremdes ernst zu nehmen und es gleichzeitig in die unhintergehbare Sinnhaftigkeit unseres Selbst- und Weltbezugs zu integrieren. Illustrieren lässt

¹¹ Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, a.a.O. 160.

¹² Ebd. 24

¹³ Richard Rorty, "Freud und die moralische Reflexion", in: *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, Stuttgart 1988, S. 38-81 (40 ff., 44f.).

sich die postulierte Beziehung mit der Dialektik von Innen und Außen, wie sie Jacques Derrida in der dekonstruktiven Lektüre aufweist.¹⁴ Darin betont Derrida sowohl den Gegensatz zwischen dem Innen und Außen des Sinns (zwischen Text und Kontext, Inhalt und Form, Aussage und Geräusch), wie er umgekehrt das Wechselspiel beider Seiten zum Tragen bringt, es gleichsam dem Sinn zuschlägt. Es ist eine textbezogene Transposition der Anweisung, im analytischen Gespräch nicht nur auf das Gesagte, sondern ebenso auf die Äußerlichkeit des Sagens – bis hin zu Nebengeräuschen wie Husten, Räuspern etc. – zu achten: nicht nur das zunächst Unverständliche wie einen verderbten Text zu lesen und durch Interpolationen zu ergänzen, sondern es im Lichte des Außertextuellen, der Materialität der Schrift zu lesen.

Diese Integration der Äußerlichkeit in das Verstehen haben wir auf das Selbstverhältnis zurückbeziehen: Die Verständigung über sich selbst ist eine, die diese Außenseite, die Seite des Sinnfremden, in sich aufzunehmen hat. Richard Rorty hat diese Lehre der Psychoanalyse dahingehend gedeutet, dass sie uns hilft, unsere Suche nach dem wahren Selbst mit der Anerkennung der Kontingenz und Sterblichkeit zu vereinen (entsprechend Freuds Empfehlung, wir sollten den Zufall nicht für "unwürdig halten, über unser Schicksal zu entscheiden"¹⁵). Belehrt durch die Psychoanalyse entwirft er das Konzept einer 'erweiterten' Selbstbeschreibung, welche dasjenige, was wir nicht sind, in die Beschreibung unserer selbst aufnimmt – bis hin zu jenen veräußerlichten, mechanistischen Figuren, mit denen das psychoanalytische Vokabular operiert und in denen Rorty einen vergegenständlichten Ausdruck dafür sieht, "dass nur derjenige seine Seele retten wird, der sie verliert".¹⁶ Das Pathos, sich im Ernst auf das Andere, Äußere einzulassen, geht ins Innerste der Selbstwerdung und reflexiven Selbstbeschreibung ein. Eine verwandte Intention bringt Ricœur so zum Tragen, dass er eine 'regressive' mit einer 'progressiven' Hermeneutik zusammenführt, eine 'Archäologie', die bis zu den Wurzeln des Unbewussten zurückgeht, mit einer 'Teleologie' verknüpft, welche die Entwicklung des Selbst eröffnet.¹⁷ Alle diese Figuren stehen für den Versuch, die Herausforderung anzunehmen, die in der psychoanalytischen These des Unbewussten liegt und beidem, der Unauflösbarkeit des Unbewussten wie der Nichtreduzierbarkeit des Sinnbezugs, gleichermaßen gerecht zu werden.

(c) Der Widersinn: Negativität und Verdrängung

Nun scheint Psychoanalyse im Hinausgehen über den Bewusstseinsraum, im Ausloten der Äußerlichkeit des Sinns noch einen Schritt weiterzugehen. Er hat damit zu tun, dass das Unbewusste nicht einfach ein irgendwie Äußeres und Unverfügbares, ein Unaufgehelltes oder genetisch Zurückliegendes und Uneinholbares, sondern ein unverfügbar Gemachtes, ein vom Bewusstsein Ausgeschlossenes ist. Das Unbewusste ist ein unbewusst Gemachtes, ein Verdrängtes. Für die hermeneutische Situation, die Dialektik von Sinn und Nichtsinn bedeutet dies eine veränderte Konstellation.

