

**Gordana Jovanović**

Universität Belgrad, Philosophische Fakultät, Abteilung für Psychologie, Čika Ljubina 18–20, RS–11000 Belgrad  
gjoanov@f.bg.ac.rs

**Zur kulturtheoretischen Deutung  
der Freudschen Psychoanalyse\***

**Zusammenfassung**

*Es wird für ein kulturwissenschaftliches Verständnis der Psychoanalyse argumentiert, das sowohl Reflexion über psychoanalytische Begriffs- und Theoriebildung als auch über ihre reichhaltige, auch widersprüchliche Rezeptionsgeschichte ermöglicht.*

*Der für die Psychoanalyse unentbehrliche Begriff des Triebes wird bei Freud über Triebchicksale konzeptualisiert und dadurch der individuelle biologische Rahmen gesprengt. Andererseits ist der freudsche Kulturbegriff auffällig verkürzt individualistisch begründet. Spannungen anderer Art haben Rezeptionsgeschichte der Psychoanalyse gekennzeichnet, in der sie sowohl als bloßer Mythos als auch als eine einzigartige Wissenschaft aufgefasst wurde. Ein ähnlicher Widerspruch ist im szientistischen Missverständnis der Psychoanalyse (Habermas) zu finden. Das Konfliktmuster verdoppelt sich in Deutungen der Psychoanalyse, die ihren verdrängten Biologismus aufdecken (Sulloway), wobei sie ihrerseits hermeneutische und gesellschaftstheoretische Deutungen verschweigen.*

**Schlüsselwörter**

Psychoanalyse, Sigmund Freud, Kultur, Biologismus, Hermeneutik

Wenn man auf die bisherige Geschichte der Entwicklung der Psychoanalyse, d.h. auf ihre Selbstdeutungen aber auch auf ihre facettenreiche Rezeptionsgeschichte zurückblickt, kann man einen sehr weiten Bogen umspannen, unter dem sich alle symbolischen Formen finden lassen. Der historische symbolische Erstling – der Mythos bot sich als Deutungsmuster der Psychoanalyse genauso wie die Wissenschaft – die letzte zwar in ihrer einzigartigen Form, die sich aus der Forderung nach Selbstreflexion, die über die Grenzen des selbstbewußten Subjekts hinausgeht, herausgebildet hat.

Schon vor fast einem halben Jahrhundert wurde eine umfangreiche Liste von Kategorisierungsversuchen zusammengestellt, die den Standort von Freud und der Psychoanalyse veranschaulichen sollte. So ist bei David Shakow und David Rapaport, in ihrem Buch *The Influence of Freud on American Psychology*, zu lesen:

„Freud has at times been compared with various great ‘idea’ men – Anaximander, Confucius, Jesus, Leonardo, Newton, Kierkegaard, Kant, Darwin, Marx, Pasteur, Einstein; with great ‘conquistadores’ – Moses, Hannibal, Columbus, Magellan, Captain Cook; and with great ‘methods’ men such as Socrates. It is actually not surprising that the number and range, indeed even the exaltedness, of the comparisons are so great. Besides the difficulty of categorizing great men

\*

Dieser Aufsatz ist ein Teil des Forschungsprojekts 179018, das vom Ministerium für

Bildung und Wissenschaft der Republik Serbien unterstützt wird.

simply by finding their counterparts, there is the difficulty of keeping individual emotions out of the situation. From one point of view, Freud was, despite his own denials, a great 'idea' man, whose ideas revolutionized not only psychology but a large part of twentieth century thought. From another point of view, Freud was a conquistador, a great discoverer who opened up and explored hitherto unprobed areas in man. And again, Freud was a great 'methods' man, as the 'free association' methods attests" (Shakow & Rapaport, 1964, S. 201).

Die Schwierigkeit, „keeping individual emotions out of the situation“ wurde nicht ohne gute Gründe erwähnt. An heftigsten emotionalen Reaktionen auf die Freudsche Psychoanalyse hat es von Anfang an der Psychoanalyse nicht gemangelt. In einem Buch, das zum 50. Todestag von Freud geschrieben wurde und als *Die Entdeckung des siebten Kontinents. Der bürgerliche Revolutionär Sigmund Freud* betitelt wurde, schrieb der Verfasser Thomas Kornbichler folgendes:

„Und auf dem Hamburger Ärzte-Kongreß im Jahr 1910 schlug der geheime Medizinalrat Wilhelm Weygand mit der Faust auf den Tisch, wobei er ausrief: 'Freuds Theorien gehen die Wissenschaft nicht an, sie sind vielmehr eine Angelegenheit der Polizei. Seine Behandlung ist etwas wie eine Massage der Geschlechtsorgane'“ (Kornbichler, 1989, S. 16).

Wilhelm Weygand hat nicht nur sehr expressiv, sogar mit der Hilfe der physischen Kraft argumentiert, sondern drohend auch das vorweggenommen, was etwa zwanzig Jahre später passiert ist: Freudsche Bücher sind in der Tat in die Zuständigkeit der Polizei geraten, als sie, in einer guten Gesellschaft ihresgleichen, also mit vielen anderen, in Berlin 1933 feierlich dem Feuer übergeben wurden, begleitet mit folgenden Worten: „...für den Adel der menschlichen Seele und gegen die seelenzerstörende Überschätzung des Sexuallebens eines gewissen Sigmund Freud“ (nach Kornbichler, 1989, S. 13). Die Bücher, „undeutsche Schriften“, die in Flammen aufgingen, haben ihrerseits das kommende, das sich schon im Gange befindende Unheil vorweggenommen, in dem die Menschen in Flammen aufgingen. Unsere Welt ging in Flammen auf.

In etwas befriedeten Zeiten „nach Auschwitz“ waren auch Emotionen neutralisiert und so konnte Peter Medawar, Träger des Nobelpreises für Medizin, eine Diagnose stellen, in der er psychoanalytische Theorien zum „einen der traurigsten und seltsamsten Marksteine in der Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts“ erklärte (nach Clark 1985, S. 14). Noch entschlossener, behauptet Medawar:

„Die Überzeugung gewinnt an Boden, daß die doktrinäre psychoanalytische Theorie die gewaltigste intellektuelle Bauernfängerei des 20. Jahrhunderts ist und obendrein ein Endprodukt – so etwas wie ein Dinosaurier oder ein Zeppelin der Geistesgeschichte, eine weitläufige Struktur von radikal fehlerhafter Anlage und ohne jede Zukunft“ (zit. nach Sulloway, 1982, S. 677).

Demfolgend hat Hans Jürgen Eysenck eine letzte Würdigung der Psychoanalyse ausgesprochen und sie – toterklärt, diesmal mit einem angebrachten Begleitwort *Requiescat in pace*, aber mit einer moralischen Rechtfertigung, die etwas Unheimliches in Erinnerung zurückruft. Die Frage ob „ein Klima der Nachgiebigkeit, der sexuellen Promiskuität, des Niedergangs ‚altmodischer Werte‘ etc. – unseren Vorstellungen vom rechten Leben entspricht“, beantwortet Eysenck mit Bezug auf Freudsche Lehre, die mit dem oben beschriebenen Klima verbunden ist:

„Es ist also an der Zeit, daß wir diese Lehre neu einschätzen, und zwar nicht nur im Hinblick auf ihre wissenschaftliche Wertlosigkeit, sondern auch und gerade im Hinblick auf ihren ethischen Nihilismus“ (Eysenck, 1985, S. 220).

Es gibt aber auch Beispiele, und zwar innerhalb eines lebensgeschichtlichen Zusammenhangs, die von einer Veränderung der Einstellung zur Psychoanalyse in Richtung mehr Respekt für Freudsche Einsichten zeugen. Karl Popper, der gerade mit Freud und Wittgenstein, zu den Söhnen Wiens gehörte, die entscheidend die geistige Landschaft Europas geprägt haben, hat in seinem im Jahre 1963 erschienenen Buch *Conjectures and Refutations (Vermutungen und Widerlegungen, 1994)* Freudsche (und Adlersche) Theorie als unprüfbar disqualifiziert:

„Damit soll nicht gesagt sein, daß Freud und Adler nicht gewisse Dinge richtig gesehen haben. Ich persönlich zweifle nicht daran, daß vieles von dem, was sie sagen, von beträchtlicher Bedeutung ist, und es mag durchaus eines Tages in einer wissenschaftlichen – das heißt prüfbaren – Psychologie seine Rolle spielen. Aber die ‘klinischen Beobachtungen’, die, wie die Analytiker naiverweise glauben, ihre Theorien bestätigen, sind dazu ebenso ungeeignet wie die bestätigenden Beobachtungen, auf die die Astrologen in ihrer Praxis täglich stoßen. Freuds Epos vom Ich, Über-Ich und Es kann kaum mehr Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben, als Homers Sammlung von olympischen Skandalgeschichten. Als Theorien erklären sie einige Tatsachen, aber nach Art und Weise von Mythen“ (Popper, 1994, S. 53–54).

In einer Sammlung von Aufsätzen und Reden, die er kurz vor seinem Tode 1994 eingeleitet hat, gesteht aber Popper: „Ich bin kein großer Freund der Psychoanalyse, aber ihre Befunde scheinen die Auffassung von der Komplexität des menschlichen Selbst – im Gegensatz zu der kartesischen Berufung auf eine denkende Substanz – zu unterstützen“ (Popper, 2002, S. 82).

