

**DER ANDERE IN MIR.
ZUR PHANTASMATISCHEN BILDUNG
DES SELBST IN DER TRAUERARBEIT
BEI DERRIDA**

TILL HELLER

Abstract

The article focuses on the phantasmatic constitution of the self in Derrida's deconstructive work of mourning. In contrast to Freud, Derrida does not merely analyse inner-psychic mourning processes that only occur after a concrete experience of loss which can be successfully processed. Rather, he explores the possibilities of an 'impossible mourning' that always-already begins before the actual loss of a desired object and never comes to a closure. Because the phantasmatic incorporation of the transcendent other both opens up and undermines the subject's self-relation in the work of mourning, it is assigned a quasi-transcendental status: *quasi*-transcendental insofar as the conditions of the possibility of being oneself simultaneously mark the conditions of the impossibility of having recourse to a self-present and self-identical subject. The aim is to work out the key role of Derrida's modification of transcendental imagination, whose syntheses are at work in the spectral images of the other that haunt us in a ghostly way. As an *image of the other within me* that gazes at or affects me in the imagination and thereby conditions my phantasmatic constitution as a split self, its internalised trace forms the inaccessible place of self-formation in the work of mourning.

Einleitung

Was also ist das Selbst? Was bedeutet es, ein Selbst zu sein und welche epistemologischen, ontologischen und ethischen Implikationen gehen mit dem Selbstsein-können des Subjekts einher? Kann das Selbst überhaupt allein aus sich heraus verstanden werden? Oder spricht sich in jedem Selbstverständnis bereits ein Mit-sein, ein mit Anderen geteiltes Weltverhältnis aus, das zur fundamentalen Selbstkonstitution des menschlichen Daseins gehört?

<https://doi.org/10.14712/24646504.2022.7>

Die Frage nach der *Selbtheit des Subjekts* samt ihren mannigfaltigen Konstitutionsbedingungen kann als eine Schlüsselfrage zeitgenössischer philosophischer Diskurse bezeichnet werden. Insbesondere in der Phänomenologie, aber auch in benachbarten Disziplinen – wie etwa der Anthropologie, der Philosophie des Geistes oder der Psychoanalyse – stellt das Problem der Selbstkonstitution des Subjekts eine anhaltende Herausforderung dar. Trotz der deutlichen Heterogenität dieser Ansätze lässt sich doch eine grundlegende Gemeinsamkeit ausmachen: die Infragestellung jenes selbstgenügsamen und weltlosen „Rumpfsubjekts“¹ (Heidegger), das der neuzeitlichen Präsenzmetaphysik als ein selbsttransparentes *fundamentum inconcussum* dienen sollte. Vielmehr – so die These – muss der dezidiert *relationalen Selbstbildung* oder *Selbstaffektion* eines responsiven Subjekts Rechnung getragen werden, das keinen in sich geschlossenen Selbstbezug zeitigt, sondern in seiner verbal verstandenen Existenz je schon in einem affektiven Bezug zur intersubjektiv geteilten Welt steht.² Wie insbesondere Emmanuel Levinas herausarbeiten konnte, handelt es sich dabei um ein *verwundbares Selbst*, dessen Konstitution durch die sinnliche Affektion des transzendenten Anderen bedingt und dessen Situation wesentlich durch ein traumatisches Besessen- sowie unbedingtes Verpflichtetsein charakterisiert ist.

Anders als Husserl und Heidegger geht der spätere Levinas daher nicht mehr von einem selbstpräsenten und selbsttransparenten Subjekt, sondern von der vorgängigen Passivität eines durch den ethischen Anspruch des Anderen immer schon zur Verantwortung gerufenen Selbst aus, das in dieser unabweislichen Inanspruchnahme durch den Anderen allererst individualisiert wird. Dieses affektive Betroffensein in der als Verwundbarkeit bestimmten Sinnlichkeit durch den Anderen, das zugleich ein ethisches Hörenmüssen auf den Ruf zur Verantwortung ist, macht nach Levinas die *Subjektivität des Subjekts* aus.³ Wenn die vorgängige Spur des Anderen also nicht erst ex post zu einem bereits vollständig konstituierten, selbstidentischen Subjekt hinzutritt, sondern die von ihr immer schon in Anspruch genommene Subjektivität in ihrer *Genese* selbst betrifft, dann eröffnet sie ein unermessliches Forschungsfeld, das Levinas treffend als ‚intrigue de l’Autre dans le Même‘ charakterisiert hat.

¹ Heidegger, Martin, „Vom Wesen des Grundes“, in von Hermann, F.-W. (Hrsg.): *Wegmarken*, Klostermann, GA 9, Frankfurt a. M. 2004, S. 138.

² Diese Einsicht findet sich in ähnlicher Weise bereits – wenn auch mit je anderer Akzentuierung – bei Zahavi (Zahavi, Dan, *Self-awareness and alterity. A phenomenological Investigation*, Northwestern University Press, Evanston 1999, S. 110ff.), Waldenfels (Waldenfels, Bernhard, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2016, S. 75ff.) und Staudigl (vgl. Staudigl, Michael, *Phänomenologie der Gewalt*, Springer, Dordrecht et al. 2015, S. 144).

³ Vgl. Levinas, Emmanuel, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Alber, Freiburg 1998, S. 120f.

Anliegen dieses Aufsatzes ist es, jene irreduzible ‚Verstrickung des Anderen im Selben‘⁴ im Rückgang auf Jacques Derridas dekonstruktive Texte zur sogenannten ‚unmöglichen Trauer‘ systematisch aufzuschlüsseln. Dabei soll deutlich werden, dass die *relationale Genese* des vom Anderen heimgesuchten Selbst, die sich als ursprüngliche Verwicklung von Identität und Differenz, An- und Abwesenheit, innen und außen, Bildlichkeit und Wirklichkeit vollzieht, weder auf eine reine *Autoaffektion* durch die Zeitlichkeit (Heidegger), noch auf eine bloße *Heteroaffektion* des Selbst durch den Anderen in der Sinnlichkeit (Levinas) reduziert werden kann.⁵ Vielmehr – so die hier verfolgte These – hat sie ihren Ort in einer auf die unvordenklichen Spuren des Anderen bezogenen *Trauerarbeit*, in der sich die anfängliche Spaltung des Selbst als Bedingung seiner Identitätsbildung sowie das Imaginäre als Konstituens des Realen erweist.