¹⁴ Für diese bildet das psychoanalytische Modell seinerseits ein Modell: In diesem Sinn unterstreicht Jacques Derrida das Moment der Äußerlichkeit im Psychischen anhand der von Freud im frühen *Entwurf* herausgestellten ‚Bahnung‘: "Freud et la scène de l'écriture", in: *L'écriture et la différence*, Paris 1967, 293-340.

¹⁵ Richard Rorty, "Freud und die moralische Reflexion", a.a.O. 52; Sigmund Freud, *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci* (1910), Kap. 6, in: Ges. Werke, Bd. VIII, 210.

¹⁶ Richard Rorty, "Freud und die moralische Reflexion", a.a.O. 70

¹⁷ Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 120f., 160f.

Generell hat Hermeneutik mit dem Erschließen des nicht umstandslos verfügbaren Sinns zu tun – mit der Übersetzung eines alten Textes, dem Verständnis eines fremden Rituals, der Rekonstruktion einer bruchstückhaften Tradition; sie ist ein Sicharbeiten an den Grenzen des Sinns und ein Bemühen, diese Grenzen hinauszuschieben. Auslegung soll bisher Unverstandenes sinnhaft begreifbar machen. Dass dieses sich dem spontanen Verständnis entzieht, ist zunächst durch objektive Faktoren, sei es die zeitliche oder kulturelle Ferne, die fragmentarische Überlieferung, sei es die innere Komplexität und Dunkelheit eines Dokuments bedingt. Davon unterscheidet sich eine Sinngrenze, die durch aktive Verdeckung oder Verstellung zustandekommt. Das Bemühen um Verständnis gilt hier einem, das aus bestimmten Gründen nicht eingestanden wird und nicht erkannt werden soll. Es kann eines sein, das Unlust erzeugt und ein Gleichgewicht stört, oder eines, das Gegenstand der Scham ist, aber auch eines, vor dem sich das Subjekt ängstigt und von dem es sich bedroht fühlt. Immer geht es um ein Negatives, das dem Bewusstsein nicht je schon entzogen ist, sondern das von ihm abgewehrt, aus ihm ausgeschlossen wird. Es ist nicht eines, das (noch) nicht bewusst ist, sondern eines, das nicht bewusst werden soll.¹⁸ Das von Ricœur geprägte Konzept einer Hermeneutik des Verdachts lässt dieses Motiv anklingen: Die Arbeit der Deutung ist hier durch die Vermutung geleitet, dass etwas dem Verständnis gezielt entzogen wird, dass etwas verfälscht wird, dass Schein produziert wird. Eines wird aus dem Bewusstsein ausgeschlossen, weil es nicht erkannt werden soll, und es soll nicht erkannt werden, weil es selbst nicht sein soll. In das Nicht-Sinnhafte, nicht Versteh- und Erkennbare wird abgeschoben, was nicht 'sinnvoll', nicht gerechtfertigt und nicht bejahbar ist.

Eine solche Konstellation provoziert Anschlussfragen verschiedener Art. Es ist zum einen die Frage nach dem Subjekt: Wer schließt hier aus; für wen, nach wessen Urteil 'soll' etwas nicht sein oder nicht erkannt werden? Zum anderen die Frage nach dem Gegenstand: Was wird ausgeschlossen, wieso wird es ausgeschlossen; was ist der Grund seiner Verdrängung? Schließlich die Frage nach dem Modus: In welcher Weise, mit welchen Mechanismen geschieht dieser Ausschluss? Diese Fragen, zu denen die psychoanalytische Theorie differenzierte Thesen entwickelt, stehen hier in einem allgemeineren Sinn zur Debatte.

Das *Subjekt* der Ausschließung kann die individuelle Psyche, aber auch die Gesellschaft oder die herrschende Kultur sein: Nietzsche, Freud und Marx stehen für variierende Besetzungen der Subjektstelle. Ihrer *Form* nach kann die Ausschließung intentional, gezielt vollzogen werden, aber auch ohne bewusstes Zutun erfolgen, im Funktionsmechanismus einer Gesellschaft, einer Diskursform oder einer Psyche angelegt sein. Im idealtypischen Falle wird sie selbst (und nicht nur ihr Gegenstand) verdrängt, unbewusst gemacht. Was ihren *Gegenstand* angeht, so kann sie solches betreffen, was wir nicht zugestehen wollen, dessen wir uns schämen und das wir deshalb für uns selbst wie für andere gleichsam unsichtbar machen, vergessen wollen, aber auch solches, das uns belastet, das wir fürchten und das für uns mit Leiden oder Unheil verbunden ist, das wir durch Bannung aus dem Bewusstsein tentativ bewältigen, vor dem wir uns durch Ausschluss schützen, von dem wir uns durch Abdrängung befreien. In allen Versionen erkennen wir die Dynamik einer Abwehr, die durchaus vitale Funktionen erfüllen kann, aber zugleich kognitive Verluste beinhaltet. Verdrängung kann so lebensnotwendig wie krankmachend und entmündigend sein.