Mehr als nur die schon zugänglichen „Auffassungen von der Komplexität des menschlichen Selbst zu unterstützen“ hat Freud „siebten Kontinent entdeckt“ und letztendlich unser Selbstverständnis revolutioniert, wie seine Leistung Frank Sulloway beurteilt. Und gerade diese revolutionäre Tat hat Freud zum Helden erhoben, der in mythischer Weise tradiert wird.

„Letzten Endes war Freud ja auch wirklich ein Held. Die Mythen sind lediglich sein historischer Lohn, und sie werden weiterleben und sein glanzvolles Vermächtnis an die Menschheit stützen, so lange dieses Vermächtnis ein einflußreicher Bestandteil des menschlichen Bewußtseins bleibt“ (Sulloway, 1982, S. 683).

So wird die symbolische Form des Mythos als heuristisches Werkzeug auf beiden Ebenen benutzt: einmal zur Bestimmung des unwissenschaftlichen Statuses psychoanalytischer Erkenntnisse aber dann auch zur Beschreibung des Rezeptionsschicksals des Begründers der Psychoanalyse, Sigmund Freud. Freud hat die Geschichte des Mythos mit seinem eigenen Mythos bereichert, und zwar, wie einige Freud-Forscher überzeugt behaupten, mit einem zum großen Teil selbsterzeugten Mythos. Zwei Autoren haben sich mit solchen Thesen berühmt gemacht: Henri Ellenberger und Frank Sulloway.

Henri Ellenberger beschreibt folgendermaßen die Hauptbestandteile der Freud-Legende:

„Das erste ist das Motiv des einsamen Helden, der gegen eine Schar von Feinden kämpft, die ‘Pfeil und Schleudern des wütenden Geschicks’ erduldet, letztlich aber doch triumphiert. Die Legende übertreibt beträchtlich das Ausmaß und die Rolle des Antisemitismus, der Feindseligkeit der akademischen Welt und der angeblichen viktorianischen Vorurteile. Der zweite Zug der Freud-Legende ist die Ausblendung des größten Teils des wissenschaftlichen und kulturellen Kontextes, in dem sich die Psychoanalyse entwickelte, daher das Thema der absoluten Originalität der Leistungen, bei dem der Held auch mit den Leistungen seiner Vorgänger, Verbündeten, Schüler, Rivalen und Zeitgenossen ausgestattet wird“ (Ellenberger, 1973, 2, S. 761).

Der Wissenschaftshistoriker Frank Sulloway verfährt in seiner Deutung und Dekonstruktion der Freud-Legende psychoanalytisch aufgeklärt: Wünsche

sind zur wichtigsten Kraft der Wissenschaftsgeschichte erhoben – mindestens im Falle der Psychoanalyse, wie Sulloway ihre Entwicklung versteht.

„Die Freud-Legende verdankt ihren wahrlich majestätischen Zuschnitt fraglos einem in der Wissenschaftsgeschichte einzigartigen Umstand. Die Psychoanalyse ist die erste bedeutende wissenschaftliche Theorie, deren integraler Bestandteil ein historisches Wunschbild eben der Art und Weise ist, wie diese Theorie im Kopf ihres Urhebers hätte entstehen sollen“ (Sulloway, 1982, S. 33).

Fast vierzig Jahre nach Ellenberger und Sulloway wird Freud-Legende wieder heftig in psychoanalytischen Kreisen diskutiert. Man könnte annehmen, daß die bisherigen Versuche der Diskreditierung von Freud und seinem psychoanalytischen Werk ihr Ziel nicht erreicht haben. Der Kampfplatz ist diesmal französische psychoanalytische Szene, die Hauptrollen spielen Michel Onfray und Elisabeth Roudinesco. Onfray hat 2010 ein umfangreiches Buch (über 600 Seiten) unter dem provokativen, unverkennbar nietzscheanisch klingenden Titel *Dämmerung eines Idols (Le crépuscule d'une idole. L'affabulation freudienne)* veröffentlicht, das sowohl Freud als Person, als auch seine Theorie, aber auch psychoanalytische Bewegung einschließlich heute praktizierende Psychoanalytiker anprangert. Daraufhin hat keine andere als die berühmte Historikerin der Psychoanalyse Elisabeth Roudinesco sofort reagiert, zwar mit einem seitenmässig fast siebenmal kleineren Buch, aber unter einem genauso provokativen Titel: *Aber warum so viel Haß? (Mais pourquoi tant de haine?)*.

Offensichtlich sorgt Freud selbst und die Psychoanalyse noch immer für Aufruhr, der dann auch Freud-Legende weiter tradiert – ironischerweise gegen die Absichten der Kritiker, sie zu zerstören. In diesem Zusammenhang ist es lehrreich an den Aufruf, den Derrida (1990/1998) vor mehr als zwanzig Jahren ausgesprochen hat, zu erinnern: Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse. Derridas Aufruf folgte der Diagnose, dass

„... die Psychoanalyse nicht länger in Mode ist, nachdem sie in den sechziger und siebziger Jahren exzessiv in Mode gewesen war, als sie die Philosophie weit aus dem Zentrum herausgedrängt und den philosophischen Diskurs genötigt hatte, mit einer Logik des Unbewußten zu rechnen, auf die Gefahr hin, es zulassen zu müssen, dass seine grundlegenden Gewißheiten aus dem Fugen gehoben werden...“ (Derrida, 1998, S. 8)

Die Psychoanalyse ist gewiss nicht – oder mindestens noch nicht – vergessen. Wenn man aus der bisherigen Geschichte der Auseinandersetzungen mit Freud und seiner Psychoanalyse eine Lehre ziehen sollte, so würde es nicht sehr wahrscheinlich scheinen, dass Michel Onfray der Psychoanalyse den letzten vernichtenden Schlag verabreicht hätte. Allerdings bestätigt die bisherige Geschichte der Psychoanalyse auf der Metaebene das, was die Psychoanalyse auf der Objektebene behauptet – nämlich, dass unsere Wahrnehmung von Objekten vielfach subjektiv, auch unbewusst bedingt ist. Das epistemische Objekt Psychoanalyse liefert dafür eine gute Bestätigung. Eben dadurch wird die Psychoanalyse zu einem dynamischen Kulturobjekt. Ganz im Geiste der Freudschen Psychoanalyse lässt sich sagen, dass es auch im Bereich der gesellschaftlichen Dynamik die subjektiven Beziehungen zum Objekt so wichtig sind, dass psychische, soziale und kulturelle Objekte unabhängig von den ihnen zugeschriebenen Bedeutungen überhaupt nicht beschrieben werden können. Aufgrund der Einsichten in das so bedingte psychische Geschehen erscheint für Freud

„... die psychoanalytische Annahme der unbewußten Seelentätigkeit (...) als die Fortsetzung der Korrektur, die Kant an unserer Auffassung der äußeren Wahrnehmung vorgenommen hat. Wie

Kant uns gewarnt hat, die subjektive Bedingtheit unserer Wahrnehmung nicht für identisch mit dem unerkennbaren Wahrgenommenen zu halten, so mahnt die Psychoanalyse, die Bewusstseinswahrnehmung nicht an die Stelle des unbewußten psychischen Vorganges zu setzen, welcher ihr Objekt ist.“ (Freud, 1915e, S. 270)

Diesen Aspekt des Subjektiven betonen auch Deleuze und Guattari in ihrer Würdigung der psychoanalytischen Begrifflichkeit, wodurch sie Freud an die Tradition anknüpfen, die Marx als Verdienst von Luther und später von Adam Smith und Ricardo gesehen hat – in allen Fällen geht es um Verlagerung des Bestimmenden ins Subjektive - bei Luthers Bestimmung der Religion, bei Smiths und Ricardos Bestimmung des Reichtums und bei Freuds Bestimmung des Wunsches:

„... seine Größe beruht darin, das Wesen und die Natur des Wunsches nicht mehr in Bezug auf Objekte, Ziele oder selbst Quellen (Territorien) bestimmt zu haben, sondern als abstraktes subjektives Wesen, Libido oder Sexualität.“ (Deleuze & Guattari, 1972/1981, S. 349).

Obwohl Deleuze und Guattari doch auch eine Reterritorialisierung des Wunsches in der Familie bei Freud finden, was sie „das familiastische Umklappen“ (ibid.) nennen, wird die Subjektivierung auch an der Familie vollzogen (z.B. durch das Verlassen der Verführungstheorie). Es gilt jedenfalls, dass die Größe in den Subjektivierungen liegt.

Zurück zu den Deutungen der Freudschen Psychoanalyse als Mythos sollte noch hinzugefügt werden, dass sich Freud, neben den mythenbildenden Selbstleistungen, die Ellenberger, Sulloway oder Onfray ihm zuschreiben, auch an anderen Mythologien beteiligt hat. Freud selbst hat eigene Triebtheorie „unsere Mythologie“ genannt. Und seine Psychogonie wiederholt die Geschichte – das war die ursprüngliche Bedeutung vom ‚Mythos‘ – der Kosmogonie: so wie aus dem Chaos allmählich Ordnung, Kosmos entstand, so entsteht auch eine geordnete, differenzierte psychische Struktur, deren ursprünglicher Stoff eben Triebe waren.