Eine zentrale Rolle kommt dabei Derridas Dekonstruktion der von Freud in dem gleichnamigen Werk getroffenen Unterscheidung zwischen *Trauer und Melancholie* (1917) zu, die im *ersten Teil* dieses Aufsatzes beleuchtet wird. Während der Trauernde den Verlust eines geliebten Objektes akzeptiert und dadurch verwindet, dass er die libidinöse Besetzung schrittweise von ihm abzieht, kann der Melancholiker das äußere Objekt selbst nicht loslassen und internalisiert es vielmehr, um es phantasmatisch in sich zu bewahren. Dadurch aber richten sich der unterdrückte Schmerz und die Wut angesichts des Verlustes des aufgegebenen Objekts – welches seinerseits im Ich wieder aufgerichtet wird, es anklagt und erniedrigt – gegen das es aufnehmende Subjekt selbst. Indem er den scheiternden Trauerprozess der Melancholie untersucht hat, konnte Freud so ein neues, paradigmatisches Modell für den Prozess jener Identifikationen freilegen, die ein begehrtes Objekt symbolisch internalisieren und dabei den Selbstbildungsprozess eines gastlichen Subjekts ausmachen, das vom Anderen verfolgt und bewohnt wird.

In seinen dekonstruktiven Trauertexten knüpft Derrida an diesen phantasmatischen Subjektivierungsprozess an, wobei er zugleich die konstitutive Unmöglichkeit unterstreicht, diesen erfolgreich zum Abschluss zu bringen. Wie schon Levinas geht Derrida dabei von einem ursprünglichen Verhaftetsein gegenüber der unfasslichen Spur der Anderen aus, die das traumatisch besessene Selbst nicht lässt, sondern dieses heimsucht und ihm eine unbedingte Verantwortung auferlegt.

Um dem Anderen die Treue zu halten, ohne seine irreduzible Andersheit zu verleugnen, müssen wir ihn Derrida zufolge als einen unzugänglichen ‚Fremdkörper‘ inkorporieren, der im Innern des Subjekts phantasmatisch bewahrt und

⁴ *Ibid.*, S. 69.

⁵ Vgl. Zahavi, *Self-awareness and alterity*, *op. cit.*, S. 132ff.

zugleich aus diesem ausgeschlossen wird. Diese anfängliche Einfaltung des Anderen ins Selbe, die das Selbst nur bildet, indem sie es aufspaltet und auf eine absolute Transzendenz hin öffnet, gilt es im *zweiten Teil* an Hand der metapsychologischen Figur der ‚Krypta‘ (Torok und Abraham) genauer aus(einander)zulegen. Wie deutlich werden soll, handelt es sich dabei um eine künstlich geschaffene ‚Enklave‘ des Anderen im Subjekt,⁶ von der her nicht nur jeder Selbst- und Weltbezug, sondern auch die verräumlichende Differenz(ierung) von Innen und Außen, Psyche und Soma allererst aufbricht. Zum prekären *Selbstbezug* gehört dann ein konstitutiver *Selbstentzug*, der jeder *Selbstpräsenz* die Spur einer irreduziblen *Absenz* einschreibt. Der unabschließbare Trauerprozess bringt so ein von und mit sich differierendes Selbst hervor, das sich selbst nicht durchsichtig ist und das nie ganz zu sich findet, sofern es auf den vorgängigen Anspruch des Anderen in seiner uneinholbaren Andersheit antwortet. Weil die Einverleibungsphantasien des Anderen die Bildung des Selbst in der Trauer nur *ermöglichen*, indem sie es zugleich *unmöglich machen*, auf ein ursprüngliches und selbiges, mit sich selbst vollkommen identisches Subjekt zurückzugehen, kommt ihnen ein ‚quasi-transzendentaler‘ Status zu.

Um verständlich zu machen, wie genau die phantasmatische Bildung des Selbst sich in der quasi-transzendentalen Trauer(arbeit) vollzieht, soll im *dritten Teil* schließlich auf Derridas Modifizierung der transzendentalen Einbildungskraft eingegangen werden. Statt in den Leistungen einer transzendentalen Subjektivität verrichten die ursprünglichen Synthesen der Einbildungskraft nach Derrida ihr Werk in den uns auf gespenstische Weise heimsuchenden Bildern des Anderen, die das Ich in der Phantasie affizieren und dabei seine phantasmatische Konstitution bedingen. Als ein anblickendes und seinsverleihendes *Bild des Anderen* in mir macht seine internalisierte Spur den unzugänglichen *Ort der Selbstbildung* in der Trauerarbeit aus. In der Trauer erschließt sich so der konstitutive *Schein einer produktiven Bildlichkeit*, der dem *Erscheinen der wahrnehmbaren Wirklichkeit* eingeschrieben bleibt.

1. Aporia – Die Trauerarbeit der Dekonstruktion

Derridas zahlreiche Trauertexte, die er für so unterschiedliche verstorbene Weggefährten wie etwa Foucault, Althusser, Levinas oder Blanchot geschrieben hat, stehen in der langen, über Heidegger und Schopenhauer bis hin zu Epikur und Platon

⁶ Vgl. Busch, Kathrin, „Enklaven im Selbst. Die Figur der Ent-Aneignung bei Derrida“, in Flatscher, Mathias und Loidolt, Sophie (Hrsg.), *Das Fremde im Selbst – das Andere im Selben: Transformationen der Phänomenologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2010, S. 176–188.

zurückreichenden Traditionslinie eines abendländischen Philosophierens, das sich als ‚Sterbenlernen‘, als eine denkerische ‚Einübung‘ oder ein sich-sorgendes ‚Vorlaufen in den Tod‘ versteht. Der Verweis auf die Tradition entspricht durchaus dem Selbstverständnis von Derridas Dekonstruktionen, die als philosophische *Interventionen* gegenüber dem unaufhebbar mehrdeutigen Erbe der Metaphysik selbst eine ambivalente Stellung einnehmen. Als Transposition von Heideggers Destruktion der abendländischen Metaphysik zielt die Dekonstruktion auf eine produktive Erschütterung tradierter Gegensätze ab, auf die sich die ‚logozentrische‘ Metaphysik der Präsenz stützt. Der ‚Text‘ der Metaphysik und ihrer Geschichte gibt sich dann als ein unendliches Verweisungsspiel differentieller Relationen zu lesen, die sich zu binär-hierarchischen Oppositionen verfestigt haben. *Andererseits* kann die Dekonstruktion die ebenso geschichtlich ererbten wie kritisch von ihr hinterfragten Begriffe nicht einfach zurückweisen, weil sie selbst keinen Standpunkt außerhalb des differentiellen Kontextes einnehmen kann, in den sie sich einträgt und der dadurch erst mit hervorgebracht wird.