¹⁸ Es ist ein Negatives nicht als Nichtseiendes, sondern als Nichtseinsollendes: vgl. Michael Theunissen, "Negativität bei Adorno", in: L. v. Friedeburg / J. Habermas (Hg.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt am Main 1983.

Die Entsprechungen dieser Konstellation in der Selbstverständigung der Philosophie liegen auf der Hand. Ein gängiger Vorwurf gegen die abendländische Vernunftkultur lautet, dass sie einer Vereinseitigung unterliege, welche das Denken auf Einheit, Vernunft und Allgemeinheit – auf Kosten der Pluralität, Partikularität und Kontingenz – verpflichtet. Die Ausschaltung des Sinnlichen, Mannigfaltigen und Irrationalen, all dessen, was sich nicht vom Verstand kontrollieren lässt, wird als eine Ausgrenzung wahrgenommen, die nicht nur Wesentliches in der menschlichen Lebenswelt unterdrückt, sondern auch selbst als Ausgrenzung verhüllt bleibt. Das rationale Denken ist sich – wie das psychisch oder ideologisch befangene Bewusstsein – seiner Einseitigkeit nicht bewusst; es trägt das Ausgeschlossene wie einen Schatten mit sich, den aufzuhellen zu den Aufgaben reflexiver Verständigung gehört.

In Frage steht nicht der blinde Punkt in jeder Wahrnehmung oder die Tatsache, dass kein Bewusstsein restlos über sich Aufschluss erlangen, sich gleichsam selbst von außen und als Ganzes sehen kann. Vielmehr geht es um eine spezifische Verblendung, die nicht Kehrseite der menschlichen Endlichkeit, sondern Resultat kontingenter Verzerrungen, Ausschlüsse und Unterdrückungen ist. Dabei handelt es sich nicht um rein kognitive Grenzziehungen. Dies zeigt sich etwa dort, wo das Plädoyer für die Rehabilitierung des Ausgeschlossenen als Appell vorgetragen wird, mit der Kontingenz zurechtzukommen, vor dem Leiden nicht die Augen zu verschließen, sich der Angst auszusetzen. Die Negativität, welche das Denken in sich aufnehmen soll, ist nicht durch eine theoretische Neudisposition zu bewältigen. Gefordert ist ein Denken, welches – so Hegels Wort – den "Schmerz" und die "Arbeit des Negativen"¹⁹ als eigenes Moment in sich enthält. Die Auseinandersetzung mit dem Anderen des Sinns, die Arbeit an der Verdrängung, rückt in den Horizont einer Auseinandersetzung mit dem Negativen.

Die Denkgeschichte hat diese Auseinandersetzung in profilierten Figuren zum Ausdruck gebracht: von der mythischen Erinnerung an die Zerstörungsmächte des Chaos über die philosophische Spekulation über den Ursprung des Bösen bis hin zum existenzphilosophischen Grundaffekt der Angst oder zu Adornos Diktum, dass das Maß wahrer Erkenntnis darin liege, Leiden beredt werden zu lassen. All dies sind Gegenakzente zur dominierenden Ausrichtung des Denkens, welches Sicherheit erstrebt und die Angst nicht zulassen, sondern bannen will.