Es gibt aber noch einen Mythos-Bezug, und in der hier verfolgten Geschichte des Mythos-Bezugs der Psychoanalyse ist er der erste gewesen: Mythos als Gegenstand der psychoanalytischen Analysen. Gerade mit Hilfe psychoanalytischer Einsichten konnten tiefere, aber desto mehr wirkungsvolle Dimensionen aller kultureller Schöpfungen entdeckt und verstanden werden. Psychoanalyse als Psychologie des Unbewussten liest auch Kultur als ein zum Teil in unbewussten Prozessen gegründetes Gebilde – und das ist ihr einzigartiger Beitrag. Freud selbst lag es viel mehr an diesem Beitrag der Psychoanalyse als „am Gebrauch der Analyse zur Therapie der Neurosen“. In seiner gerade für die zukünftige Entwicklung der Psychoanalyse so bedeutsamen Schrift *Die Frage der Laienanalyse* aus dem Jahre 1926 schrieb er:

„Wir halten es nämlich gar nicht für wünschenswert, daß die Psychoanalyse von der Medizin verschluckt werde und dann ihre endgültige Ablagerung im Lehrbuch der Psychiatrie finde...Sie verdient ein besseres Schicksal und wird es hoffentlich haben. Als ‘Tiefenpsychologie’, Lehre vom seelisch Unbewußten, kann sie all den Wissenschaften unentbehrlich werden, die sich mit der Entstehungsgeschichte der menschlichen Kultur und ihrer großen Institutionen wie Kunst, Religion und Gesellschaftsordnung beschäftigen. Ich meine, sie hat diesen Wissenschaften schon bis jetzt ansehnliche Hilfe zur Lösung ihrer Probleme geleistet, aber dies sind nur kleine Beiträge im Vergleich mit dem, was sich erreichen ließe, wenn Kulturhistoriker, Religionspsychologen, Sprachforscher usw. sich dazu verstehen werden, das ihnen zur Verfügung gestellte Forschungsmittel selbst zu handhaben“ (Freud, 1926e, S. 283–284).

Schon dreizehn Jahre vorher, also 1913, in der in Bologna erschienenen Zeitschrift *Scientia* hat Freud ein sehr breites Spektrum von Interessen an der Psychoanalyse geschildert, eingeschlossen das Interesse der Psychoanalyse für

die nicht psychologischen Wissenschaften, darunter das sprachwissenschaftliche, das philosophische, das biologische, das entwicklungsgeschichtliche, das kulturhistorische, das kunstwissenschaftliche, das soziologische und das pädagogische Interesse. Dort hat Freud auch seinen Kulturbegriff formuliert, aus dessen psychoanalytischer Begründung sowohl seine Stärken, aber auch Schwächen herrühren. Freud hat an diesem Kulturbegriff grundsätzlich festgehalten – im Unterschied zu anderen, sogar Grundbegriffen (z. B. Triebbegriff), die viele Umwandlungen durchgegangen sind. Der Freudsche Kulturbegriff ist durch eine Übertragung von psychischen Prozessen des Einzelnen auf Gruppen und Gemeinschaften gebildet. Wenn man die Ergebnisse dieses begrifflichen Weges verbildlichen möchte, so wäre Kultur wie ein vergrößertes Individuum darzustellen. In Freudschen Worten heißt es:

„Die Psychoanalyse stellt eine innige Beziehung her zwischen all diesen psychischen Leistungen der einzelnen und der Gemeinschaften, *indem sie dieselbe dynamische Quelle für beide postuliert*. Sie knüpft an die Grundvorstellung an, daß es die Hauptfunktion des seelischen Mechanismus ist, das Geschöpf von den Spannungen zu entlasten, die durch Bedürfnisse in ihm erzeugt werden. Ein Teil dieser Aufgabe wird lösbar durch Befriedigung, welche man von der Außenwelt erzwingt; zu diesem Zwecke wird die Beherrschung der realen Welt Erfordernis. Einem anderen Teil dieser Bedürfnisse, darunter wesentlich gewissen affektiven Strebungen, versagt die Realität regelmäßig die Befriedigung. Daraus geht ein zweites Stück der Aufgabe hervor, den unbefriedigten Strebungen eine andersartige Erledigung zu verschaffen. Alle Kulturgeschichte zeigt nur, welche Wege die Menschen zur Bindung ihrer unbefriedigten Wünsche einschlagen...In diesem Zusammenhang fügen sich Mythos, Religion und Sittlichkeit als Versuche, sich für die mangelnde Wunschbefriedigung Entschädigung zu schaffen“ (Freud, 1913j, S. 416, Hervorhebung, G. J.).

Im gleichen Jahr, 1913, im vierten Teil des *Totem und Tabu*, über den Freud seine hohe Meinung, sowohl was den Inhalt als auch was die Form betrifft, auch James Strachey anvertraut hatte, wurde das Ergebnis der Untersuchung als die Übereinstimmungsthese zwischen der individuellen psychischen Entwicklung und der kulturellen Entwicklung sehr prägnant formuliert:

„... daß im Ödipuskomplex die Anfänge von Religion, Sittlichkeit, Gesellschaft und Kunst zusammenstreffen, in voller Übereinstimmung mit der Feststellung der Psychoanalyse, daß dieser Komplex den Kern aller Neurosen bildet...“ (Freud, 1912/1913, S. 188).

Da dieser Ansatz grundlegend für den Freudschen Kulturbegriff ist, verdient er, aufmerksam analysiert und interpretiert zu werden – zumal Freud sich dieses Kulturbegriffes, wie schon gesagt, bis zum Ende bedient hat – das bedeutet auch in sonst unterschiedlichen gesamttheoretischen, aber auch kulturellen Zusammenhängen.

In seiner Schrift *Das Unbehagen in der Kultur*, das 1930 veröffentlicht wurde, bereichert Freud die schon früher festgestellte Analogie:

„Die Analogie zwischen dem Kulturprozeß und dem Entwicklungsweg des Individuums läßt sich um ein bedeutsames Stück erweitern. Man darf nämlich behaupten, daß auch die Gemeinschaft ein Über-Ich ausbildet, unter dessen Einfluß sich die Kulturentwicklung vollzieht. ...Das Über-Ich einer Kulturepoche hat einen ähnlichen Ursprung wie das des Einzelmenschen, es ruht auf dem Eindruck, den große Persönlichkeiten hinterlassen haben...Ein anderer Punkt der Übereinstimmung ist, daß das Kultur-Über-Ich ganz wie das des Einzelnen strenge Idealforderungen aufstellt, deren Nichtbefolgung durch ‘Gewissensangst’ gestraft wird“ (Freud, 1930a, S. 501–502).

Der Zugang zur Kultur über das Individuum ist insofern berechtigt, als Kultur ein Ergebnis der menschlichen Tätigkeit ist, d.h. Kultur zu *human kinds* gehört. Über diesen Ausgangspunkt konnte die Psychoanalyse auch einen Weg bahnen, auf dem dann das Unbewusste seinen Eingang in die Kultur gefunden

hat. Die Einsichten in das Unbewusste der Kultur sind ja einmalige psychoanalytische Leistungen. Ohne Individuen gäbe es keine Kultur, aber gleichzeitig ist Kultur kein vergrößertes Individuum, auch keine Assoziation von Individuen. Methodologischer Individualismus ist nicht geeignet zur Erforschung kultureller Phänomene. In diesem Sinne gilt für die Kultur wie für die Gesellschaft die von Niklas Luhmann erhobene epistemologische Warnung:

„Die Gesellschaft ist, obwohl weitgehend aus Interaktion bestehend, für Interaktion unzugänglich geworden. Keine Interaktion, wie immer hochgestellt die beteiligten Personen sein mögen, kann in Anspruch nehmen, repräsentativ zu sein für Gesellschaft... Die in der Interaktion zugänglichen Erfahrungsräume vermitteln nicht mehr das gesellschaftlich notwendige Wissen, sie führen wohlhmöglich systematisch in die Irre“ (Luhmann, 1985, zit. nach Breuer, 1992, S. 32).

Ich würde die „Unzugänglichkeitsdiagnose“ verstärken und behaupten, dass die Gesellschaft, bzw. Kultur im Ganzen für Interaktion, und das bedeutet auch für das Individuum im Prinzip unzugänglich ist. Obwohl Luhmann selbst die gestellte Diagnose im temporalen Modus formuliert („nicht mehr“), könnte man bei ihm eine Begründung für einen universellen Anspruch finden. Um noch mal Luhmann zu Wort kommen zu lassen:

„Verstehen ist nie eine bloße Duplikation der Mitteilung in einem anderen Bewußtsein, sondern im Kommunikationssystem selbst Anschlußvoraussetzung für weitere Kommunikation, also Bedingung der Autopoiesis des sozialen Systems“ (Luhmann, 1997, S. 22).

Selbst ein Systemtheoretiker wie Luhmann kann nicht umhin, hermeneutische Aspekte des Funktionierens der sozialen Systeme anzusprechen. Und gerade hermeneutische Prozesse machen das Wesen der Kultur aus. Das, worauf Luhmann hinweist – Asymmetrie im Verstehen – gehört zu bestimmenden Merkmalen des Verstehens, wie auch seine stete Offenheit und prinzipielle Unvollendbarkeit, wofür Gadamer in seiner philosophischen Hermeneutik so überzeugend argumentiert.

„Wir sind als Verstehende in ein Wahrheitsgeschehen einbezogen und kommen gleichsam zu spät, wenn wir wissen wollen, was wir glauben sollen.“ (Gadamer, 1960/1990, S. 494)

Die genannte Asymmetrie ist keine nur quantitative, sie ist eine Quelle des Schöpferischen, bzw. Poetischen im ursprünglichen antiken Sinne dieses Wortes. Schon aus diesem hermeneutischen Grund übertrifft Kultur jede Zusammensetzung individueller Leistungen.

