

Die Signifikanz der "wilden Wesen". Zur Interpretation des Wolfsmanns bei Merleau-Ponty und Richir

Philip Flock

Bergische Universität Wuppertal

1989 veröffentlichte Marc Richir in den *cahiers de philosophie* die Analyse einer Arbeitsnotiz aus Merleau-Pontys Spätwerk, die das Problem der Deckerinnerung bei Freud thematisiert.¹ Die sogenannte „Gruschaszene“ – des wohl prominentesten Beispiels einer Deckerinnerung, so wie sie in der Fallstudie des Wolfsmannes erläutert wird – bietet Richir zunächst die Gelegenheit den phänomenologischen Status des Lacan'schen Signifikanten zu explizieren, um sich in einem zweiten Schritt der phänomenologischen Prüfung dessen zu widmen, was Merleau-Ponty als „Strahlen der Zeit und der Welt“² der Freud'schen Konzeption entgegenstellt. Wie Richir Merleau-Pontys Philosophie eines nicht-reduzierbaren Abstandes zwischen symbolischer und phänomenologischer Ordnung, zwischen Wesenheit und Faktizität, weiterzuführen und phänomenologisch auszuarbeiten versucht, lässt sich anhand dieses psychoanalytischen Problems konkret beschreiben. Dabei ist hier jedoch die Psychoanalyse keineswegs nur ein phänomenologischer „Steinbruch der Erfahrung“. Für eine zeitgemäße Phänomenologie, die mit der Passivität, der Anonymität, der Fremdheit oder dem Abstand ernst macht, ist das Unbewusste des Symbolischen und des Phänomenologischen das eigentliche *Scharnier* für die komplexen Transpositionen zwischen diesen Ordnungen.

Der Bezug zur Philosophie des Fleisches in dieser älteren Arbeit Richirs, soll mithilfe des Gedankens eines *diakritischen Systems*, so wie ihn Merleau-Ponty formuliert hat, in eine Phänomenologie der Sinnbildung übersetzt werden, die dem späten Richir, der sich von der Idee des „Fleisches“ abwendet, gerecht wird. Im diakritischen Sinne muss der nicht-reduzierbare Abstand als eine Art „ontologischer Diplopie“ gedacht werden, in der erst die „monokularen“ Perspektiven zusammengenommen die Tiefe jenes Feldes ergeben. Zuletzt möchte ich vorschlagen den Lacan'schen Begriff der „Signifikanz“ dazu zu verwenden, die gleichsam schöpferische wie pathologische Wirkkraft, die in diesem Abstand gründet, zu erhellen.

¹ Richir, Merleau-Ponty: *Un tout nouveau rapport à la psychanalyse*, Les Cahiers de Philosophie, n° 7, 1989, S. 155-187; engl. Teilübersetzung: „The phenomenological Status of the Lacanian Signifier“, übers. v. Russell Grigg, Analysis n° 1, Melbourne – 1989, S. 150 – 164.

² Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986, S. 303.

Merleau-Pontys Befragung der Freud'schen Konzeption beginnt, nach Richir, mit „einer Einklammerung oder radikalen *epoché* der Begriffe klassischer Psychologie, mit denen Freud mehr oder weniger operierte“³ – gemeint ist die klassische Lehre der Assoziation, deren vermeintlich autonome Kraft Merleau-Ponty bereits in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* in Frage stellte.⁴ Kritisiert wird die Vorstellung, dass die assoziative Kraft nur von der Kontiguität wohldefinierter Inhalte ausgehe. Vielmehr ist es der Mangel an Kontiguität, die Unbestimmtheit des symbolischen und phänomenologischen Feldes, welche die Inhalte auf eigentümliche Weise zusammenstellt. Eine Art der Konfiguration, so wie sie die Bilder unserer Träume dirigiert, als Zeugen von einem unendlichen und unbestimmten Feld, das in seiner Komplexität dem Bewusstsein und der Logik zuwiderläuft – so sehr, dass sich ein Subjekt auf der Suche nach Identität hier in seiner eigenen „Intrige“⁵ verfangen kann. Der philosophische Einsatz dieser Untersuchung ist, wie Merleau-Ponty in jener Arbeitsnotiz vom März 1960 bemerkt, zu verstehen, was sich „*im unkonventionellen Denken abspielt*“⁶.