In diesen nicht zu sättigenden (Kon-)Text schreiben sich auch Derridas Überlegungen zu Tod und Trauer ein. Als kontextuelle Anwendungen des dekonstruktiven Lektüreverfahrens, die sich an den unergründlichen Text des Anderen wenden, sprechen sie nicht lediglich *über* die Trauer oder den Anderen. Um seinen uneinholbaren Ansprüchen verantwortlich zu entsprechen, sprechen Derridas Lektüren die Trauer vielmehr performativ *selbst* aus, indem sie stets auch *zum* oder *mit* dem Anderen sprechen. Dabei legen sie jedes Mal Zeugnis für eine einzigartige, aber wesentlich endliche Freundschaft ab, die von Anfang an von der unheimlichen Vorahnung getrübt gewesen ist, dass einer der beiden Freunde den anderen überleben wird. Als ein solches Mitsein-zum-Tode, in dem wir primär *für* den Anderen sind, erweist sich die Freundschaft aber erst im Nachhinein als eine bereits von vornherein durch das Hereinstehen des Todes in das Leben versehrte Beziehung. Indem sie die Sterblichkeit des Einen vor dem Anderen bezeugt, hüllt die Freundschaft nach Derrida „einen jeden in die Trauer einer unerbittlichen zukünftigen Vergangenheit. Einer von uns beiden *wird* alleine zurückgeblieben sein, wir wußten es beide im voraus. Und immer schon.“⁷

Im Gegensatz zu Freud geht es Derrida folglich nicht bloß darum, innerpsychische Trauerprozesse zu analysieren, die erst *nach* einer konkreten und erfolgreich zu verarbeitenden Verlusterfahrung einsetzen. Vielmehr lotet er die Möglichkeiten einer *immer schon* vor dem tatsächlichen Verlust eines begehrten Objekts

⁷ Derrida, Jacques und Gadamer, Hans-Georg, *Der ununterbrochene Dialog*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2004, S. 14.

einsetzenden und niemals zum Abschluss kommenden, ‚unmöglichen Trauer‘ aus, in der die Selbstbeziehung des Subjekts durch die phantasmatische Internalisierung des Anderen sowohl allererst eröffnet, als auch unterwandert wird. Das Subjekt kann, so Derrida, „vor dieser *Möglichkeit* der Trauer, (...) die von Beginn an konstitutiv ist für jedes ‚In-uns‘, ‚In-mir‘; ‚Unter-uns oder Unter-sich-Sein, gar nicht erst in Erscheinung treten.“ Vielmehr bildet das Selbst sich im Subjektivierungsprozess einer auf die Sterblichkeit des Anderen bezogenen Trauer aus, deren Aporien es zerspalten – „und zwar sogar, bevor der Tod dem anderen *wirklich*, in der ‚Wirklichkeit‘, wie man sagt, widerfährt“.⁸

Obgleich Derrida den von Freud in *Trauer und Melancholie* (1915) eingeführten Terminus der Trauerarbeit mitunter als „wirr“ und „schrecklich“⁹ bezeichnet, macht er sich ihn in produktiver Weise zu eigen, um die anfängliche *Verwicklung des Anderen im Selben* zum Ausdruck zu bringen. Wie alle aus der Tradition übernommenen Begriffe erweist sich auch derjenige der Trauerarbeit als ein notwendiger, dabei aber im Sinne seiner Dekonstruktion stets zu problematisierender Begriff. Da die Trauerarbeit nach Derrida „so etwas, wie das ‚Wesen‘ der Arbeit“¹⁰ ausmacht, betrifft sie „nicht nur die Arbeit der Beziehung zu Verstorbenen, sondern jegliche Arbeit, jede Erfahrung und Beziehung zum Anderen“.¹¹ Nicht zufällig versteht Derrida seine eigenen Lektüren, die den Text des Anderen bewohnen, um das darin Ungedachte und Ungesagte zum Vorschein zu bringen, ausdrücklich als Bekundungen dieser in der Präsenzmetaphysik verdrängten *Arbeit (an) der Trauer*. Die poröse Differenz von Theorie und Praxis durchkreuzend, arbeiten sie sich *an* der Trauer ab, arbeiten *mit* der Trauer und verrichten darüber hinaus eine ‚Trauer der Trauer‘, wodurch sie eine dekonstruktive Umarbeitung der Freudschen Trauerarbeit in Gang halten.¹²

Indem er Freud gleichsam gegen den Strich liest, zeigt Derrida die internen Widersprüche einer ökonomischen Trauer auf, die darin besteht, „die libidinösen Besetzungen vom Anderen abzuziehen, auf diese Weise die Bindungen an ihn zu lösen, um schließlich eine Überwindung des Verlustes zu ermöglichen“.¹³ Während Freuds *mögliche* Trauerarbeit im Unterschied zur Melancholie auf eine bewältigende Durcharbeitung und abschließende Loslösung des trauernden Subjekts vom betrauernten Objekt hinausläuft, betont Derrida die Unabschließbarkeit

⁸ Derrida, *Mémoires: Für Paul de Man*, Passagen, Wien 1988, S. 50f.

⁹ Derrida, „Adieu“, in: *Jedes Mal einzigartig, das Ende der Welt*, Passagen, Wien 2007, S. 246.

¹⁰ Derrida, *Auslassungspunkte. Gespräche*, Passagen, Wien 1998, S. 62.

¹¹ Seeger, Stefan A., *Verantwortung. Tradition und Dekonstruktion*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2010, S. 497.

¹² Vgl. Derrida, *Auslassungspunkte. Gespräche, op. cit.*, S. 58.

¹³ Busch, „Enklaven im Selbst. Die Figur der Ent-Aneignung bei Derrida“, *art. cit.*, S. 182

einer *unmöglichen* Trauer, die seit jeher nicht zu tilgende Spuren des Anderen als einen nicht betrauer- und bewältigbaren *Rest* im eigenen Selbst hinterlässt, der „sogar der Verinnerlichung-Idealisierung“ in der „sogenannten Trauerarbeit“¹⁴ widersteht.

Daran wird bereits deutlich, dass die *Trauer* für Derrida ihre vermeintliche Störform, die *Melancholie*, voraussetzt. Nach Freud handelt es sich dabei um zwei verschiedene innerpsychische Prozesse, mit denen das Subjekt auf den Verlust eines geliebten Objektes reagiert. Anders als in der *Trauer*, in der wir vom Anderen ablassen, um die Wunde, die sein Verlust hinterlassen hat, wieder zu schließen, weigern wir uns im dysphorischen Zustand der *Melancholie*, den Verlust zu akzeptieren und die Bindung an den begehrten Anderen zu lösen. Während die Trauer das Subjekt nach Freud also „dazu bewegt, auf das Objekt zu verzichten“ und es letztlich „für tot“¹⁵ zu erklären, um selbst am Leben und für neue Bindungen offen zu bleiben, ist dem Melancholiker eine solche Erklärung unmöglich. Um den uneingestandenen Mangel zu verkräften, versucht der Melancholiker vielmehr, das Objekt zu *internalisieren*, d.h. es phantasmatisch zu verinnerlichen und symbolisch in die Binnenstruktur der eigenen Psyche einzugliedern.