Um auf den Freudschen Kulturbegriff zurückzukommen, sollte man diese kurze hermeneutische Ausführung mit der psychoanalytischen These vergleichen, die „dieselbe dynamische Quelle für beide“, d. h. für Individuen und Gemeinschaften postuliert. Die Quelle ist eben nicht dieselbe – weil sie jeweils interaktiv ausgehandelt wird und deshalb notwendigerweise hermeneutischer Natur ist. Selbst dieselbe individuelle Quelle ist nicht mehr dieselbe sobald sie in Kommunikation eingeht. Dafür geben gerade psychoanalytische Erkenntnisse, aber auch psychoanalytische therapeutische Praxis gute Begründungen.

Diesbezüglich kann man schon bei der für Freud sehr wichtigen, aber nichtsdestoweniger in der im englischen Sprachbereich sich vollzogener Rezeption völlig verlorengegangenen Unterscheidung zwischen Instinkt und Trieb ansetzen. Triebe können *verschiedene* Schicksale erleben und es ist nicht ohne Bedeutung, dass Freud Triebe über Tribschicksale bestimmt. Dazu gebraucht er Termini wie Drang, Ziel, Objekt, Quelle des Triebes.

„Das *Objekt* des Triebes ist dasjenige, an welchem oder durch welches der Trieb sein Ziel erreichen kann. Es ist das variabelste am Triebe, nicht ursprünglich mit ihm verknüpft, sondern ihm

nur infolge seiner Eignung zur Ermöglichung der Befriedigung zugeordnet“ (Freud, 1915c, S. 215).

Kurzum, selbst Trieb ist kein nur organismisches Gebilde. Schon in seiner Struktur ist das Andere – durch das Objekt – eingeschlossen, und zwar mit der Kraft, das Schicksal des Triebes zu bestimmen. In dem Sinne könnte man sagen, dass Trieb in Freudscher Theorie eine ausgesprochene offene, bzw. nie vollendete Struktur ist. Vorher hat Freud schon zugegeben:

„Natürlich steht nichts der Annahme im Wege, dass die Triebe selbst, wenigstens zum Teil, Niederschläge äußerer Reizwirkungen sind, welche im Laufe der Phylogenese auf die lebende Substanz verändernd einwirkten“ (Freud, 1915c, S. 213).

Mit seiner Begriffswahl und mit der hohen Bewertung des ausgewählten – nämlich des Triebes - hat Freud verschiedene Reaktionen ausgelöst. Für Freud war Trieb ein „konventioneller, vorläufig noch ziemlich dunkler Grundbegriff, den wir aber in der Psychologie nicht entbehren können“ (Freud, 1915c, S. 210). Es liegt auf der Hand, dass er sich dadurch leicht, ja entgegenkommend dem Biologismus-Vorwurf ausgesetzt hat. Wie schon erwähnt, hatte dieser Vorwurf auch einen dramatischen politischen Gebrauch erfahren, der gegen Freud und für die „edle Seele“ eintrat.

Aber der der Psychoanalyse zugeschriebene Biologismus diente auch ganz entgegengesetzten Zwecken und ganz anderen politischen Zielen. Für Herbert Marcuse hatte eben die Betonung des Biologischen die Funktion, als materieller, ja körperlicher – oder, mit Merleau-Pontys wichtiger Unterscheidung zu sprechen – also leiblicher Einspruch gegen unterdrückende gesellschaftliche Verhältnisse zu wirken. In seinem berühmten Buch *Triebstruktur und Gesellschaft* (1955) verteidigt Marcuse den biologischen Kern der Psychoanalyse.

„Wenn die ‚Wunde‘ in der menschlichen Existenz sich nicht in der biologischen Konstitution des Menschen auswirkt, und wenn sie nicht gerade durch die Struktur der Gesellschaft verursacht und durch sie fortdauernd erneuert wird, dann geht die Psychoanalyse ihrer Tiefendimension verlustig...“ (Marcuse, 1955, S. 226).

Aber trotz der Bedeutung der biologischen Konstitution des Menschen in Marcuses Interpretation der Psychoanalyse, sollte nicht übersehen werden, dass Marcuse einen erklärenden Zusammenhang zwischen der „Struktur der Gesellschaft“ und den Wunden in der biologischen Konstitution des Menschen herstellt, indem er der gesellschaftlichen Struktur die wirkende Rolle zuschreibt. Da die Wunden nur mit Bezug auf ihre gesellschaftlichen Ursachen verstanden werden können, sind sie nicht in biologischen Begriffen beschreibbar. Marcuses Position sollte nicht als Befürwortung des Biologismus missverstanden werden – ganz im Gegenteil, sie zeigt, dass selbst eine Beschreibung der verwundeten biologischen Konstitution des Menschen eine kritische Gesellschaftstheorie verlangt.

Marcuse hat an solcher Deutung des biologischen Kerns der Psychoanalyse festgehalten. Er verstärkt sie auch in dem Aufsatz mit dem vielfach provokativen Titel „Das Veralten der Psychoanalyse“ aus dem Jahre 1963. Dort sind diese zugespitzten Formulierungen zu lesen:

„Die psychoanalytischen Kategorien brauchen nicht auf die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse ‚bezogen‘ zu werden – sie sind selbst gesellschaftliche und politische Kategorien. Psychoanalyse konnte zu einem wirksamen gesellschaftlichen und politischen Instrumenten werden, positiv wie negativ, in einer administrativen wie kritischen Funktion, weil Freud die Mechanismen sozialer und politischer Kontrolle in der Tiefendimension der Triebregungen und -befriedigungen entdeckt hatte“ (Marcuse, 1963, S. 85 f.).



Die emanzipatorischen Potentiale der Psychoanalyse, an die Marcuse so sehr glaubte, lagen in ihren Triebkonzepten verankert. Um Aussichten auf eine notwendige Befreiung zu retten, sind zunächst Begriffe zu retten, die Folgen der Unterdrückung bis zur leiblichen Tiefe verfolgen und aufbewahren. Triebe sind wie ein *memento* der Repression. Marcuse kann sich dabei völlig auf Freudsche Bestimmung des Triebbegriffs beziehen, nämlich auf seine Behauptungen, dass Triebe als entscheidend objektbestimmte Strukturen, als Niederschläge äußerer Auswirkungen aufzufassen sind.

Freud selbst teilte nur Warnungen vor Folgen der zivilisatorischen Unterdrückung, nicht aber Marcuses Hoffnungen auf eine bessere Welt. Weder soziale Reformen noch Revolutionen können den Menschen verhelfen, aus der aporetischen, ständig Leiden hervorbringenden *conditio humana* auszutreten. Freud selbst schwebte das Ideal einer unbegrenzten Triebbefriedigung als das Musterglück vor. Insofern kann man sagen, dass Marcuse in seiner Apologie des Triebes in Freud selbst einen Verbündeten hatte.

Mit seinem Ideal unbegrenzter Triebbefriedigung hat sich Freud notwendigerweise einem unauflösbaren Kulturpessimismus verpflichtet. Marcuse hingegen verschrieb sich einer kritischen Theorie der Gesellschaft und auch sozialem Aktivismus, in der Hoffnung, dass das die Wege sind, utopische Hoffnungen auf eine bessere Welt zu verwirklichen. Und gerade der Psychoanalyse wurde eine besondere Rolle innerhalb der Kritischen Theorie der Gesellschaft, einst berühmt gewordenen unter dem Namen der Frankfurter Schule, zugeschrieben.

Marcuse hat die Freudsche universal-zivilisatorische Diagnose sozial-geschichtlich kontextualisiert und insofern eine Möglichkeit eröffnet, dass es auch anders sein könnte, weil es gilt, wie auch von seinem Mitkämpfer in der Frankfurter Schule Theodor Adorno einprägend formuliert – „Es soll anders sein“. Entgegen der These über das Veralten der Psychoanalyse, die eine nur vorläufige Diagnose ist, hofft Marcuse auf eine neue Zukunft – sowohl der Psychoanalyse als auch der Gesellschaft. In dem schon erwähnten Aufsatz schrieb er:

„Wenn die fortschreitende Industriegesellschaft und ihre Politik das Freudsche Modell des Individuums und seiner Beziehung zur Gesellschaft haben hinfällig werden lassen, wenn sie die Kraft des Individuums, sich von den anderen abzulösen, ein Selbst zu werden und zu bleiben, untergraben haben, dann beschwören die Freudschen Begriffe nicht nur eine hinter uns liegende Vergangenheit, sondern auch neu zu gewinnende Zukunft“ (Marcuse, 1963, S. 105).

Es ist auffällig, dass Marcuse hier ein autonomistisches Verständnis des Freudschen Modells des Individuums postuliert, obwohl, wie schon hervorgehoben, selbst die Struktur des Triebes keine Autonomie aufweist – im Gegenteil. Das ist umso paradoxer als auch Marcuse einen Triebbegriff braucht, der gerade nicht einen autonomen, also abgeschlossen, autochthonen Triebbetrieb konzeptualisiert, sondern Auswirkungen des Objekts, aber auch ganz allgemein Auswirkungen der sozialen Wirklichkeit aufnimmt und aufhebt. Es scheint, als ob sich Marcuse zunächst und vorwegnehmend auch metatheoretisch von der verwalteten Welt radikal befreien müsste und erst dann nur mit solchen als völlig gereinigt postulierten Begriffen und Modellen „eine neu zu gewinnende Zukunft“ denken könnte. Selbst begriffliche Folgen der Wunden sind, so mag es scheinen, unerträglich geworden, so dass auch sie, wie auch im leiblichen Triebbetrieb, verdrängt werden müssten. Diese metatheoretische Verdrängung oder Amnesie bedeutet aber nicht, dass die verdrängten Wunden verschwunden sind, noch weniger, dass die Verursacher der Wunden keine neuen Wunden geschlagen haben. Diese metatheoretische

Strategie widerspricht der grundlegenden Einstellung der Kritischen Theorie der Gesellschaft, die ganz allgemein auf Entdeckung, Bewusstwerdung hinsteuert. Insofern könnte behauptet werden, dass Marcuse mit dieser Strategie sich von der eigenen Kritischen Theorie abwendet. Dadurch hat er auch einen wichtigen theoretischen Mitkämpfer verloren und letztendlich auch das Befreiungsprojekt selbst gefährdet.