Hermeneutik des Verdachts bezeichnet eine Hermeneutik, für welche das Negative ein Stachel des Verstehens bleibt. Nicht nur dass das Andere mir als Undurchschautes gegenübersteht, sondern dass es als Negatives ein Nichtseinsollendes verkörpert, ist das Motiv – und Hindernis – des Verstehens. Wenn man den hermeneutischen Furor, die Wut des Verstehenswollens²⁰ dafür geschmäht hat, dass sie das Fremde nicht als Fremdes anerkenne und in seiner Eigenheit bestehen lasse, sondern es einverleibend assimilieren wolle, so ist dagegen zu halten, dass die Opposition von Fremdem und Eigenem die Verstehensrelation nicht erschöpfend charakterisiert. Zu reflektieren ist ebenso das Negative, welches ein Fremdes besonderer Art ist und dem Eigenen in spezifischer Weise widerstrebt. Dass Leiden nicht sein soll – "Weh spricht: Vergeh!" – markiert einen genuinen Widerstand, an welchem Denken sich abarbeitet. Das Unbewusste weist auf die Wunde, die Verletzung, die ins Bewusstsein zu heben seinerseits Schmerz zufügt. Das Ideal einer integralen Reflexion und Bewusstmachung ist nicht nur ein kognitives, sondern ein Umgehen mit diesem Schmerz.

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1952, 20.

²⁰ Vgl. Jochen Hörisch, *Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1988

Für die Philosophie schließt sich die Frage an, wieweit dieses Negative ein konstitutives oder ein kontingentes Anderes sei. Wenn die Endlichkeit – als Ort des Leidens und der Verletzbarkeit – als Wesensmerkmal der *conditio humana* anerkannt ist, so verhält es sich anders mit dem Bösen, dessen Status in der Denkgeschichte kontrovers beurteilt wird. Doch unabhängig von der Art, wie diese Frage beantwortet wird, stellt die Auseinandersetzung mit dem Negativen im eigenen Selbst eine Herausforderung an das Denken dar, die in der Fluchtlinie der Provokation des Unbewussten aufscheint. Immer ist die Herausforderung die, des Anderen im eigenen Selbst gewahr zu werden. Es ist dies der Punkt, wo Psychoanalyse, die nicht nur mit dem Unbewussten als einer Instanz der Psyche, sondern auch mit dem Leiden der Menschen zu tun hat, über die Phänomenologie hinausgeht.²¹

3. Die Unhintergebarkeit des Sinns und die Grenzen des Verstehens

Wenn wir diese Konstellationen auf die Eingangsfrage zurückbeziehen, so gewinnt das Programm, aus Nichtsinn Sinn zu machen, ein differenziertes Profil. Ich versuche das Resultat in drei Punkten festzuhalten, die 1. die Grenzen des Sinns, 2. die Unhintergebarkeit des Verstehens und 3. die doppelte Herausforderung der Psychoanalyse für die Philosophie betreffen.

1. Verstehen bedeutet eine Grenzbegehung zwischen Sinn und Nichtsinn. Das Verstehen – als Verstehen anderer wie Verstehen seiner selbst – hat sich der genannten Demütigung des Bewusstseins auszusetzen, die sich als eine dreifache erwiesen hat, sofern sie das Andere des Sinns in dreifacher Gestalt zum Tragen bringt. Es ist zum einen der unverständliche, unverfügbare Sinn, zum anderen das Sinnfremde, Nicht-Sinnhafte, schließlich das Negative und Sinnwidrige. Was sich dem Sinnverstehen entzieht, ist einerseits das Unverständliche, das sich vom Fernen und mir Fremden – einem chinesischen Text, einem exotischen Ritual – bis zum Verdeckten und Verstellten im Eigenen und Vertrauten erstreckt. Hermeneutische Arbeit erschließt dieses zunächst Unzugängliche, durch Analyse, Übersetzung und Rekonstruktion. Die Grenze des Sinns liegt andererseits im Äußerlichen, an ihm selbst nicht Sinnhaften, das aber gleichwohl mit dem Sinn unseres Tuns und Erlebens in einem Wechselverhältnis stehen kann. Wie die äußere Gestalt der Schrift gegenüber der Bedeutung des Geschriebenen nicht einfach indifferent ist, so besteht zwischen sinnhaftem Erleben und materiellem Substrat nicht nur Fremdheit, sondern auch Durchlässigkeit. Die Herausforderung ist, solche Andersheit in ihrer Härte gelten zu lassen, ohne sie vorschnell zu vereinnahmen, aber auch ohne sie als bloße Fremdheit stehen zu lassen. Schließlich ist das Andere das Sinnlose und dem Sinn Widerstreitende, das Negative, das sich der Integration und versöhnenden Erkenntnis widersetzt. Das positive Ideal wäre hier, das Andere nicht nur 'sinnhaft' aneignen, es etwa durch Ausfüllen von Lücken einer erzählbaren Geschichte einfügen zu können, sondern es in seinem Wert und seinem Gerechtfertigtsein erkennen, als 'sinnvoll' ausweisen zu können. Nicht nur der hermeneutische, sondern der normative Sinn steht in Frage: Nicht die Unzugänglichkeit, sondern die Unerträglichkeit bildet hier die Grenze und das Problem des Verstehens. In radikalerer Weise als durch das Fremde ist das Verstehen durch das Negative, Nichtseinsollende – das schuldlose Leiden, das Böse, die Katastrophe – auf die Probe gestellt. Die Ausweitung und Vertiefung des Verstehens, die hier gefordert ist, ist nicht durch theoretische Operationen – Übersetzungen, Interpolationen – zu erreichen.