I. Die Gruszaszene bei Freud

Leider fehlt die Zeit, um eine Kritik des für die Analyse des Wolfsmanns so zentralen Begriffs der Urszene zu formulieren. Nichtsdestotrotz können wir – wie die umfassende Rezeption beweist – dieser Fallbeschreibung die wichtigsten Strukturen der analytischen Erfahrung entnehmen. Und, was die Urszene angeht, so ist hier Freud einer Intuition gefolgt, deren Struktur tatsächlich zentral für das Subjekt des Unbewussten ist, und das umso klarer zum Vorschein kommt, wenn man sie erst einmal von der Fundierung im Ödipuskomplex loslöst: die Bedeutung der Kastration.

In aller Kürze werde ich nun diejenigen Eckpunkte der Fallstudie abschreiten, die nötig sind, um die Gruszaszene zu verstehen.

Sergei Pankejeff, ein russischer Aristokrat, beginnt, nachdem er einige führende Psychiater konsultiert hatte – darunter so berühmte Namen wie Emil Kraepelin –, im Alter von 18 Jahren seine Analyse bei Freud. Neben einer erst später auftretenden Zwangsneurose religiösen Inhalts, ist es eine Tierphobie aus frühester Kindheit, die Freud ins Zentrum seines Berichts stellt. Die Eltern, von seelischen und körperlichen Erkrankungen geplagt, sind weitestgehend

³ Richir 1989, 160; 152.

⁴ Siehe Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1965, S. 37f.

⁵ Richir 1989, 164; 156.

⁶ Merleau-Ponty 1986, 303.

abwesend, weshalb er – für aristokratische Kreise seiner Zeit nicht unüblich – eine innige Beziehung zu seiner Kinderfrau unterhält. Dagegen ist das Verhältnis zu seiner älteren Schwester von Spannungen geprägt, weil dieses lebendige, intelligente und auch enthemmte Mädchen ihren kleinen Bruder wiederholt zum Objekt ihrer sexuellen und sadistischen Spiele macht. Sie ist die erste, die die Tierphobie erkennt, und diese dafür gebraucht, den Jungen zu quälen, indem sie ihm das Märchenbuch vom *Wolf und den sieben Geißlein* vorhält, auf dessen Einband ein aufrecht stehender Wolf zu sehen ist, woraufhin der Junge schreiend davonrennt, getrieben von der Angst von diesem gefressen zu werden. Kurz vor seinem 4. Geburtstag träumt er dann jenen berühmten Traum, in dem sich nächtens das Fenster öffnet und ihn aus einem Baum heraus ein halbes Dutzend weiße Wölfe regungslos anstarren. Die Elemente dieses Traums werden Freud zur Konstruktion jener Urszene führen, in der der Wolfsmann im Alter von 1 ½ Jahren einem elterlichen Koitus *a tergo* beigewohnt haben soll.

Die Klammer um dieses Kernstück der Analyse bildet allerdings eine andere Szene, deren erste Einfälle früh in der Therapie auftauchen und erst gegen Ende ihre Lösung preisgeben. Der Wolfsmann erinnert sich daran, als Kind einem Schmetterling mit gelb gestreiften Flügeln nachgejagt zu haben, der jedoch, als dieser sich setzte, ihm eine schreckliche Angst eingejagt hatte und er schreiend davonlief. Zudem musste er seine Erinnerung dahingehend korrigieren, als dass es wohl vor der Kinderfrau ein weiteres Kindermädchen gegeben haben müsse. Bei der Anstrengung ihren Namen ins Gedächtnis zu rufen, fällt ihm jener Lagerraum auf dem elterlichen Gut ein, in dem stets eine besonders köstliche Birnensorte aufbewahrt wurde. Auch diese Birne war gelb gestreift und trug in der russischen Muttersprache den Namen „Gruscha“ – der Name des Kindermädchens. Diese Reihe, Schmetterling – gelbe Streifen – Birne – Gruscha – Kindermädchen, bezeichnet Freud nun als „Deckerinnerung“⁷. Dieses Material fördert eine weitere Erinnerung zutage, in der der Junge die Gruscha auf allen Vieren beim „Aufwaschen des Bodens“ erblickte und, hinter ihr stehend, auf denselben urinierte. Wonach diese, wohl in aller Gelassenheit und Güte zwar, dieses Verhalten dennoch sanktionierend, eine „scherzhafte“⁸ Kastrationsdrohung ausgesprochen haben muss. Die Verknüpfung mit der Kastration wird durch den Bericht über einen weiteren Traum, der während der Analyse auftrat, bestätigt: „Ich habe geträumt, *ein Mann reißt einer Espe die*

⁷ Freud, Studienausgabe, Band VIII, Frankfurt a.M. 1969, S. 203.

⁸ Ebd., 205.