Um das Bild von Schicksalen des psychoanalytischen Biologismus noch zu vervollständigen, sollte hier noch mal die Auffassung des amerikanischen Wissenschaftshistorikers Frank Sulloway erwähnt werden. In seinem vor mehr als dreißig Jahren erschienenen und viel diskutierten Buch *Freud. Biologe der Seele. Jenseits der psychoanalytischen Legende*, 1982 (*Freud, Biologist of the Mind. Beyond the Psychoanalytic Legend*, 1979) vertritt Sulloway die These, „daß Freud im Laufe der Jahre zum heimlichen oder Kryptobiologen und die Psychoanalyse entsprechend zur Kryptobiologie geworden ist“ (Sulloway, 1982, S. 29). An diesem Prozess waren viele beteiligt – zunächst Freud selbst, aber auch „seine Gegner, seine Anhänger und die interessierte Öffentlichkeit.“ In Sulloways Auffassung war dieser Prozess von strategischer Bedeutung für den Status der Psychoanalyse. Noch präziser gesagt: Psychoanalytiker bedienen sich derselben Mechanismen, die bei Neurotikern wirken – der Verdrängung, der Verdichtung, der Verschiebung, der Kompromissbildung, um mit solchen Mitteln zur sozial-politischen Anerkennung der Psychoanalyse „als unabhängiger Zweig der modernen Wissenschaft“ zu verhelfen. Sulloway glaubt, gezeigt zu haben,

„daß die differenzierte Entwicklung der beiden großen Mythen von Freud als dem Helden und Freud als dem reinen Psychologen dadurch in die Wege geleitet wurde, daß sie in der psychoanalytischen Bewegung höchst bedeutsame strategische Funktionen als Gegengewicht gegen die äußeren Kräfte übernahmen, die sich ihr lange entgegengestellt haben. Kurzum, meine Behauptung ist die, daß die zweckdienliche Leugnung und Neugestaltung der Geschichte ein unerläßlicher Bestandteil der psychoanalytischen Revolution gewesen ist“ (Sulloway, 1982, S. 605–606).

Der analytische Apparat, den Sulloway in seinem Vorhaben der Demythologisierung der Psychoanalyse verwendet, ist auf wissenschaftspolitischen Kontext orientiert. Sulloway behauptet also, dass aus wissenschaftspolitischen Gründen, der biologische Kern der Psychoanalyse vergessen, sogar verdrängt wurde. Der Ansatz von Marcuse ist dagegen an dem gesamtgesellschaftspolitischen Zusammenhang interessiert und bei ihm wird die Stellung der Psychoanalyse angesichts ihrer Rolle in der gesellschaftlichen Entwicklung bestimmt. Für Marcuse ist Freudsche Theorie in ihrer eigentlichen Substanz soziologisch, d. h. Freuds Biologismus ist seinem Sinn nach eine Gesellschaftstheorie erweitert um eine tiefere Dimension.

Die Freudsche Psychoanalyse wird einmal als kryptobiologisch, das andere Mal als kryptozooziologisch ausgelegt. Unterschiedliche Horizonte des Verstehens haben auch unterschiedliche hermeneutische Leistungen hervorgebracht. Es ist jedenfalls sehr auffallend, dass in Sulloways Buch Marcuse nicht einmal erwähnt wurde. Angesichts dieser Tatsache gerät man fast in Versuchung, die Sulloways Geschichte fortzusetzen, in der er selbst ein neuer Strategie des Vergessens oder Verdrängung einer wichtigen Rezeptionstradition der Psychoanalyse wäre – und gerade jener, die seinen Deutungen der Entwicklung der Psychoanalyse entgegengesetzt ist. Marcuse konnte nicht auf Sulloways Thesen reagieren – er ist im Jahre der Veröffentlichung des Buches über den „Biologen der Seele“ gestorben.

Selbstverständlich können diese Stücke aus der Rezeptionsgeschichte der Psychoanalyse vielen weiteren Analysen unterzogen werden. In dem hier betrachteten Zusammenhang, verschiedene Stränge einer kulturwissenschaftlichen Deutung der Psychoanalyse zu rekonstruieren, zeigen sie, dass Selbstdeutungen wie Fremddeutungen der Psychoanalyse ihre Geschichte zu einer nie vollendeten Geschichte machen. Aber darin zeigt sich keine Besonderheit der Psychoanalyse – das gilt für alle hermeneutischen Objekte. Das Besondere daran ist allerdings, dass auch Deutungen der Psychoanalyse – wie auch andere symbolische Formen – psychoanalytischen Deutungen unterzogen werden können und auch unterzogen werden. Psychoanalyse hat dabei einen epistemologischen Vorteil – den Bezug auf und Zugang zum Unbewussten, also zu dem, was den Subjekten der Deutungen nicht ohne weiteres zugänglich ist.

Aber die Psychoanalyse kann auch Laiensubjekten ihre Leistungen anbieten, oder, wie das einer der bedeutendsten zeitgenössischen amerikanischen Philosophen Richard Rorty versteht, sie mindestens mit einem differenzierteren Wörterbuch zur Selbstbeschreibung ausstatten.

Die These von der Verwicklung der Psychoanalyse in ihrer eigenen Beurteilung hat schon eine lange Geschichte, und auch diese Geschichte ist so facettenreich, dass in ihr sowohl Beiträge zur Abwertung als auch zur Erhebung der Psychoanalyse zu finden sind. Diese Rezeptionsgeschichte enthält auch Antworten auf eine der heikelsten Fragen – nämlich die Frage nach dem wissenschaftlichen Status der Psychoanalyse. Um die Frage war auch Freud besorgt. Aber am eifrigsten waren in dieser Sache seine zahlreichen Kritiker.

Wie stand Freud dazu? Ihm schwebte das Ideal der Naturwissenschaft vor. Seine Bildungsjahre waren durch den Geist der Naturwissenschaften geprägt. Aber, das was er getan hat und wie er es in der Psychoanalyse gemacht hat, hat die Grenzen der naturwissenschaftlichen Erkenntnis überschritten. Das Hauptmaterial, mit dem er in der Psychoanalyse arbeitet, gehört nicht zu *natural kinds*, sondern ausgesprochen zu *human kinds*. Dieses Material ist ja Sprache. Dazu kommt noch ein wichtiges Werkzeug, nämlich Übertragung, die als eigenartiges Interaktionsmuster auch notwendigerweise zu *human kinds* gehört. Freud, der Psychoanalytiker konnte aber sein eigenes Tun nicht metatheoretisch angemessen artikulieren. Die Freudsche mangelhafte wissenschaftliche Selbstreflexion bezieht sich aber auf eine Disziplin, „die sich von Anbeginn im Element der Selbstreflexion bewegte und gleichwohl die Legitimation, im strengen Sinne wissenschaftlich zu verfahren, glaubwürdig in Anspruch nahm“ (Habermas, 1973, S. 262).

Innerhalb eines analytisch-philosophischen Paradigmas würde man diesen Fehler von Freud als einen selbstperformativen Widerspruch bezeichnen und entsprechende disqualifizierende Schlüsse ziehen. In einem hermeneutischen Paradigma hingegen ist der festgestellte Widerspruch ein Gegenstand weiterer reflexiver Analysen, durch die einiges nachträglich nachgeholt werden könnte. Ein besseres wissenschaftliches Selbstverständnis kann man als eine spezielle Form der allgemeinen psychoanalytischen Forderung nach Selbstreflexion, bzw. Bewusstwerdung betrachten. Immerhin hat Freud gerade in dieser Form der Selbstreflexion systematisch versagt. Habermas hat das prägnant formuliert.

„Die Psychoanalyse ist für uns als das einzige greifbare Beispiel einer methodisch Selbstreflexion in Anspruch nehmenden Wissenschaft relevant. Mit der Entstehung der Psychoanalyse eröffnet sich die Möglichkeit eines methodologischen, von der Logik der Forschung selbst gebahnten Zugangs zu jener vom Positivismus verschütteten Dimension. Diese Möglichkeit

ist nicht realisiert worden, denn das szientistische Selbstmißverständnis der Psychoanalyse, das Freud, der Physiologe, der er von Haus aus war, selber inauguriert hat, hat jene Möglichkeit verstellt. Freilich ist das Mißverständnis nicht ganz unbegründet. Die Psychoanalyse verbindet nämlich Hermeneutik mit Leistungen, die genuin den Naturwissenschaften vorbehalten zu sein schienen“ (Habermas, 1973, S. 262–263).