²¹ Zumal über die Phänomenologie des Leibes und der endlichen Existenz; anders verhält es sich mit einer Phänomenologie der Schuld und des Bösen, wie sie Ricœur in seinen frühen Schriften ins Auge fasst.

2. In mehrfacher Weise wird die Intention des Verstehens mit Grenzen des Verstehenkönnens konfrontiert. Doch bedeuten diese Grenzen keinen Einspruch gegen ihre Intention und ihre Aufgabe. Noch die zuletzt genannte, härteste Grenze des Negativen bleibt im Horizont dessen, worauf sich menschliches Dasein interpretierend bezieht: Auch wenn nicht-rationalisierbares Leiden nicht tröstend in affirmativen Sinn überführbar ist, kann es einen Gegenstand des Erinnerns bilden, das dem menschlichen Verstehen als Aufgabe vorgegeben ist. Menschliche Existenz ist im Ganzen verstehend: Die Unhintergebarkeit des Sinns und die Grenzen des Verstehens bilden gleichermaßen Bedingungen des Menschseins. Dieser hermeneutische Ansatz des Menschenbildes, wie er uns in Phänomenologie und Existenzphilosophie entgegentritt, wird durch die Psychoanalyse bekräftigt. Sie bekräftigt ihn, indem sie auch das, was sich scheinbar dem Sinn entzieht, in das Bemühen um Verständnis und den Raum einer interpretierbaren Lebensgeschichte einbezieht. Dass der Mensch sich über sich und die Welt verständigt, Interpretationen seiner selbst und der Welt hervorbringt, kennzeichnet die unhintergebare Verfassung wie einen genuinen Anspruch des menschlichen Seins. Dass auch das Andere, Äußere des Sinns in den Verstehensraum einbezogen, gleichsam vom Kern einer sich über sich verständigenden Existenz her beleuchtet wird, unterscheidet diese Ausweitung grundlegend von der eingangs genannten quasi-hermeneutischen Entzifferung des genetischen Programms. Steht diese für die mythische Projektion einer Lesbarkeit auf die Mikrostruktur des Realen, so handelt jene vom Bemühen, die Außenseite des Sinns im Horizont der Verständigung zu beschreiben. Dabei bleibt die Frage gestellt, wieweit diese Ausdehnung greift, welche Äußerlichkeit sinnvollerweise in den Verstehensraum einzubeziehen ist, vom physikalisch-chemischen Substrat über physiologische und neurologische Strukturen bis zu den triebmäßigen Anlagen und den Tiefenschichten der Psyche. Die Differenzen wie die Übergänge und Übertragungen, über welche Ricœurs 'Transformation von Energie in Sinn' stattfindet, aufzuhellen gehört zu den faszinierenden Forschungsaufgaben im Zwischen- und Kommunikationsbereich von Biologie, Neurologie, Psychologie und Philosophie des Geistes.