Dadurch aber wird, wie Freud in *Das Ich und das Es* (1923) in Erinnerung ruft, „ein verlorenes Objekt im Ich wieder aufgerichtet, also eine Objektbesetzung durch eine Identifizierung abgelöst“.¹⁶ Im Rückblick auf *Trauer und Melancholie* (1917) bemerkt er zudem selbstkritisch: „Damals erkannten wir aber noch nicht die ganze Bedeutung dieses Vorganges und wußten nicht, wie häufig und typisch er ist. Wir haben seither verstanden, daß solche Ersetzung einen großen Anteil an der Gestaltung des Ichs hat.“¹⁷ Anders gesagt tritt jene durch internalisierende Identifizierung bewirkte ‚Ichveränderung‘, die Freud zuvor als Aufrichtung des Objekts im Ich gegen das Ich beschrieben hatte, immer dann auf, wenn ein begehrtes Objekt aufgegeben werden muss. „Vielleicht,“ so fügt Freud hinzu, „ist diese Identifizierung überhaupt die Bedingung, unter der das Es seine Objekte aufgibt.“¹⁸ Dadurch aber wird die Identifizierung zur Voraussetzung dafür, das Objekt aufzugeben, um sich als Subjekt an seine Stelle zu setzen: „Soweit Identifizierung die psychische Bewahrung des Objekts ist und solche Identifizierungen das Ich bilden, bewohnt und verfolgt das verlorene Objekt weiterhin das Ich als

¹⁴ Derrida, *Auslassungspunkte. Gespräche*, op. cit., S. 282.

¹⁵ Freud, Sigmund, „Trauer und Melancholie“, in: *Psychologie des Unbewußten*, S. Fischer, Studienausgabe Bd. III, Frankfurt a. M. 1982, S. 211.

¹⁶ Freud, „Das Ich und das Es“, in: *Psychologie des Unbewußten*, op. cit., S. 296.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, S. 297.

eine seiner konstitutiven Identifizierungen.“¹⁹ Durch den Identifizierungsversuch kommt es also nicht zu einer vollkommenen Loslösung des verhafteten Subjekts, sondern vielmehr zu einer Übertragung des Objekts von außen nach innen, die für Derrida einen durchweg *aporetischen Charakter* aufweist:

Wenn der Tod dem anderen widerfährt und uns widerfährt durch den anderen, dann ist der Freund nurmehr *in uns, unter uns*. In sich selbst, durch sich selbst und aus sich selbst ist er nicht mehr. Er lebt nur in uns. Aber *wir* sind niemals *wir selbst* und unter uns, mit uns identisch; ein ‚Ich‘ ist niemals in sich selbst, identisch mit sich selbst.²⁰

Zwar wird uns die prinzipielle Unersetzbarkeit und absolute Einzigkeit (*Singularität*) des Anderen gerade dann bewusst, wenn wir einen geliebten Menschen für immer verloren haben. Doch gerade in der Trauer ist die elementare Andersheit (*Alterität*) des Anderen besonders gefährdet, weil dieser kein Veto gegen seine posthume Verinnerlichung mehr einlegen kann, die ihn gleichsam in uns oder durch uns, die wir seiner gedenken, weiterleben lässt und dem Gedächtnis anheimgibt.

Derridas Texte zur Trauer kreisen daher stets um die Frage, wie die inkommensurable Andersheit des Anderen gewahrt bleiben kann, wenn ich ihn unweigerlich in mich aufnehme. Wie kann der Andere gastlich von uns selbst empfangen und in dieses Selbst hineingenommen werden, ohne dabei von vornherein auf das Selbe reduziert und im Lichte der Präsenz objektiviert und angeeignet zu werden? Ist überhaupt ein Bezug zum Anderen *als Anderen* möglich, wenn wir ihn uns – einer den anderen – doch unweigerlich ‚einverleiben‘?

Mit Levinas insistiert Derrida darauf, dass der in seiner radikalen Andersheit entzogene Andere als Anderer „nicht subjektivierbar und gewissermaßen nicht identifizierbar“²¹ ist. Weil der Andere mir nur als bloße Spur seiner selbst erscheint, die auf eine unvordenkliche Vergangenheit verweist, welche niemals Gegenwart war, entzieht er sich der verinnerlichenden (Ver-)Gegenwärtigung in der Selbstgegenwart des Bewusstseins. Diese Transzendenz des Anderen kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass wir ihn uns unweigerlich zu eigen machen müssen, wenn wir ihn trauernd im Gedächtnis behalten wollen. Weil die immer auch gewaltsame und ‚phallische‘ Verschlingung des Anderen, die bereits mit seiner intentionalen Thematisierung einsetzt, für Derrida unumgänglich ist, kann

¹⁹ Butler, Judith, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2001, S. 126.

²⁰ Derrida, *Mémoires: Für Paul de Man, op. cit.*, S. 50.

²¹ Derrida, *Auslassungspunkte. Gespräche, op. cit.*, S. 287.

er die menschliche Sozialität u. a. als einen „Karno-Phallogozentrismus“²² kennzeichnen. Derrida geht sogar so weit zu behaupten, dass „ein gewisser Kannibalismus“ als eine Art kulturelles Apriori für den Menschen „– mehr oder weniger verfeinert, subtil, sublim – (...) unüberwindbar bleibt“.²³ Das in der Trauer erzeugte Subjekt ist für Derrida daher nicht nur ein verleiblichtes (*inkarniertes*), sondern auch ein karnivorisches, sich den Anderen einverleibendes (*inkorporierendes*) Selbst, dessen prekäres Selbstverhältnis von einer Ökonomie der Wieder- und Ent-Aneignung (*ex-appropriation*) geprägt ist. In der Trauer internalisieren wir den Anderen gerade als denjenigen, der sich seiner narzisstischen Verinnerlichung widersetzt und wir machen ihn uns als dasjenige zu eigen, was uns enteignet und unseres Eigensten entfremdet.²⁴

Der Umstand, dass der Andere zwar *in uns*, aber als Anderer *nicht unser* ist, schreibt uns nach Derrida „sowohl die Notwendigkeit als auch die Unmöglichkeit der Trauer vor“.²⁵ In der Ambivalenz der Trauer erkennen wir so eine gewisse ‚Untreue aus Treue‘ gegenüber dem Anderen, die für die zweiseitige Geste der Dekonstruktion charakteristisch ist: „Sie macht es mir zur Pflicht, den Anderen in mich hineinzunehmen, ihn in mir Leben zu lassen, ihn zu idealisieren, ihn zu verinnerlichen, aber auch, die Trauerarbeit nicht zum gelungenen Abschluss zu bringen: Der Andere muss der Andere bleiben.“²⁶

Wenn die Erfahrung einer identifizierenden Verinnerlichung des Anderen in der Trauer billigerweise nicht vermieden werden kann, dann lässt sie nur die ethische Wahl „zwischen mehreren, unendlich unterschiedlichen Arten von Empfängnis-Aneignung-Assimilierung des Anderen“.²⁷ Eine verantwortungsbewusste Trauerarbeit müsste nach Derrida ihren Anfang dann darin nehmen, „die beste, respektvollste und dankbarste, und auch freigiebigste Weise zu bestimmen, sich auf den Anderen und den Anderen auf sich selbst zu beziehen“.²⁸ Um den per se

²² *Ibid.*, S. 291. Der schon von Nietzsche bedachten Einverleibung des Anderen im Essen, Sprechen, und Verinnerlichen entspricht symbolisch eine Kultur des Fleischessens, von der das Verzehren von tatsächlichem Fleisch nur die offensichtlichste Erscheinungsform ist und die daher auch Vegetarier mit einschließt (Vgl. *Ibid.*, S. 293). Sinnfällig wird diese Kultur im Bild des christlichen Abendmahls, in dem der Leib mit anderen geteilt und verzehrt wird. Das einverleibende Fleischessen ist daher nur der Ausdruck einer gewaltsamen Erfahrung von Macht und Herrschaft, die das Subjekt mit konstituiert (*Ibid.*, S. 292). Vgl. Seeger, *Verantwortung. Tradition und Dekonstruktion*, op. cit., S. 493ff.