Diese vielbeachtete These von Habermas bleibt bei einem allgemeinen Verständnis für das Freudsche Selbstmissverständnis. Aber warum hat Freud gerade in seinem wissenschaftlichen Selbstverständnis so versagt? Ich würde versuchen das zu verstehen mit Bezug auf seinen anfangs schon diskutierten Kulturbegriff, bzw. Kulturverständnis. Wesentlich für dieses Verständnis ist, dass Freud dabei „dieselbe dynamische Quelle“ wie bei den Einzelnen postuliert. Ich habe schon einige Einwände eingebracht, die diese Identitätsthese in Frage stellen. Wenn man davon ausgeht, dass Freud diese Identitätsthese nicht nur auf Mythos, Religion sondern auch auf Wissenschaft, und zwar sein eigenes wissenschaftliches Handeln anwenden sollte, dann kann aus dem versagenden wissenschaftlichen Selbstverständnis die Unzulänglichkeit der verwendeten Werkzeuge als mindestens einer der Gründe des Versagens geschlossen werden. Da der unzulänglich begründete Freudsche Kulturbegriff auch anderswo auf Schwierigkeiten stößt, kann nach hermeneutischen Regeln aus diesem Ganzen einiges auch für das Verständnis dieses Einzelfalles gewonnen werden.

Wie schon diskutiert, wird Freud von Sulloway ein entgegengesetztes Selbstverständnis zugeschrieben – gerade nicht eines Naturwissenschaftlers, konkreter Biologen, sondern Psychologen, der systematisch biologische Wurzeln seiner psychologischen Theorie verkennt und verdrängt. Laut Sulloway hat dieses Wunschprojekt Freud und Freudianer so beschäftigt, dass sie die Geschichte der Psychoanalyse in der Tat so gestaltet haben, um in ihrer Erfüllung eigener Wünsche zu gewährleisten. Wie im Falle des ignorierten Marcuses, so hat Sulloway auch Habermassche Deutung der Freudschen Psychoanalyse überhaupt nicht erwähnt. So kann man noch mal gegen Sulloway denselben Einwand richten, den er gegen die psychoanalytische Gestaltung der Psychoanalysegeschichte vorgebracht hat.

Aber Sulloway als Wissenschaftshistoriker sollte auch in einem breiteren Zusammenhang betrachtet werden, der die Verwandlung der Lage der Psychoanalyse innerhalb der amerikanischen Psychiatrie umfasst. Eli Zaretsky (2009) (der erstaunlicherweise Sulloway nur einmal im Schlusskapitel erwähnt) verweist in seinem Buch über die Geschichte der Psychoanalyse auf entscheidende Veränderungen, durch die das medizinische Modell die psychoanalytische Ausrichtung der Psychiatrie, zunächst in den Vereinigten Staaten und allmählich auch in anderen Ländern verdrängte.

„1980 wurde die Bibel der amerikanischen Psychiatrie, das *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM)*, kritisch überarbeitet. War der Vorläufer (*DSM II*, 1968) im großen und ganzen noch psychoanalytisch ausgerichtet, sollte *DSM III* das medizinische und das psychodynamische Erklärungsmodell einander angleichen... Unter Psychiatern wurde *DSM III* allgemein als 'Rechtfertigung der Anwendung medizinischer Paradigmen auf psychiatrische Probleme' betrachtet“ (Zaretsky, 2009, S. 477).

Wenn man diese biologistische Wende der achtziger Jahre als ein interpretatives Werkzeug betrachtet, das mit Attributen des Fortschritts und Erfolgs assoziiert wurde, dann könnte Sulloways Dekonstruktion der Psychoanalyse auf verschwiegene und verdrängte Biologie durchaus als ein Symptom der interpretativen Anpassung verstanden werden. Es ist hermeneutisch nachvollziehbar, dass in einer biologistischen interpretativen Umgebung auch Freudsche

Psychoanalyse nur biologistisch gelesen wird, allerdings mit echten psychoanalytischen Zutaten (z.B. in der These von der Verdrängung der Biologie in der Freudschen Psychoanalyse). Die hier angebotene Deutung von Sulloways Lesart der Psychoanalyse kann noch verstärkt werden wenn man die schon erwähnte Sulloways eigene Verdrängung anderer Auslegungen der Freudschen Psychoanalyse (von Marcuse und Habermas, z.B.) in Betracht zieht.

Die sich seit achtziger Jahren vollziehende Wende zur Natur in der amerikanischen Psychiatrie, auf die Zaretsky verweist, steht ihrerseits in einem komplexeren Zusammenhang, der auch durch ökonomische und soziale Veränderungen gekennzeichnet ist, die unter dem Namen des Neo-Liberalismus zusammengefasst sind. Als politische Doktrin und als soziales Modell beruht Liberalismus, und erst recht Neo-Liberalismus auf naturalistischen Auffassungen über Menschen, deren hochgepriesene Autonomie von Natur gegeben ist und keine gesellschaftliche Vermittlung verlangt. Die Stärke der Natur bedeutet immer Schwäche der Vernunft – und der Gesellschaft. Deshalb ist es ratsam sich an die Diagnose über die geschichtsphilosophische Bedeutung der Freudschen Psychoanalyse zu erinnern, die Odo Marquard zwar in einen anderen geschichtlichen Zusammenhang gestellt hat, die aber gut übertragbar ist – auch auf die neuen Wendungen zur Natur und Abwenden von der Gesellschaft. Es gilt

„... innerhalb der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts den Weg von Schelling zu Freud als den Vollzug eines Wachwechsels zwischen Ästhetik und Therapeutik zu begreifen, der unter den Bedingungen einer fortdauernden Schwäche der Vernunft und Resignation der Geschichtsphilosophie – also einer fortdauernden Macht der Natur – unvermeidlich wurde“ (Marquard, 1982, S. 103).

Da wir gerade von der Freudschen Psychoanalyse gelernt haben, sich nicht mit dem Manifesten zu begnügen, besonders wenn dieses Manifeste zwanghafte Züge zeigt, ist es durchaus im psychoanalytischen Geiste Werner Bohleber im Aufsatz *Zur Aktualität von Sigmund Freud – wider das Veralten der Psychoanalyse* zu folgen und zu fragen:

„... inwieweit die Psychoanalyse sich nicht gegen die Zeitläufe zum Anwalt eines Subjektverständnisses machen muß, bei dem der Einzelne die Bedeutsamkeit seiner Geschichte, seiner frühkindlichen Beziehungen und Identifizierungen als Möglichkeit begreift, sich in seinem Gewordensein besser zu verstehen, sich weiter zu entwickeln und sich damit aus konflikthaften und krankmachenden Einengungen zu befreien“ (Bohleber, 2006, S. 795).

Alle die hier erwähnten Deutungen der Psychoanalyse und ihrer Rezeption, aber selbstverständlich auch andere, die hier nicht diskutiert werden können (Bohleber & Drews, 2001, Brumlik, 2006), bilden ein mannigfaltiges interpretatives Repertoire, das als Ansatz für weitere Auslegungen dienen kann. Durch die Anwendung psychoanalytischer Deutungsmuster auf andere Phänomene des Lebens werden interpretative Repertoires bereichert, andererseits aber wird auch die Psychoanalyse neuen Herausforderungen ausgesetzt. Als Folge solcher Prozesse hat Psychoanalyse so sehr die Kultur des zwanzigsten Jahrhundert geprägt, dass man mit Recht sagen kann: Psychoanalyse ist ein unhintergebares interpretatives Werkzeug geworden. Peter Gay, in seiner viel gerühmten Freud-Biographie, mit dem vielsagenden Titel *Freud: eine Biographie für unsere Zeit* zögert es nicht, höchste Lobpreisungen auszusprechen.

„Über große Zeiträume seines Nachlebens hat sich Freud folglich als eine verantwortungsvolle und fruchtbare Autorität erwiesen, wengleich ein nicht geringer Teil dieses Nachlebens schlicht modisch und seicht gewesen ist. Doch ob man bei ihm Anleihen macht oder ihn ablehnt, ob man

ihn bewundert oder ihm mißtraut, ihn genau zitiert oder verzerrt – Freuds Denken ist in die eigentliche Textur der modernen Kultur verwoben...Wir alle ‚sprechen‘ Freud, ob korrekt oder nicht. Er ist und bleibt unvermeidlich, als ein überragender Gestalter des modernen Geistes, eine so allgegenwärtige und umstrittene Autorität, wie es Plato im klassischen Altertum gewesen ist“ (Gay, 1989, S. XIII).

Freuds Landsmann Stefan Zweig, der Freud in seinen letzten Tagen besuchte, hat eine Bekenntnis zu Freud ausgesprochen, die stellvertretend für viele nicht ausgesprochene, aber gedachte und gelebte ist.

„Jeder von uns Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts wäre anders ohne ihn in seinem Denken und Verstehen. Jeder von uns dächte, urteilte und fühlte enger, unfreier und ungerechter ohne sein Vorausdenken – ohne jenen mächtigen Antrieb von innen, den er uns gegeben“ (zit. nach Glaser, 1979, S. 48).

Stefan Zweig hatte einen seinesgleichen, Wahlverwandten Thomas Mann, der seinem Vortrag zur Feier von Freuds 80. Geburtstag den Titel *Freud und die Zukunft* gab,

„... weil der Begriff der Zukunft derjenige ist, den ich am liebsten und unwillkürlich mit dem Namen Freuds verbinde...so vollkommen bin ich überzeugt, daß man in Freuds Lebenswerk einmal einen der wichtigsten Bausteine erkennen wird, die beigetragen worden sind zu einer heute auf vielfache Weise sich bildenden neuen Anthropologie, und damit zum Fundament der Zukunft, dem Hause einer klügeren und freieren Menschheit. Dieser ärztliche Psychologe wird geehrt werden, so glaube ich, als Wegbereiter eines künftigen Humanismus, den wir ahnen, und der durch vieles hindurchgegangen sein wird, von dem frühere Humanismen nichts wußten – eines Humanismus, der zu den Mächten der Unterwelt, des Unbewußten, des ‚Es‘ in einem keckeren, freieren und heitereren, einem kunstreicheren Verhältnis stehen wird“ (Mann, 1936/1984, S. 149–150).