*Flügel aus.*⁹ Der Wolfsmann – inzwischen ein eifriger Schüler der analytischen Technik seines Arztes (was übrigens eine Art des Widerstandes bedeutet) – will auf die Tatsache hinaus, dass dieses Insekt ebenfalls gelb gestreift ist und jenen „phallischen“ Stachel besitzt, und merkt nicht, dass der den Namen des Tieres, „Wespe“, um seinen Anfangsbuchstaben verstümmelt hat. Darauf hingewiesen, fällt ihm unmittelbar auf, dass es sich bei „Espe“ um die Initialen seines Namens handelt: „S. P.“ für Sergej Pankejeff. So viel zur Rekonstruktion der für uns entscheidenden Elemente der Fallstudie Freuds.

II. Zum phänomenologischen Status des Signifikanten

Der Schmetterling in der Deckerinnerung fungiert hier als das, was Lacan einen *Signifikanten* nennt. D. h. ein Bezeichnendes ohne ein Signifikat, das es bezeichnen würde. Zwar ist der „Schmetterling“ ein wohldefiniertes linguistisches Zeichen, doch ist dies nicht die Dimension, in der der Signifikant seine eigentliche Wirkung entfaltet, denn gemäß der Lacan'schen Definition *repräsentiert der Signifikant das Subjekt für einen anderen Signifikanten*.¹⁰ Es ist die Dimension des Subjekts und seiner Wahrheit, in der der Schmetterling zunächst keinen Wert annehmen, sich mit keinem Netz von Bedeutungen verbinden will. Er scheint „autonom“ zu sein – oder sprechen wir besser, um dem Unbewussten keinen „Denker“ im Hintergrund zu unterstellen¹¹, mit Richir davon, dass der Signifikant „opak“¹² ist. Aus der Sicht des Subjekts, an das, vom Signifikanten her, die Frage nach seiner Wahrheit ergeht; die Frage, was dieses kontingente und singuläre Auftauchen der Angst über ihn verraten soll, bleibt der Schmetterling (über lange Strecken der Analyse des Wolfsmannes) ohne bedeutungsvollen Kontext. Er kann nicht recht „gedacht“ werden, wenn wir darunter verstehen wollen, dass er mit seinem „Wert“ in der Kette der sprachlichen Zeichen Platz nimmt, und so seine Funktion des Bezeichnens, der Signifikation (*signification*), erfüllt. Vielmehr ist die Wirkung des Signifikanten, die Lacan als „Signifikanz“ (*signifiance*) bezeichnet, ein „Be-deuten“ im aktiven (transitiven) Sinne. Er schafft eben durch das Ausbleiben einer Bedeutung jene „Aushöhlung“ des Sinns, jene Frage nach der Wahrheit, die das Subjekt *als* Subjekt anruft. Aber dieser Anruf ist bei Lacan im Sinne Heideggers „ekstatisch“. Es konstituiert sich in diesem Moment durch eine Seinsfrage, an deren Position das

⁹ Ebd., 207.

¹⁰ Lacan, *Ecrits*, Paris 1966, S. 840/ *Schriften II*, Weinheim 1986, S. 219.

¹¹ Merleau-Ponty 1986, 304.

¹² Richir, 1989, 152.

Subjekt sich gerade nicht befindet, und macht – wie Freud es ausdrückte – Bekanntschaft mit jenem „inneren Ausland“¹³, dem Unbewussten.

Wie kommt es aber zu dieser ek-statischen Position, an der die Seinsfrage das Subjekt an einen Ort führt, an dem es gerade nicht ist? Einfacher gefragt: Warum löst der Schmetterling solch eine Angst aus? Eine Angst, die es in der tatsächlichen Szene mit Gruscha *nicht* gegeben hat.

Um die Kastrationsangst in ihrer strukturierenden Macht zu begreifen, müssen wir ihre symbolische Dimension verstehen. Ob die Drohung selbst real oder bloß phantasiert ist, spielt dabei eine untergeordnete Rolle. Dagegen ist das, was die Kastration symbolisiert, etwas, das das Subjekt *radikal* in seiner Identität bedroht. Wenn wir davon ausgehen, dass sich die Identität des Subjekts im Symbolischen einschreibt, und dass in dieser Ordnung das Gesetz der Differenz gilt, dann ist die Ur-Opposition Mann-Frau nicht nur ein Gegenstand der Erkenntnis, sondern ein *symbolon* im griechischen, ursprünglichen Sinne: die Eintrittskarte zur Gemeinschaft – zum symbolischen Universum selbst.¹⁴ Diese geschlechtliche Differenz ist jedoch keine einfache. Zum einen ist ihr Scharnier der *Phallus* – ein Signifikant, für den es nach Lacan keine Opposition gibt; zum anderen sind die Positionen „Mann“ oder „Frau“ aufgrund eines konstitutiven Mangels im Symbolischen niemals auszufüllen – niemals eindeutig. Damit würde zum Umkreis des Kastrationskomplexes all das gehören, was für das Subjekt ein Ringen um seine symbolische Identität bedeutet.