²³ Derrida und Roudinesco, Elisabeth, *Woraus wird Morgen gemacht sein? Ein Dialog*, Klett-Cotta, Stuttgart 2006, S. 117.

²⁴ Vgl. Derrida, *Auslassungspunkte. Gespräche*, op. cit., S. 280.

²⁵ Derrida und Roudinesco, *Woraus wird Morgen gemacht sein? Ein Dialog*, op. cit., S. 264.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Derrida, *Auslassungspunkte. Gespräche*, op. cit., S. 292.

²⁸ *Ibid.*, S. 292f.

uneinholbaren Ansprüchen des Anderen in verantwortlicher Weise nachzukommen, versucht Derrida eine ‚unmögliche Trauer‘ ins Werk zu setzen, „die dem anderen seine Andersheit belässt, seine unendliche Entfernung achtet, sich verweigert oder als unfähig erweist, ihn in sich als in das Grab oder die Höhle des Narzissmus hineinzunehmen“.²⁹ Insofern der Überlebende die phantasmatisch einzuverleibende, aber nicht restlos anzueignende Spur des Anderen verinnerlichen muss, ohne sie in der Innerlichkeit der Subjektivität einzuschließen, verbleibt sie zugleich *in uns* und *außer uns*. Sich auf sich selbst zurückzuwenden, bedeutet dann, „*sich* zur unendlichen Unaneigenbarkeit des anderen *hinzubegeben*, in Richtung auf seine absolute Transzendenz in meinem Inneren selbst, das heißt in mir außer mir“.³⁰ Allein, mit dieser im Inneren des Selbst lokalisierten Überschreitung des Innen durch die uneinholbare Spur des transzendenten Anderen ‚in mir außer mir‘ geht eine Verräumlichung einher, in der die poröse Differenz von Innen und Außen aufbricht und die das Selbst je schon zerspaltet.

2. Krypta – Die Inkorporation des Anderen oder die Spaltung des Selbst

Insofern die internalisierte Spur des Anderen immer schon einen unzugänglichen Ort in uns eingeräumt hat, „der für eine unendliche Transzendenz offen ist“,³¹ öffnet sie die Innerlichkeit des heimgesuchten Subjekts einer konstitutiven Äußerlichkeit. Damit gibt die Spur einer ‚topologischen Enklave‘³² der unzugänglichen Exteriorität im Ich ‚Statt‘, die Derrida zufolge als parasitärer ‚Fremdkörper‘ im eigenen Leib „bewahrt, aber zugleich aus dem Ich ausgeschlossen wird“.³³ Um dieser „heterotopischen Einfaltung“³⁴ der Andersheit im Selbst Rechnung zu tragen, greift Derrida auf die metapsychologische Konzeption der *Krypta* zurück.

Die Figur der Krypta ist von Torok und Abraham in den psychoanalytischen Diskurs eingeführt worden, um die Konstruktion eines verborgen und unzugänglich bleibenden Ortes in der Psyche zu beschreiben. Bei dem architektonischen Vorbild der Krypta, die zumeist als Gruft genutzt wird, handelt es sich um einen

²⁹ Derrida, *Mémoires: Für Paul de Man*, op. cit., S. 20.

³⁰ Derrida und Gadamer, *Der ununterbrochene Dialog*, op. cit., S. 47f.

³¹ Derrida, „Kraft der Trauer: Die Macht des Bildes bei Louis Marin“, in: *Jedes Mal einzigartig, das Ende der Welt*, op. cit., S. 202.

³² Vgl. Busch, „Enklaven im Selbst. Die Figur der Ent-Aneignung bei Derrida“, art. cit., S. 176.

³³ Derrida, „Fors. Die Winkelwörter von Nicolas Abraham und Maria Torok“, in: Abraham, Nicolas und Torok, Maria, *Kryptonymie. Das Verbarium des Wolfsman*, Ullstein, Frankfurt a. M. 1979, S. 14.

³⁴ Busch, „Enklaven im Selbst. Die Figur der Ent-Aneignung bei Derrida“, art. cit., S. 186.

unterirdischen Raum, der sich unter dem Altar oder dem Chor einer Kirche befindet. Das Bild der Krypta eignet sich in ausgezeichneter Weise dazu, die sich in der Trauer ausbildende Verstrickung des Anderen im Selben in ihrer räumlichen Dimension zu erschließen, zumal die Krypta nicht nur Tote beherbergt, sondern als geheimer Ort darüber hinaus in einem anderen Ort eingeschachtelt ist, der sie verbirgt.³⁵

Die künstlich errichtete Krypta ist, so Derrida, das „Artefakt eines Ortes, der in einem anderen begriffen, aber von ihm streng geschieden“ bleibt. Damit erzeugt die räumlich abgegrenzte und verhüllte Krypta ein „im Inneren des Innen ausgeschlossenes Außen“.³⁶ Diese kryptische Raumordnung nehmen sich Abraham und Torok zum Vorbild, um ein gespaltenes Subjekt zu analysieren, dessen psychische Vorgänge auf eine radikal heterogene Räumlichkeit des Seelenlebens hindeuten. Die ein „intrapsychisches Geheimnis“³⁷ bewahrende Krypta bezeichnet dann einen künstlich abgetrennten und verheimlichten Raum des Unbewussten innerhalb des „allgemeinen Raums des ICH“.³⁸ In dem Maße, wie die „selbst innerlich[e]“ Krypta sich zu einem „Geheimnis im Innern“³⁹ der Psyche verschließt, wird sie zugleich aus dieser ausgeschlossen. Abgespalten vom Rest der Psyche fristet sie als Ortschaft einer unaneignbaren Exteriorität im Innern des Subjekts ihr Dasein im Geheimen.