Der von Thomas Mann damals erhoffte zukünftige Humanismus ist leider nicht in Erfüllung gegangen. Stattdessen leben wir in einem bedrückenden Zeitalter, in dem wir als das gemeinsame Fundament allerlei alte und neue Ängste haben. Logos, einst für Freud, „unser Gott“, ist in schlechten Ruf geraten, ist zurückgetreten – zugunsten der Beliebigkeit jeder Art. Das alte Ideal der Wahrheit hat auch an Bedeutung verloren.

Kann Freud uns - auch unter gründlich veränderten Umständen im Vergleich zu seinem Zeitalter – noch lehren? Thoman Mann hat ihn gepriesen weil er das Prinzip „die Seele als Geberin des Gegebenen“ erhoben hat.

„In dem Geheimnis der Einheit von Ich und Welt, Sein und Geschehen, in der Durchschauung des scheinbar Objektiven und Akzidentellen als Veranstaltung der Seele glaube ich den innersten Kern der analytischen Lehre zu erkennen“ (Mann, 1936/1984, S. 140).

Wenn nichts anderes, dann sollte mindestens diese Einsicht in die Einheit von Ich und Welt wegweisend bleiben. Einheit bedeutet aber, dass keiner sich unabhängig oder gegen den anderen behaupten kann – jedenfalls nicht auf Dauer. Es ist das Maß der Seele, das der menschlichen Welt eingepreßt ist, zu erkennen, aber auch anzuerkennen, dass in der Seele vieles aufgehoben wird, selbst wenn sie dessen nicht bewusst ist.

„Es bleibt dabei, daß eine solche Erhaltung aller Vorstufen neben der Endgestaltung nur im Seelischen möglich ist...Wir dürfen nur daran festhalten, daß die Erhaltung des Vergangenen im Seelenleben eher Regel als befremdliche Ausnahme ist“ (Freud, 1930a, S. 429–430).

Menschen können noch so gottlos sein – wie übrigens Freud sich selbst verstand, aber es bleibt ein menschliches Maß, das nicht überschritten werden kann, ohne dass verhängnisvolle Folgen auftreten – und zwar meistens erst nachträglich.

In der Nachträglichkeit der Wirkungen liegen Gefahren, aber auch Heilungsmöglichkeiten. Etwas was unerträglich ist, wirkt auch nachträglich. Nachträglich kann man aber das einst Unerträgliche erkennen, und wenn man besser ausgestattet ist, auch hinnehmen. Aber das nur unter der Voraussetzung, dass ein anderer Mensch sich an dieser neuen Entwicklung ganzheitlich beteiligt – eben darin liegt das Einzigartige der psychoanalytischen Therapie. Es handelt sich wie bekanntlich um psychoanalytische Übertragung - verdrängte frühkindliche Interaktionserfahrungen des Patienten werden aktualisiert, auf den Psychoanalytiker in der therapeutischen Situation übertragen, wodurch sie der therapeutischen Verarbeitung zugänglich werden. Die Psychodynamik kann noch komplexer werden wenn sich zur Übertragung eine Gegenübertragung seitens des Analytikers entwickelt.

Gerade dieses spezifische psychoanalytische epistemisch-therapeutische Muster wurde über die therapeutische Situation hinaus auf Kultur-Analysen angewandt. Übrigens hat sich, wie schon erwähnt, Freud selbst schon früh in seiner Schrift *Das Interesse an der Psychoanalyse* gegen eine Beschränkung der Psychoanalyse auf therapeutischen Bereich ausgesprochen und darauf folgend eine psychoanalytisch begründete Auffassung der Kultur entworfen. Diesem Verdikt folgend hat Alfred Lorenzer (1986) ein hermeneutisches Werkzeug entwickelt, das auch unbewusste Sinnebenen von Kulturprodukten erraten kann. Kulturwerke eignen sich für eine tiefenhermeneutische Analyse da sie symbolische Objektivationen von unbewussten Praxisentwürfen sind, allerdings im Unterschied zu Träumen, öffentliche.

„Die kulturellen Objektivationen, auf die sich eine Kulturanalyse richtet, sind Zwischenstationen der Äußerung sozial unterdrückter Praxisentwürfe – oder Bollwerke gegen sie. Anders ausgedrückt: die kulturellen Objektivationen sind entweder Symbole der Freiheit oder Symptome des Zwangs.“ (Lorenzer, 1986, S. 85)

Symbole oder Symptome können aber nur im Verhältnis, das sich zwischen dem Leser und dem Werk herstellt, verstanden werden. Lorenzer behauptet, dass durch die Wirkung der Kulturwerke auf Leser/Leserin die in den Werken symbolisch dargestellten, aber gesellschaftlich (noch) nicht zugelassenen Lebensentwürfe verstanden werden können. Auch hier gilt „Wo Es war, soll Ich werden“, denn Kulturanalysen folgen dem aufklärerischen Ziel wie die therapeutische Deutungsarbeit. Da es sich bei Kulturanalysen um gesellschaftliches Unbewusstes handelt, übergeht seine Aufdeckung und Erschließung in Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse, die mögliche Lebensentwürfe verdrängen und unmöglich machen. Die psychoanalytisch begründete Kulturanalyse ist, Lorenzer zufolge, immanent eine Art Gesellschaftskritik.

Es ist allerdings zu fragen, inwieweit das Erreichen dieses anspruchsvollen Ziels der Kulturanalyse methodisch gesichert ist. Diesbezüglich hat Matthias Kettner einige methodische Probleme offengelegt. Gerade weil seinen Ausgangspunkt die starke These von einem „Junktum von Psychoanalyse und Kulturtheorie“ (Kettner, 2005, S. 19) ausmacht, verdienen methodische Probleme eine besondere Aufmerksamkeit. Kettner sieht das erste methodische Problem schon in der Traumanalyse als Modell der Kulturanalyse und verweist auf den von Lorenzer übersehenen Unterschied zwischen der Traumarbeit und ihrem Ergebnis Traum und der kulturellen Objektivation und ihren Ergebnissen. Der wichtige Unterschied ergibt sich aus der Funktionsweise der beiden, bzw. der unterschiedlichen Rolle der Primärprozesse in beiden.

Obwohl die Kulturobjektivationen nicht wesentlich als Ergebnisse von Primärprozessen entstehen, erschöpft sich ihre Sinnstruktur nicht im manifesten Sinn. Ihre latente Sinnenebene zu erschließen ist ja das Hauptanliegen der von

Lorenzer vertretenen psychoanalytischen Kulturanalysen. Der Weg zum latenten Sinn der Kulturwerke bahnt die zum Kulturwerk entwickelte Gegenübertragung des Lesers/der Leserin.

„Das Deuten einer bestimmten kulturellen Objektivation durch Deutung der eigenen Gegenübertragung zu ihr ist die grundlegende methodische Operation in Lorenzers Entwurf von Kulturanalyse.“ (Kettner, 2005, S. 26)

Aus dem auf diese Weise gestifteten interpretativen Relativismus, in dem jede Interpretation der Kulturwerke von der Interpretation der Gegenübertragung, bzw. des Ergriffenseins des Interpreteten abhängig ist, muss einen Ausweg gesucht werden. Kettner plädiert für eine methodische Ergänzung der Lorenzerschen tiefenhermeneutischen Kulturanalyse, die von jeder angebotenen Interpretation eine rationale Begründung verlangt. Nur auf diese Weise kann Verstehen in kulturstiftende Kommunikation einbezogen werden.

Weder ich noch der/die Andere ist an sich gut – auch Freud wollte uns vor solchen Annahmen warnen. Aber er hat auch Wege gezeigt – und nicht nur in der Therapie – wie, selbst unter Anerkennung des Destruktionstriebes, dem entgegengewirkt werden kann.

„Alles, was Gefühlsbindungen unter Menschen herstellt, muß dem Krieg entgegenwirken. Diese Bindungen können von zweierlei Art sein. Erstens Beziehungen wie zu einem Liebesobjekt, wenn auch ohne sexuelle Ziele...Die andere Art von Gefühlsbindungen ist durch Identifizierung. Alles, was bedeutsame Gemeinsamkeiten unter den Menschen herstellt, ruft solche Gemeingefühle, Identifizierungen, hervor. Auf ihnen ruht zum guten Teil der Aufbau der menschlichen Gesellschaft“ (Freud, 1933b, S. 23).

Unsere heutige Kultur lebt schon seit einiger Zeit unter dem Banner der Unterschiede. Unterschiede werden zur Identitätsmerkmalen und Identifizierungswerkzeugen. Sie werden nachdrücklich pauschal emanzipatorisch gedeutet.

Ich werde trotzdem das Risiko eingehen, und auf einige Probleme hinweisen, die mit den Diskursen und Lebensformen, die auf Unterschieden beharren, verbunden sind. Wenn der Unterschied das einzige oder das wesentliche Identitätsmerkmal ist, dann muss das notwendigerweise zu steigenden Isolierungen und gegenseitigen Ausgrenzungen führen. Wie können Unterschiede kommunizieren, wenn keine Gemeinsamkeiten gesucht werden. Wenn aber Gemeinsamkeiten nicht mal gesucht werden, können sie auch nicht gefunden werden. Es ist unser Gebot, Unterschiede zu tolerieren. Aber das ist ein schwacher Ersatz für das Bedürfnis, auch Recht, anerkannt zu werden. Anerkennung ist aber möglich nur in einem geteiltem, eben gemeinsamen menschlichen Universum.