Am unbewussten Material des Wolfsmannes (Ur-Phantasma – Traum von den Wölfen – Gruschaszene) zeichnet sich eine bestimmte *Fixierung* ab. Wir sehen, wie sich in den konkreten Inhalten, etwas verfestigt, das Richir die „*allgemeinen Positionen*“¹⁵ nennt: „der Mann“ als aufrecht, „die Frau“ als kniend, auf allen Vieren. Diese allgemeinen Positionen verdichten sich in der Stellung des *a tergo* der Urszene, und machen die sexuelle Fixierung des Wolfsmannes aus: d. h. Frauen zu begehren, aber nur begehren zu können als Frauen im Allgemeinen – in einer allgemeinen Position. Aber – und dies zeigt die eigentliche Dezentrierung des Subjekts – an diesem Ort seines Begehrens, wo die Geschlechter in ihrer für

¹³ Freud, Studienausgabe, Band I, Frankfurt a.M. 1969, S. 496.

¹⁴ Eine erste ausführliche Behandlung dieses Zusammenhangs von Geschlechterdifferenz und symbolischem Register ist in jenem Inauguraltext zum Signifikanten zu finden, der den Titel „Das Drängen des Buchstabens im Unbewussten oder die Vernunft seit Freud“ (Lacan, Schriften II, Weinheim 1986) trägt.

¹⁵ Richir 1989, 162; 154.

es wesentlichen Position generalisiert sind, öffnet sich *zugleich* der Abgrund der Kastration. Jene verdrängten Inhalte, die auf das Hinausfallen aus der symbolischen Ordnung verweisen. Dieser Abgrund spiegelt sich auch im Versprecher von der „Espe“ wieder. Die Verstümmelung der Wespe im manifesten Trauminhalt transponiert sich im sprachlichen Register in die Verstümmelung des Namens, mit dessen Seinsmangel (*manque à être*)¹⁶ oder –rest sich der Wolfsmann identifiziert: sie ist homonym mit seinen Initialen „S. P.“: seiner anonymen, asexuellen – d. h. kastrierten – Identität.¹⁷

Der Ort seines Begehrens ist also ek-statisch, und dieses Begehren treibt, auf jenen Mangel insistierend, die Fixierung voran. Diese allgemeinen Positionen sind ein wahres „Emblem“ der symbolischen Ordnung, das aber in sich keine Bedeutung hat, und welches das Subjekt nicht aufschließen, nicht erschließen kann. Dieser Signifikant besitzt keinen Horizont symbolischer Bedeutungen. Wenn er überhaupt einen Sinn hat, so ist er, wie Merleau-Ponty bemerkt, ein „ominöser Sinn“¹⁸ – ein „böses Omen“, das davon kündigt, dass der Wolfsmann an einem Ort begehrt, wo ihn sein Begehren mit dem symbolischen Tod bedroht.

Was hat es nun aber mit der „Besonderheit der *zeitlichen* Relation zwischen der Deckerinnerung und dem durch sie gedeckten Inhalt“ auf sich, von der Freud in der *Psychopathologie des Alltagslebens* spricht?¹⁹ Das Eigentümliche ist doch, dass die genussvolle Verführungsszene mit Gruscha *vor* dem Angsttraum mit den Wölfen stattfindet, und doch in der Deckerinnerung des Schmetterlings von Angst besetzt ist. Das Gesetz, das diese Verschiebung ermöglicht, ist das der *Nachträglichkeit*.²⁰ Die Kastrationsangst konstituiert sich rückläufig: im Nachhinein erscheinen frühere Inhalte im Lichte der Kastrationsdrohung. Folglich gibt es nicht nur symbolische Stiftungen, sondern auch solche Stiftungen, die re-codifiziert werden. Die Gruschaszene, *als* Signifikant der Kastration, wurde – im Husserl’schen Sinne – niemals *erlebt*. Es gibt im Bewusstseinsstrom des Wolfsmannes keine Erinnerung einer „abgründigen“ Gruscha. In keiner Gegenwart des Bewusstseins hat sich dieser Sinn gestiftet. Der Signifikant hatte keine Zeit und keinen Raum, um sich zu elaborieren, um sich in einem Horizont der Signifikate einzuweben. In diesem Sinne ist das Subjekt dezentriert. Es handelt sich hier, wie Richir mit einem von Lacan geliehenen Term

¹⁶ Richir 1989, 165; 157.