Am Leitfaden der Trauer untersuchen Abraham und Torok, wie die Psyche den Ort der Krypta durch Mechanismen der Abspaltung hervorbringt. Um diese intrapsychischen Vorgänge verständlich zu machen, greifen sie auf die Unterscheidung zwischen *Introjektion* und *Inkorporation* zurück. Damit sind zwei verschiedene Weisen zum Ausdruck gebracht, den verstorbenen Anderen als äußeres Objekt zu internalisieren, d.h. ihn in die eigene Ich-Struktur aufzunehmen und zu verinnerlichen. Während die Introjektion den echten seelischen Verarbeitungsprozess der Verlusterfahrung bezeichnet, handelt es sich bei der Inkorporation um eine symbolische Einverleibungsphantasie des geliebten Objekts. Aus psychoanalytischer Sicht gilt die Introjektion daher als Beispiel einer gelingenden Trauerarbeit, wohingegen die phantasmatische Inkorporation als der unreifere Internalisierungsvorgang den Trauerprozess aufschiebt oder verhindert. Abraham und Torok beschreiben die nach dem Vorbild der körperlichen Einverleibung

³⁵ Vgl. *Ibid.*, S. 178.

³⁶ Derrida, „Fors. Die Winkelwörter von Nicolas Abraham und Maria Torok“, *op. cit.*, S. 9.

³⁷ Abraham und Torok, „Trauer oder Melancholie. Introjizieren – inkorporieren“, *in Psyche*, 55 (2001), VI, Klett-Cotta-Verlag, Stuttgart, S. 551.

³⁸ Derrida, „Fors. Die Winkelwörter von Nicolas Abraham und Maria Torok“, *op. cit.*, S. 16.

³⁹ *Ibid.*, S. 9.

erfolgende Inkorporation des Anderen geradezu als eine „regressive und reflexive Ersatzhandlung“, die an dem Versuch scheitert, „eine echte Wunde imaginativ zu heilen“.⁴⁰

Um die Wunde, die der Andere durch seine unwiederbringliche Abwesenheit in uns hinterlassen hat, wieder zu schließen, müsste das unterworfenen Ich (Subjekt) den verlorenen Anderen (Objekt) ganz in sich hineinwerfen (*introjizieren*) und ins Eigene zurücknehmen. Aus der gelungenen Introjektion, so die metapsychologische Spekulation, geht dann ein durch die Aufnahme des geliebten Objekts ‚erweitertes‘ oder ‚angewachsenes‘ Ich hervor,⁴¹ das den Verlust des Anderen dadurch verwinden konnte, dass es sich ihn zu eigen gemacht und ganz in sein Eigenes assimiliert hat. Es zeichnet sich gerade durch dasjenige aus, was es sich durch idealisierend-subjektivierende Verinnerlichung erfolgreich anverwandelt und in diesem (symbolischen) Sinne als verarbeitetes Objekt wieder aus sich ‚ausgeschieden‘ hat.

Demgegenüber schafft die von Derrida als „fehlschlagende Verinnerlichung“⁴² bezeichnete Inkorporation des Anderen einen „allogenen Raum der Einverleibung“,⁴³ der sich als unzugängliche Krypta im Innenleben des Ich manifestiert. Das Ich nimmt das phantasmatisch einverleibte Objekt dergestalt ins seelische Innere hinein, dass es „in einem abgeschlossenen, verheimlichten Ort inmitten des Ichs abgekapselt“⁴⁴ wird. Durch die Einverleibung des äußeren Objekts bildet sich somit die Krypta als künstliche Aufbewahrungsstätte eines im verborgenen Innern der Psyche aufgesparten Geheimnisses heraus.⁴⁵ In ihr nistet sich nach Abraham und Torok ein ‚künstliches Unbewusstes‘ ein, das dem Subjekt radikal fremd bleibt und nicht mehr zur Sprache gebracht werden kann. Stattdessen werden das verdrängte Begehren des verlorenen Objekts, „sowie das Geheimnis, das das Subjekt vor dessen Verlust mit ihm teilte“,⁴⁶ in der Krypta eingeschlossen und konserviert. Die Inkorporationsphantasie kann daher als eine Antwort auf das traumatische Erlebnis einer nicht zu verarbeitenden Verlusterfahrung verstanden werden, die zur Spaltung des Ich führt. Bereits Freud konnte das *Trauma* bekanntlich als ein Erlebnis bestimmen, das weder erinnert, noch vergessen werden kann. Indem es ihr nicht gelingt, den inkommensurablen Anderen in ein Introjekt zu verwandeln,

⁴⁰ Abraham und Torok, „Trauer oder Melancholie. Introjizieren – inkorporieren“, *art. cit.*, S. 545.

⁴¹ Vgl. Ferenczi, Sándor, *Schriften zur Psychoanalyse. Auswahl in zwei Bänden*, S. Fischer, Bd. I, Frankfurt a. M. 1970, S. 12ff.

⁴² Derrida, *Mémoires: Für Paul de Man*, op. cit., S. 59.

⁴³ Derrida, „Fors. Die Winkelwörter von Nicolas Abraham und Maria Torok“, *op. cit.*, S. 13.

⁴⁴ Busch, „Enklaven im Selbst. Die Figur der Ent-Aneignung bei Derrida“, *art. cit.*, S. 180.

⁴⁵ Vgl. *Ibid.*

⁴⁶ Abraham und Torok, „Trauer oder Melancholie. Introjizieren – inkorporieren“, *art. cit.*, S. 545.

verbannt die subjektivierende Inkorporation gerade dasjenige in die Krypta, „dessen Verlust nicht eingestanden und infolgedessen nicht betrauert werden kann“.⁴⁷ Anders gesagt: Insofern die Identifizierungen des Selbst auf einer phantasmatischen Einverleibung und Verwerfung des Anderen beruhen, erweist sich seine Genese als eine Serie von unverarbeiteten Verlusten, die gleichsam den „archäologische[n] Rest der unaufgelösten Trauer“⁴⁸ in uns ausmachen.

Derridas Lesart zufolge schafft die kryptische Inkorporation eine „Enklave“⁴⁹ des elementar Anderen im Eigenen, das als unaneignbare Exteriorität im Innern des Ichs residiert. Indem die Krypta die „aneignende Assimilation des anderen“⁵⁰ unterbindet – und damit den Prozess seiner Introjektion verhindert – bildet sie „eine Art Zelle des Widerstands“,⁵¹ die der im Selbst wohnenden Andersheit Unterschlupf bietet. Es handelt sich dann nicht nur um den uneinsehbaren ‚Schlupfwinkel‘ des Unbewussten in Psyche und Sprache, sondern auch um die „parasitäre Einschließung“⁵² eines ausgeschlossenen ‚Fremdkörpers‘ im eigenen Leib.⁵³

Einerseits betont Derrida, dass das kryptische In-uns-sein des transzendenten Anderen *in* einem Körper ‚Statt findet‘. Andererseits gibt es aber auch den Ort ab ‚für einen Körper, für eine Stimme, für eine Seele, die damit sie ‚uns‘ angehören sollen, nicht existieren und keine Bedeutung haben dürfen, vor dieser Möglichkeit,“⁵⁴ den Anderen zu empfangen. Damit markiert die Krypta den ereignishaften Einbruch eines Sinnes, der die in der Welt situierte Existenz als ein verräumlichtes und leib-körperlich exponiertes Selbst konstituiert. Mit der *kryptischen* „Einstülpung des Außen“ in der Trauerarbeit geht daher eine *ekstatische* „Ausstülpung des Innen“⁵⁵ einher, die das vom Anderen besessene Selbst je schon außer sich sein lässt. Das kryptische In-uns-sein des Anderen markiert somit zugleich das Exponiert-sein eines inkarnierten Daseins, das über sein Inneres und Eigenes nicht frei verfügt. Erst im Durchgang durch diese Erfahrung einer internen Exteriorität, die das je-meinige Dasein je schon enteignet hat, kann es als ein verleiblichtes Subjekt auf sich selbst und sein Eigenes zurückkommen.