3. Indem sie diesen zweifachen Akzent setzt, die Unhintergebarkeit des Sinns wie die Grenzen des Verstehens betont, steht Psychoanalyse für eine doppelte Frontstellung in der Philosophie. Nach der einen, zumeist im Vordergrund stehenden markiert sie die Abwehr einer idealistischen Bewusstseinsphilosophie. Es ist dieser Akzent, für den das Diktum von der Demütigung des Menschen steht und den die Psychoanalyse mit anderen Denkrichtungen – von der Hermeneutik über den Strukturalismus zur Dekonstruktion – teilt. Die Kritik gilt den Vorstellungen des autarken Subjekts, des sich transparenten Bewusstseins und des vollendeten, reinen Verstehens. Dagegen betont diese Denkrichtung die nicht-einholbare Vorgängigkeit des Leibes wie der historisch-kulturellen Situierung in allem Tun und Meinen. Gegen die moderne Ermächtigung setzt sie die Dezentrierung des Subjekts, gegen den metaphysischen Optimismus die Kritik der realen Unvernunft: Der Mensch ist nicht Herr des Sinns, und noch weniger ist ihm die Vernünftigkeit des Wirklichen gesichert. Die Unterstellung von Sinn steht von seiten des sinnproduzierenden Subjekts wie der Sinnhaftigkeit der Welt unter Vorbehalt. Psychoanalyse steht für eine sinnskeptische Haltung – skeptisch gegenüber der zu verstehenden Äußerung wie der eigenen Verstehenskraft. Allerdings ist dies nur die eine Seite. Gleich bedeutsam wie die Betonung der Grenzen ist das Beharren auf der Unhintergebarkeit des Sinns. Psychoanalyse bekräftigt, ja, radikalisiert in gewisser Weise den hermeneutischen Ansatz, nach welchem der Mensch wesentlich als verstehendes Wesen, als ein sich und die Welt auslegendes Wesen definiert ist. Psychoanalyse radikalisiert diese Sichtweise, sofern sie sie gerade im Bezug zur Andersheit zur Geltung bringt: In der Auseinandersetzung mit dem Anderen des Sinns – dem Sinnfremden wie dem Sinnwidrigen –

gilt ihre Arbeit einem Verstehen, nicht einem bloßen Klassifizieren und funktionalen Erklären. Das Festhalten am Interesse des Verstehens unterscheidet sie grundsätzlich von jeder Art naturalistischer oder materialistischer Reduktion. Insofern zielt die hermeneutische Stoßrichtung der Psychoanalyse nicht nur, wie es Ricœurs Titel einer Hermeneutik des Verdachts nahelegt, auf die Destruktion des (falschen) Sinns, sondern mit gleicher Emphase auf die Rettung des Sinns. Ihr Interesse ist, menschliches Existieren lesbar zu machen, auch dort, wo es sich der Lektüre zunächst verweigert oder auch bleibende Sinnlücken und Brüche enthält. Indem sie an diesem Interesse festhält – das Sinnwidrige wie einen heiligen Text behandelt – , widersetzt sich Psychoanalyse reduktionistischen Tendenzen eines naturalistischen Menschenbildes, welches den Menschen entweder in Analogie zum Tier oder zur Maschine begreift (auch wenn es deren Struktur nach dem Bild eines entzifferbaren Codes fasst). Wenn sich Psychoanalyse vor einem Jahrhundert selbst dem Vorwurf des Reduktionismus ausgesetzt sah – etwa der Rückführung alles menschlich Höheren auf Sexualität – , so ist es heute geboten, sie als Anwältin des Humanismus stark zu machen und sich gerade in der Verteidigung eines nichtreduktionistischen Menschenbildes auf sie zu berufen.

Ihr Kennzeichen ist insofern die Doppelausrichtung, welche die Spannweite des Menschlichen zwischen Körper und Geist, Sinn und Nichtsinn ernst nimmt und nach beiden Seiten akzentuiert. Sie ist darin Ansätzen wie etwa der Phänomenologie Merleau-Pontys verwandt, die exemplarisch die zweifache Abwehr des Intellektualismus und des Materialismus austrägt. Wenn von einer Herausforderung der Psychoanalyse für die Philosophie zu sprechen ist, so hat dies in meinen Augen in dieser doppelten Ausrichtung zu gelten, worin sie sowohl für die Grenzen des Sinns wie für dessen Unhintergebarkeit steht.

*

Erstpublikation in: Vom Sinn des Sinnlosen. Die Herausforderung der Psychoanalyse für die Philosophie, in: Wolfram Mauser / Joachim Pfeiffer (Hg.), *Freuds Aktualität* (Freiburger literaturpsychologische Gespräche. Jahrbuch für Literatur und Psychoanalyse, Band 26), Würzburg: Königshausen und Neumann 2006, S. 85-96. Wiederveröffentlicht mit freundlicher Genehmigung des Verlages.