¹⁷ Richir 1989, 165; 157.

¹⁸ Merleau-Ponty 1986, 304.

¹⁹ Freud, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, Frankfurt a.M. 1964, S. 44.

²⁰ Freud, *Studienausgabe*, Band VIII, Frankfurt a.M. 1969, S. 158.

sagt, um „verfehlte Begegnungen“²¹, um Sinnstiftungen, die nie stattgefunden haben, und die vom „Ich“ auch nicht „erinnert“ werden können. „Erkennen“ kann hier nur bedeuten: Einsicht in den (traumatischen) Widerfahrnischarakter in Bezug auf das eigene Selbst.

Mit Richir lassen sich zusammenfassend drei Funktionen angeben, die den phänomenologischen Status des Lacan'schen Signifikanten ausweisen:

1. Der Signifikant ist „nomadisch“²². Er kann die Wahrheit des Subjekts rückwirkend konstituieren, indem er – nicht den Gesetzen des Bewusstseinsstroms verpflichtet – Inhalte re-codiert. Dies kann er, weil seine Stiftungen
2. niemals Gegenwart waren; d. h. weder Zeit noch Raum hatten, bewusst zu werden. Sie sind paradoxerweise Stiftungen, die niemals gestiftet wurden. Die Begegnung mit ihnen ist stets verfehlt, und sie bilden jene Intrige, zu der das Subjekt keinen Schlüssel besitzt, weil sie
3. keinen Horizont symbolischer Bedeutung haben. Sie sind ohne Signifikat, ohne ein Netz von Antizipationen und Erfüllungen, in dem sich der Sinn oder das Ich bewusst situieren könnten. Derart erblindet und gleichzeitig von der Signifikanz (der signifikanten Wirkung) angezogen, erzeugt dies jenen zeitlosen Wiederholungsautomatismus, der zuletzt – wie im Fall des Wolfsmannes – pathologisch wird.

Aber diese „Einkapselung“ des Sinns, diese selbstgesättigte Opazität und ihre nomadische Beweglichkeit, lassen sich – und das ist der phänomenologische Einsatz, um den es Merleau-Ponty und Richir geht – nicht gänzlich auf die Gesetze der symbolischen Ordnung reduzieren.

III. Das phänomenologische Unbewusste

Diese Verknüpfungen, die nicht den Gesetzen der klassischen Assoziationslehre folgen, lassen sich aber ebenso wenig als abstrakte, linguistische Funktionen beschreiben. Sie sind vielmehr konkret, d. h. im phänomenologischen Sinne „leiblich“. Oder, wie es Richir ausdrückt: „Die Signifikanten als symbolische und umherwandernde Zysten *investieren*, d. h. sind verleiblicht, in weltlichen Wesen...“²³

²¹ Lacan, Seminar XI: Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse (1964), übers. v. Norbert Haas, Freiburg 1978, S. 61.

²² Richir 1989, 165; 156.

²³ Richir, 1989, 166; 158.

Das, was hier die Funktion der Freud'schen Besetzung erfüllt (die „Investition“), und phänomenologisch mit einer „symbolischen Markierung“ korreliert, entstammt einem vor-prädikativen Sein; einer Dimension, in der die „Assoziationen“ sich vielmehr radial konfigurieren, und die nach einem „neuen Stil der Eidetik“²⁴ verlangt; einer Wesenslehre, die sich nicht teleologisch darauf ausrichtet, Unbestimmtheiten zu stabilisieren, sondern gerade mit ihnen „arbeitet“²⁵ und *positiv* anknüpft an jene „Vagheiten“, die am Rande des Husserl'schen Denkens immer schon aufschimmern. In der Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse wird Merleau-Pontys Konzeption von den „Strahlen der Zeit und der Welt“ allererst verständlich als vor-prädikative Matrices, die trotz aller Unbestimmtheit, Transzendenz und Unsichtbarkeit, konkret und leiblich sind. So bilden die Elemente der Gruschaszene ein „Seinsblatt“ – einen Weltstrahl, der „sich *nicht* für eine Analyse Noema-Noesis [eignet]“²⁶.