Indem sie dem Außen eine verborgene Stätte im Innern einrichtet, bildet die Trauerarbeit ein räumlich aufgespaltenes Selbst aus, das immer schon aus sich

⁴⁷ Busch, „Enklaven im Selbst. Die Figur der Ent-Aneignung bei Derrida“, *art. cit.*, S. 180.

⁴⁸ Butler, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, *op. cit.*, S. 126.

⁴⁹ Derrida, „Fors. Die Winkelwörter von Nicolas Abraham und Maria Torok“, *op. cit.*, S. 9

⁵⁰ *Ibid.*, S. 20.

⁵¹ *Ibid.*, S. 16.

⁵² *Ibid.*, S. 12.

⁵³ Vgl. Busch, „Enklaven im Selbst. Die Figur der Ent-Aneignung bei Derrida“, *art. cit.*, S. 180.

⁵⁴ Derrida, *Mémoires: Für Paul de Man*, *op. cit.*, S. 59. [Hervorhebung T.H.]

⁵⁵ Busch, „Enklaven im Selbst. Die Figur der Ent-Aneignung bei Derrida“, *art. cit.*, S. 183.

herausgesetzt und der Verletzlichkeit durch den transzendenten Anderen ausgesetzt ist. Innen und Außen, Außen und Innen, spiegeln sich in der Trauerarbeit daher nicht nur gegenseitig wider, sondern sind – ganz wie bei einem Möbiusband – immer schon ineinander verschlungen: *das Innen des Außen ist das Außen des Innen*. Dieser eigentümlichen Topologie gemäß müssen wir den Anderen dergestalt in unser Inneres aufnehmen, dass wir ihn zugleich außerhalb von uns belassen: In einer fremden Krypta, die als radikales ‚Anderswo‘ ein unzugängliches Außen im Innen markiert und einer über Introjektion erfolgenden Trauerarbeit im Wege steht.

3. Simulacrum – Das Bild des Anderen als Ort der Selbstbildung

Obleich der Andere in uns nicht als solcher (ver)gegenwärtigt und folglich nicht in der Erinnerung verinnerlicht werden kann, ohne dabei „die Innerlichkeit zu überschreiten, zu zerbrechen, zu verletzen, zu beeinträchtigen, zu traumatisieren“,⁵⁶ fügen sich unsere Erinnerungssplitter nach Derrida doch zu einer im Gedächtnis zu behaltenden *Bildspur* zusammen. Im Medium des von Trauer getragenen Gedächtnisses ist der Andere mir nie unmittelbar, sondern immer nur mittelbar „unter der Gestalt der Hypomnemata, der Memoranden, der mnesischen Zeichen oder Symbole, Bilder oder Vorstellungen“⁵⁷ gegeben. Im Rahmen der Inkorporationsphantasie des Anderen, „der ‚in uns‘ nur Bilder hinterlässt“,⁵⁸ nehmen wir seine Stimme, sein Gesicht, seinen Blick und seine Persönlichkeit figurativ in uns hinein, indem wir ihn, so Derrida, „ideal *und* quasi-buchstäblich“⁵⁹ verschlingen. Der Andere erscheint also nie als solcher, sondern nur als gespenstische Spur seiner selbst, die „uns adressiert, von Beginn an uns anblickt, uns beschreibt und vorschreibt, uns diktiert mit der Stimme“,⁶⁰ die wir in uns zu Gehör bringen und (weiter)sprechen lassen müssen. Indem aber das als bloße Spur aufscheinende Erinnerungsbild des Anderen uns in der Phantasie affiziert, kommt ihm nach Derrida das Werk der transzendentalen Einbildungskraft und somit eine entscheidende Rolle bei der phantasmatischen Bildung des Selbst in der Trauerarbeit zu.

⁵⁶ Derrida, *Kraft der Trauer: Die Macht des Bildes bei Louis Marin*, op. cit., S. 202.

⁵⁷ Derrida, *Mémoires: Für Paul de Man*, op. cit., S. 62.

⁵⁸ Derrida, *Kraft der Trauer: Die Macht des Bildes bei Louis Marin*, op. cit., S. 200.

⁵⁹ Derrida, *Mémoires: Für Paul de Man*, op. cit., S. 59.

⁶⁰ *Ibid.*, S. 47f.

In der Trauer(arbeit), die retrospektiv betrachtet immer schon eingesetzt haben wird, erscheint der Andere mir in Gestalt eines allegorischen *Bildes*, das als *Bildspur* aber alles andere als das bloße *Abbild* eines in der Vergangenheit gegenwärtig gewesen und vergegenwärtigbaren Seienden ist. Das Bild des Anderen in uns ist nach Derrida daher nicht mehr „als abgeschwächte Reproduktion von dem zu denken, was es imitiert.“ Vielmehr gibt es sich ihm als ein produktiver ‚Effekt‘ oder ‚Zuwachs an Macht‘ zu lesen, „als wirklicher Ursprung“.⁶¹ Wenn es so ist, dass ein Bild „mehr zu tun scheint als zu repräsentieren und mehr an Intensität und Kraft zu gewinnen scheint, mehr Macht noch zu haben scheint, als selbst das, wovon man sagt, dass es Bild oder Imitation sei“,⁶² dann kann die phantasmatische ‚Macht‘ der in der Trauerarbeit wirksamen Bildspur keineswegs darin bestehen, reales Seiendes *abzubilden*. Stattdessen handelt es sich um eine schöpferische ‚Kraft‘, deren Effekt darin besteht, ein sehendes Selbst *auszubilden*, den Bereich des Sichtbaren einzurichten und in diesem Sinne sinnlich wahrnehmbare Wirklichkeit imaginativ zu ermöglichen.