Was ist dann gemeinsam bei den so auffälligen Kulturunterschieden – eben das, dass Mensch ein Kulturwesen ist, dass jeder Mensch auf irgendeine Art und Weise ein Kulturwesen ist. In meinem Plädoyer für das uns Menschen Gemeinsame, das wir inzwischen in unserer heutigen Kultur vergessen und verdrängt haben, berufe ich mich mit höchstem Respekt auf Freud. In diesem Zusammenhang möchte ich Freud als einen besonders begabten Meister ehren – einen Meister, der auch als Meister des Zweifels, doch Gemeinsamkeiten unter den auf den ersten Blick sehr verschiedenen Menschen – neurotischen und normalen, „primitiven“ und zivilisierten – gefunden hat und dem Gefundenen so zugeneigt war. Unser Zeitalter der Identitätspolitik muss zur Kultur der Identifizierung mit den Mitmenschen voranschreiten. Freudsche Psychoanalyse kann dazu beitragen.



## Bibliographie

- Bohleber, Werner & Drews, Sibylle (Hg.) (2001), *Die Gegenwart der Psychoanalyse – die Psychoanalyse der Gegenwart*. Klett Cotta, Stuttgart.
- Bohleber, Werner (2006), „Zur Aktualität von Sigmund Freud – wider das Veralten der Psychoanalyse“. *Psyche – Z Psychoanal* 60, Sonderheft, S. 783–797.
- Breuer, Stephen (1992), *Die Gesellschaft des Verschwindens. Von der Selbsterstörung der technischen Zivilisation*. Junius, Hamburg.
- Brumlik, Micha (2006), *Sigmund Freud. Der Denker des 20. Jahrhunderts*. Beltz, Weinheim–Basel.
- Clark, Ronald (1980/1985), *Sigmund Freud*. Übers. J. Frank. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/M.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1972/1981), *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie*. Übers. B. Schwibs. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Derrida, Jacques (1990/1998), *Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse*. Hrsg., Übers. Hans-Dieter Gondek. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Ellenberger, Henri (1970/1973), *Die Entdeckung des Unbewußten*. Übers. G. Theusner-Stampa. Hans Huber, Bern–Stuttgart–Wien.
- Eysenck, Hans-Jürgen (1985), *Niedergang und Ende der Psychoanalyse*. Übers. H. D. Rosacker. Paul List Verlag, München.
- Freud, Sigmund (1912–1913). „Totem und Tabu“. *Gesammelte Werke (GW) Bd. 9*, S. Fischer, Frankfurt/M. S. 1–194.
- Freud, Sigmund (1913j), „Das Interesse an der Psychoanalyse“. *GW 8*, S. 390–420.
- Freud, Sigmund (1915e), „Das Unbewußte“. *GW 10*, S. 263–303.
- Freud, Sigmund (1915c), „Triebe und Tribschicksale“. *GW 10*, S. 209–232.
- Freud, Sigmund (1926e), „Die Frage der Laienanalyse“. *GW 14*, S. 207–286.
- Freud, Sigmund (1930a), „Das Unbehagen in der Kultur“. *GW 14*, S. 419–506.
- Freud, Sigmund (1933b), „Warum Krieg?“. *GW 16*, S. 11–27.
- Gadamer, Hans-Georg (1960/1990), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- Gay, Peter (1987/1989), *Freud. Eine Biographie für unsere Zeit*. Übers. Joachim A. Frank, S. Fischer, Frankfurt/M.
- Glaser, Hermann (1979), *Sigmund Freuds Zwanzigstes Jahrhundert*. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/M.
- Habermas, Jürgen (1968/1973), *Erkenntnis und Interesse*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Jovanović, Gordana (1997), *Frojd i moderna subjektivnost*. Svetovi, Novi Sad / Institut za psihologiju, Beograd.
- Jovanović, Gordana (2005), „Psihoanaliza i filozofija“. In: Milenko Todorović (Hg.), *Psihoanaliza danas (Psychoanalyse heute)*. KNU, Beograd. S. 81–116.
- Kettner, Matthias (2005), „Psychoanalytische Kulturtheorie – die Zukunft einer Desillusion“. In: Ortrud Gutjahr (Hg.), *Kulturtheorie. Freiburger literaturpsychologische Gespräche. Jahrbuch für Literatur und Psychoanalyse, Bd. 24*. Königshausen & Neumann, Würzburg. S. 19–44.
- Kornbichler, Thomas (1989), *Die Entdeckung des siebten Kontinents*. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/M.
- Lorenzer, Alfred (1986). „Tiefenhermeneutische Kulturanalyse“. In: Hans-Dieter König, Alfred Lorenzer u. a (Hg.), *Kultur-Analysen*. Fischer, Frankfurt/M, S. 11–98.

Luhmann, Niklas (1997), „Was ist Kommunikation“. In: F. Simon (Hg.), *Lebende Systeme. Wirklichkeitskonstruktionen in der Systemischen Therapie*. Suhrkamp, Frankfurt/M. S. 19–31.

Mann, Thomas (1936/1984), „Freud und die Zukunft“. In: Sigmund Freud, *Abriß der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur*. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/M. S. 131–151.

Marcuse, Herbert (1955/1979), *Triebstruktur und Gesellschaft*. In: Ders. *Schriften Bd. 5*. Suhrkamp, Frankfurt/M.

Marcuse, Herbert (1963/1968), *Das Veralten der Psychoanalyse*. In: Ders. *Kultur und Gesellschaft, Bd. 2*. Suhrkamp, Frankfurt/M. S. 85–106.

Marquard, Odo (1982), *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Suhrkamp, Frankfurt/M.

Popper, Karl (1963/1994), *Vermutungen und Widerlegungen. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Popper, Karl (1994/2002), *Alles Leben ist Problemlösen. Über Erkenntnis, Geschichte und Politik*. Piper, München.

Shakow, David & Rapaport, David (1964), *The Influence of Freud on American Culture. Psychological Issues, Vol. IV, No. 1. Monograph 13*. International University Press, New York.

Sulloway, Frank (1979/1982), *Freud. Biologe der Seele. Jenseits der psychoanalytischen Legende*. Übers. H. H. Henschen. Hohenheim Verlag, Köln–Löwenich.

Zaretsky, Eli (2004/2009), *Freuds Jahrhundert. Die Geschichte der Psychoanalyse*. Übers. Klaus Binder & Bernd Leineweber. DTV, München.

Gordana Jovanović

### O kulturnoteorijskom tumačenju frejdovske psihoanalize

#### **Sažetak**

*U članku se argumentira u ime kulturnoznanstvenog poimanja psihoanalize koje omogućava refleksiju kako o psihoanalitičkoj tvorbi pojmova i teorije, tako i o njezinoj izdašnoj, ali i proturječnoj povijesti recepcije.*

*Pojam nagona, neizostavan u psihoanalizi, kod Freuda biva konceptualiziran kroz njihove sudbine, čime se probija individualan biološki okvir. S druge je strane pak frejdovski pojam kulture upadljivo sažeto individualistički utemeljen. Tenzije drugog kova obilježile su povijest recepcije psihoanalize, gdje je bila tumačena ili kao sušti mit, ili kao zasebna znanost. Analogna oprečnost pojavljuje se u scijentističkom nerazumijevanju psihoanalize (Habermas). Taj se konfliktan obrazac množi u interpretacijama psihoanalize koje raskrivaju njezin potisnuti biologizam (Sulloway), pri čemu s vlastite strane prešućuju hermeneutička i društvenoteorijska pojašnjenja.*

#### **Ključne riječi**

psihoanaliza, Sigmund Freud, kultura, biologizam, hermeneutika

Gordana Jovanović

### On Cultural Theory Interpretation of Freudian Psychoanalysis

#### **Abstract**

*The article argues on behalf of the cultural theory understanding of psychoanalysis which enables reflection on psychoanalytic formation of concepts and theories, as well as its rich, albeit contradictory history of reception.*

*The notion of drive, essential for psychoanalysis, is being conceptualised by Freud through their vicissitudes, which makes the individual biological framework broken. On the other hand, the Freudian notion of culture is grounded in a strikingly reduced individualistic fashion. Tensions of another kind have marked the history of reception of psychoanalysis, in which it was understood either as a mere myth, or as a unique science. A similar contradiction is found in the scientific misconception of psychoanalysis (Habermas). This pattern of conflict is multiplied in interpretations of psychoanalysis that uncover its suppressed biologism (Sulloway), where they on their part conceal hermeneutical and social theory interpretations.*

#### **Key words**

psychoanalysis, Sigmund Freud, culture, biologism, hermeneutics

Gordana Jovanović

### De l'interprétation théorique culturelle de la psychanalyse freudienne

#### **Résumé**

*L'article argumente en faveur d'une compréhension scientifico-culturelle de la psychanalyse qui permet la réflexion sur la formation des concepts et de la théorie psychanalytique tout comme sur la riche mais aussi contradictoire histoire de sa réception.*

*La notion de pulsion, incontournable en psychanalyse, se voit conceptualisée chez Freud à travers ses destins. D'autre part, le concept freudien de culture est fondé de manière visiblement succinctement individualiste. Des tensions d'une autre nature ont marqué l'histoire de la réception de la psychanalyse, où elle a été interprétée soit comme un pur mythe soit comme une science à part. Une opposition similaire apparaît dans la mécompréhension scientiste (Habermas). Ce modèle conflictuel est redoublé dans les interprétations de la psychanalyse qui dévoilent son biologisme refoulé (Sulloway) et passent pour leur part sous silence les interprétations herméneutiques et socio-théoriques.*

#### **Mots-clés**

psychanalyse, Freud, culture, biologisme, herméneutique