Wollen wir diese emblematischen Redewendungen konkretisieren, so ist es zunächst nicht überflüssig zu erwähnen, dass der Term „gelbe Steifen“, als Element der Deckerinnerung, leicht in die Irre führen kann. Wenn man den Hinweisen des Freud'schen Textes nachgeht, zeigt sich, dass es sich bei dem Schmetterling um einen Schwalbenschwanz, bei der als „Gruscha“ bezeichneten Frucht um ein sogenanntes „Gelbes Birnchen“ handelt. Bei beiden wird man nach gelben „Streifen“ vergeblich suchen. Vielmehr zeigt sich auf den Flügeln des Schwalbenschwanzes eine gelb-schwarze Maserung, ähnlich einem Spitzenmuster, wohingegen die Birne – im Übergang von der unreifen zur reifen Frucht – zeitweise eine grün-gelb geflammte Oberfläche aufweist. Die Bezeichnung dieser Eigenschaften als „gelb gestreift“ könnte nun insofern irreführend sein, als dass der Eindruck entstünde, wir hätten es hier mit einem geometrisch abstrakten Muster zu tun, das sich leicht eidetisch fassen ließe – das, anders gesagt, in der symbolischen Ordnung einen unmittelbar re-identifizierbaren Ort hätte. Stattdessen sind solche spitzenartigen oder geflammten Maserungen nur schwer, wenn nicht gar unmöglich, begrifflich fassbar – diesseits der Bestimmbarkeit. Merleau-Ponty spricht deshalb vielmehr von einem „gewisse[n] Spiel [...] innerhalb des farbigen Feldes“²⁷. So wie das Spitzenmuster gerade durch seine Löcher, durch den Mangel an Gewebe, seine

²⁴ Ebd.

²⁵ Richir, *Über die phänomenologische Revolution einige Skizzen*, in: Phänomenologie der Sinnereignisse, Gondek, Klass, Tengelyi, München 2011, S. 70.

²⁶ Merleau-Ponty 1986, 305.

²⁷ Merleau-Ponty 1986, 304.

spezifische Form erhält, so gilt von diesen *Wesen im wilden Zustand*, dass ihr Mangel an Bestimmung, ihre vor-prädikative Konkretheit, jenes „Spiel“ in Gang setzen, die jene Wesen opak erscheinen lassen, und sie dem Griff des Bewusstseins entziehen. In ihrer Konkretheit und Leibhaftigkeit scheinen diese Wesen aus demselben *Fleisch*.

Dieser Kernbegriff der Intra-Ontologie Merleau-Pontys, das „Fleisch“, ist ein schillernder Begriff. Der Spaltung von Subjekt und Objekt vorausgehend, ist es dasjenige Element, das die von Merleau-Ponty in unendlicher Auffächerung beschriebene *Reversibilität* ermöglicht. Wahrnehmender und Wahrgenommenes, Sehender und Sichtbares, Ich und Anderer, Welt und Sprache; all dies sind Einheiten, die, wie beim Chiasmus der sich berührenden Hände, in Differenz ineinander umschlagen können – jede Seite ist nur um den Preis der Entfremdung der anderen zu haben. Diese Einheit ist also prinzipiell asymmetrisch und dezentriert. Das Fleisch wäre ein Emblem für dieses „Zwischen“, das dem reflexiven Bewusstsein schon entgeht. Als vor-reflexiver und leiblicher Wahrnehmungsglaube ist das Fleisch nur als *Latenz* oder *Möglichkeit* zu denken, als elementarer Schoß der Erfahrungsmöglichkeiten. Diese sind aus demselben Sein, aber auf eine spiegelnde Weise: einerseits durch Konkretheiten im Sichtbaren, wie die gelb gestreiften Muster; andererseits durch Unsichtbares, wie das des Sprachlichen, vermittelt dessen der Name Gruscha auf jenem Strahl aufliegt. Denn noch bevor diese Wesen in der Ordnung der Signifikanten transformiert werden, sind sie sprachliche Wesen, die durch die „inkarnierende Kraft der Sprache“²⁸ mit den weltlichen Wesen kommunizieren. Denn für Merleau-Ponty ist das sprachliche Lautbild, gemäß der Linguistik, arbiträr, aber dadurch gerade nicht losgelöst von seiner Referenz. Gerade die Idealität der sprachlichen Ordnung lässt diese *autochthon* erscheinen. Aber genau in dieser Eigenschaft spiegelt sich das Autochthone der Welt wieder²⁹. Die Bedeutungsstruktur der Sprache reflektiert die Bedeutungsstruktur der Welt: das Sichtbar-Werden. – Diese Verflechtung hat Richir im Blick, wenn er in Bezug auf die Analyse der Gruschaszene von der „*fleischlichen Tiefe der Assoziation*“³⁰ spricht. Später wird er allerdings die Philosophie des Fleisches kritisieren als eine „universelle Ausbreitung“, die in eine Metaphysik mündet, „gewiss eine phänomenologisch inspirierte Metaphysik, aber keine Phänomenologie“³¹.