Wenn der Andere uns „als der nach dem Tode Lebende (*le survivant*)“ auf gespenstische Weise heimsucht, dann tritt er zwar lediglich „vermittels der Figur oder der Fiktion in Erscheinungen“. Aber „dieses Erscheinen“ des Anderen im Selben ist, so Derrida, „nicht nichts, ist nicht nur Schein“. Vielmehr hinterlässt der Andere eine Spur in uns, „deren Schemata der Verzeitlichung und deren Vermögen der ‚Synthese‘ (...) die einer *produktiven Einbildung* – dem Wort von Kant zufolge – einer ‚verborgenen Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele‘ sind“.⁶³ Daran wird deutlich, dass nicht einfach die Präsenz des Seienden der Repräsentation des Bildes zu Grunde liegt. Stattdessen setzt die Anwesenheit das quasi-transzendente Sinnereignis einer gespenstischen Bildspur voraus, deren Einbildung eine *sinnbildende* und die Sichtbarkeit im voraus gestaltende Kraft zukommt. Es handelt sich dabei um eine produktive ‚Einbildungskraft‘, die *mich* bildet und die daher nicht mehr als reines Vermögen eines transzendentalen und *sinngebenden* Subjekts verstanden werden kann. Vielmehr denkt Derrida die (vor-)ursprüngliche „Synthesis als ein Phantom“ des Anderen – was es uns erlaubt „in der Figur des Phantoms das Werk der *transzendentalen Einbildungskraft* (so wie sie von Kant und Heidegger ausgewiesen wird) zu erkennen“.⁶⁴

Der Bildspur kommt so eine *sinn- und selbstbildende Kraft* zu, die jeder sichtbaren Anwesenheit zu Grunde liegt und die als eine allererst zu sehen gebende

⁶¹ Derrida, *Kraft der Trauer: Die Macht des Bildes bei Louis Marin*, op. cit., S. 185.

⁶² *Ibid.*, S. 188.

⁶³ Derrida, *Mémoires: Für Paul de Man*, op. cit., S. 90.

⁶⁴ *Ibid.*

„Gabe der Sichtbarkeit“ der visuellen Wahrnehmung des Subjekts vorausgeht. Die sinnliche Wahrnehmung erweist sich dann in einer bildlichen „Wahrgebung“⁶⁵ fundiert, die das Feld des Sinnlichen (vor)strukturiert und eine symbolische ‚Ordnung des Sichtbaren‘ (Waldenfels)⁶⁶ einsetzt. Eine ausgezeichnete Bedeutung kommt dabei dem selbst ‚blickhaften‘ Bild des Anderen zu, dem Derrida ein den Betrachter affizierendes Vermögen zuspricht: „Erst ausgehend vom (...) *Gesichtspunkt des Todes*, (...) vom Gesichtspunkt des Antlitzes des Toten (...), gibt ein Bild zu sehen: gibt es nicht einfach sich zu sehen, sondern gibt es zu sehen, als ob es ebenso sehend wie sichtbar wäre.“⁶⁷

Dabei erweist sich gerade der seinsverleihende *Blick des Anderen* in uns als eigentliche Gabe des uns ansehenden Bildes, dessen Einbildungskraft das spektrale Sichtbarwerden von Subjekt und Objekt ermöglicht. Das Bild des Anderen gibt nur zu sehen, weil es als Anblickendes selbst – mehr sehend, als sichtbar – eher Trugbild oder Simulacrum als Abbild ist.⁶⁸ Deshalb ist „die Genese der Sichtbarkeit“ in der quasi-transzendentalen Trauerarbeit aufs engste „mit der für das Subjekt konstitutiven Bedeutung des Blicks“⁶⁹ verknüpft.

Auf der einen Seite bildet der unsichtbare Blick des bildhaften Anderen eine Formierung des Sichtbaren aus, welche den Bereich des Seienden strukturiert, bevor er als Bereich der Präsenz bestimmt werden kann. Auf der anderen Seite wird der Blickende sich allererst im Blick des Anderen als Angeblickter selbst gewahr, wodurch sich ein prekäres Selbstverhältnis im phantasierten Blickgeschehen ausbildet. Damit aber wird das *Bild des Anderen* zum *Ort der Selbstbildung*.

Daran wird deutlich, dass die Ontogenese des Subjekts in der Trauer *immer schon* mit dessen virtueller Heimsuchung durch den als anblickende Bildspur aufscheinenden Anderen aus der phantasmatischen ‚Urszene‘ eines exponierten Angeblicktseins heraus begonnen hat. Das Rätsel der Trauerarbeit besteht dann in der ‚unmöglichen Möglichkeit‘, sich im unsichtbaren Blick des internalisierten Anderen selbst zu erkennen. Weil der konstitutive ‚An-Blick‘ des Anderen zugleich eine symbolische Ordnung des sinnlich Wahrnehmbaren stiftet, fallen *die Genese des Sichtbaren* und *das Sichtbarwerden des Subjekts* im imaginären Blickwechsel der Trauerarbeit zusammen. Als eine in der Trauer eingeschriebene Spur ‚in uns außer uns‘ eröffnet das Bild des Anderen so ein bodenloses Spiel, in

⁶⁵ Busch, *Geschicktes Geben: Aporien der Gabe bei Jacques Derrida*, Fink, München 2004, S. 186.

⁶⁶ Vgl. Waldenfels, „Ordnungen des Sichtbaren“, in: *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1999, S. 102–123.

⁶⁷ Derrida, *Kraft der Trauer: Die Macht des Bildes bei Louis Marin*, op. cit., S. 186.

⁶⁸ Vgl. *Ibid.*, S. 201.

⁶⁹ Busch, *Geschicktes Geben: Aporien der Gabe bei Jacques Derrida*, op. cit., S. 186.

dem das Selbst sich dergestalt (her)ausbildet, dass es nicht als selbstpräsen-tes und selbstidentisches Subjekt, sondern selbst wiederum als differentielle Bild-Spur (*Simulacrum*) sichtbar wird. Weil auch das in der vor-ursprünglichen Heimsuchung gespaltene Selbst durch eine eigentümliche Spektralität gekennzeichnet bleibt, durch die es sich in einem unendlichen Regress verfolgt, ohne je ganz zu sich oder ins Sein zu kommen, erscheint es in seiner von Trauer getragenen Koexistenz mit den Gespenstern selbst als ein Phantom des Anderen: „Das phänomenologische Ego (Ich, Du usw.) ist ein Gespenst.“⁷⁰

Till Heller (M.A.) hat Philosophie an der Bergischen Universität Wuppertal mit dem Schwerpunkt Phänomenologie und Metaphysik studiert. Im Anschluss daran promoviert er zum Thema „*Das Selbe und das Andere. Transformationen der Phänomenologie bei Heidegger und Derrida*“ im binationalen Cotutelle-Verfahren unter der Betreuung von Prof. Dr. Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal) und Prof. Dr. Inga Römer (Université Grenoble Alpes). Neben der Promotion ist Till Heller als wissenschaftliche Hilfskraft am DFG-Projekt ‚Fachinfor-mationsdienst (FID) Philosophie‘ (Universität zu Köln) tätig. E-mail: t.heller@uni-wuppertal.de

⁷⁰ Derrida, *Marx' Gespenster: Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2005, S. 185.