²⁸ Merleau-Ponty 1986, 304.

²⁹ Merleau-Ponty spricht auch von *Aseität* (Aus-sich-Sein); siehe Merleau-Ponty 1986, 173 Fußnote.

³⁰ Richir, 1989, 168; 159.

³¹ Richir, *Phénoménologie en esquisses – nouvelles Fondations*, Krisis - Grenoble 2000, S. 531.

László Tengelyi schlägt in *Erfahrung und Ausdruck* vor, diese phänomenologische Kluft nicht metaphysisch zu überbrücken, sondern offenzuhalten, wozu er sich eines anderen Terms Merleau-Pontys bedient, des *Diakritischen*. In einem diakritischen System bestünde die *Zusammengehörigkeit* gerade im Kontrast, in einer Differenz, einem Zusammenhang der Nicht-Koinzidenzen.³² Diese Abstände und Abweichungen sind zuletzt jene der Bedeutung und des wilden Sinns. Die Forderung Merleau-Pontys nach „Wiederherstellung des wilden Sinns“³³ wäre jedoch nicht als Ableitungsverhältnis des Logischen aus dem wilden Sinn zu verstehen, sondern als Ausarbeitung jenes Kontrastwerts, als Sinn-Klärung eines nicht-homogenen Feldes von Differenzen, von Abweichungen und Überschreitungen, das gerade darin seine Kohärenz und Einheit findet. László Tengelyi sieht eine solche „diakritische Phänomenologie“ in Richirs Unterscheidung von Sinnbildung und Sinnstiftung realisiert.

Mit Blick auf unsere Fragestellung hebt sich, wie wir sahen, als erster diakritischer Zusammenhang die *Assoziation* im psychologischen Sinne von der *Überbestimmung* durch das (Freud'sche wie Lacan'sche) Unbewusste ab. Darüber hinaus deutet sich jenseits dieser Zusammengehörigkeit ein weiterer Abstand an, der auf eine andere Art der Konfigurierung hinweist, und die Merleau-Ponty als „unkonventionelles Denken“ zu ergründen sucht. Wenn wir ihm allerdings nicht in eine Philosophie des Fleisches folgen, sondern am diakritischen Wert der Abweichungen festhalten wollen, müssen wir in einem letzten Schritt diakritisch beschreiben, was Richir 1989 noch die „fleischliche Tiefe der Assoziation“ nannte.

Zunächst finden wir im Text den Sinn dieses Ausdrucks durch jene Differenz begründet, die „es ermöglicht, dass eine Assoziation ‚frei‘ (jedoch nicht arbiträr) erscheint“³⁴. Es hebt sich also ein Bereich von *Sinnmöglichkeiten* von den Möglichkeiten symbolischer Markierung ab. Diesen Überschuss an Möglichkeiten kennzeichnend, spricht Richir in Abgrenzung zur Überbestimmung von *Überbestimmbarkeit*.³⁵ Ihr gegenüber ist die Überbestimmung nur die nachträgliche Analyse bereits markierter, d. h. gestifteter, Wesen. Die wilden Wesen hingegen zeichnen sich durch radikale Abweichungen und Distanzen (Transpossibilitäten) sowie ein radikales Überschreiten oder Übergreifen dieser Möglichkeiten (Transpassibilität) aus. Und

³² Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck*, Dordrecht 2007, S. 20.

³³ Merleau-Ponty 1986, 203.

³⁴ Richir, 1989, 168; 159.

³⁵ Richir, *Das Abenteuer der Sinnbildung*, übers. v. Jürgen Trinks, Wien 2000, S. 137.

weil diese „Sinnvermöglichkeiten“ als eine Beziehung von „Noema zu Noema“ (Merleau-Ponty)³⁶, oder von „Sinn zu Sinn“ (Richir)³⁷, der Zeit des Bewusstseins entgehen, befinden wir uns in dem, was Richir das *phänomenologische Unbewusste* nennt. Es ist die Dimension der Transpassibilität, in der der Sinn sich an seiner eigenen Elle misst, in der frei und doch nicht arbiträr Sinn in Sinn überführt wird. Eine Dimension, wie Richir bemerkt, „die sich der Psychoanalyse als solcher nicht zeigt, von der sie jedoch unablässig Gebrauch macht“³⁸. Eine phänomenologische These, die sich übrigens mit der Sicht Lacans deckt, wenn dieser in Hinblick auf die Spätphilosophie Merleau-Pontys bemerkt, „daß auch ich [Lacan], natürlich, eine Ontologie habe –warum nicht! [...] Mit Sicherheit aber erhebt, was ich in meinem Diskurs nachzuzeichnen versuche [...] nicht den Anspruch, *das ganze Feld der Erfahrung* abzudecken. [...] Die Spaltung, die wir meinen, ist nicht jene Distanz, die von der Tatsache herrührt...“³⁹ Wie von Felix Duportail festgestellt wurde, lässt sich diese Differenz anhand verschiedener topologischer Modelle festhalten: während Merleau-Ponty eine Topologie der Reversibilität, Einrollung, Falte oder des Wirbels im Blick hat, verfolgt Lacan dagegen eine Topologie des Schnittes.⁴⁰

Es dürfte nun jedoch klar geworden sein, dass es hier im Sinne einer diakritischen Phänomenologie nicht um eine Ableitung des symbolischen Unbewussten aus dem phänomenologischen Unbewussten gehen kann, sondern um einen kontrastiven Wert, durch den sie zusammengehören.

Der Begriff der „Signifikanz“, so wie ihn Lacan geprägt hat, bietet sich an, diese Zusammengehörigkeit in Nicht-Koinzidenz zu markieren. Dabei soll dieser Begriff den Unterschied zwischen Signifikation, dem bedeutungsverleihenden Akt, und eben jener Signifikanz, dem Bedeutungseffekt des Signifikanten, deutlich machen; also das, was bei der Substitution eines Terms durch einen anderen, wie es in der Figur der Metapher geschieht, jenes „Schöpferische“ ausmacht. Eine Verschiebung, die nichts bedeutet, aber *von* Bedeutung ist, die im transitiven Sinne „be-deutet“;⁴¹ eben wie die Angst vor dem Schmetterling dem Wolfsmann nichts bedeutet, so sehr er auch darüber nachdenkt in der Zeit des Bewusstseins,

³⁶ Merleau-Ponty 1986, 308.

³⁷ Richir 2000, 120.

³⁸ Richir, 1989, 168; 160.

³⁹ Lacan, Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse, S. 78f. (Herv. v. P.F.)

⁴⁰ Duportail, Les institutions du monde de la vie, Reihe KRISIS, Grenoble 2008, S. 88f.

⁴¹ Siehe Lacan 1986, S. 34ff., Abschnitt II. Der Buchstabe im Unbewussten.

die laut Richir „die Zeit der Operation der Signifikation ist“. Die aber trotzdem eine Signifikanz hat und dem Subjekt die Frage nach seiner Identität deutet – denn nach Lacan deutet nicht erst der Analytiker, sondern bereits das Symptom.

Merleau-Ponty sagt auf Lacan referierend: „Auch das Sehen und das Denken sind ‚strukturiert wie eine Sprache‘, und beide sind Artikulation vor Auftreten des Wortes...“⁴². Diese Artikulationen, die be-deuten, noch bevor sie sich in linguistischen Zeichen sedimentieren, machen auch jenen Bedeutungseffekt zwischen den wilden Wesen aus, deren radikale Sinnvermöglichkeiten sich aus der Tiefe der phänomenologischen Masse speisen, sich konkretisieren und verleiblichen. Das Insistieren dieser wilden Artikulationen ist ein Sinnereignis, das dem Subjekt widerfährt, demgegenüber es sich im Dativ wiederfindet, und dass uns sogar in den Abgrund der Pathologie blicken lässt. Der Freud'sche Ausspruch „Wo Es war, soll Ich werden“ besteht nicht in einer Rache am Signifikanten, sondern, wie Hans-Dieter Gondek treffend formuliert: „Der Ursprung aller Identifikation für das Subjekt ist das reine Erleiden einer Vereinnahmung, die [...] von Lacan als Signifikanz beschrieben wird, die dem Subjekt sich aufdrängt, ohne (sich) ihm (als) ein Signifikat zu geben, die es darin überfordert und zum Abdanken in die Ohnmacht, aber auch zur Suche nach dem nicht angekommenen und doch wirkenden Signifikanten zwingt, der als solcher für das Subjekt Geheiß und Verheißung ist.“⁴³

Diese Verschränkung von „Geheiß und Verheißung“, die nicht darin aufgeht, in einem unkonventionellen Denken die bloß sprachlichen Wesen zu verbinden, sondern nur in der Kontrastierung zu den sie notwendig begleitenden weltlichen Wesen zu verstehen ist, ist von besonderer Bedeutung für eine diakritische Phänomenologie.

⁴² Merleau-Ponty 1986, 167.

⁴³ Gondek, Angst Einbildungskraft Sprache, München 1990, S. 165.