

Beispiels haben, wenn man so will, die Funktion eines gesetzgebenden Beispiels, dessen Allgemeinheit davon abhängt, inwieweit es die Darstellung eines apriorischen Interesses leistet. Dies zu beurteilen kann allerdings nicht die Aufgabe der Metapsychologie sein – was bei Habermas auch nicht der Fall ist –, eher ist dies Aufgabe jener Anstrengung des Begriffs, die Hegel im Bilde des Kreises von Kreisen zusammenfaßte. Könnte die Darstellung des Interesses an Mündigkeit in diesem Bilde verstanden werden, dann wäre Erkenntnis und Interesse nicht nur ein Syndrom von historischen Kenntnissen und systematischen Absichten, es wäre als der Versuch anzusehen, eine historisch vorhandene Argumentationssituation so zu begreifen, daß deren Auflösung als notwendig erscheint, um das Interesse an Mündigkeit neu formulieren zu können, d. h. den Begriff einer kritischen Wissenschaft, den Habermas mit Recht intendiert, von dem Verdacht zu befreien, selber nur erscheinendes Wissen zu sein.

Freud in der französischen Philosophie

Bericht und Kommentar zu P. Ricoeur, *Die Interpretation. Versuch über Freud*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1969, 530 S.

Von Johannes RÜTSCHKE (München)

„Man kann (heute) nicht ohne Freud erkennen und kann nichts erkennen, ohne zugleich Freud zu überschreiten“ (Améry)¹.

Je beunruhigender uns die Entwicklungen der Naturwissenschaft und Technik auf den „Leib“ rücken, um so mehr sehen wir uns genötigt, jene Forscher zu Rate zu ziehen, die uns über die andere Seite der Gesellschaft und Kultur Auskunft geben können. Hier bietet sich uns nach wie vor Freuds Werk als ein maßgebender Wegweiser an. Dennoch stellt die Psychoanalyse kein Kompendium leicht faßlicher Anweisungen zur Verfügung, sie ist *selbst* ein Angriff, der beunruhigt, eine Herausforderung, der man einerseits nicht ausweichen kann, deren Gehalt man andererseits aber immer wieder neu „überschreiten“ muß.

Im Winter 1969/70 ist in deutscher Übersetzung ein umfangreiches Buch über Freud veröffentlicht worden, das in der französischen Geisteswelt vier Jahre zuvor einiges Aufsehen erregt hatte: P. Ricoeur, „De l'interprétation. Essai sur Freud“² (deutsch: „Die Interpretation. Versuch über Freud“, 564 S.). Dieser Publikation war in Frankreich eine ganze Generationenfolge kleiner und größerer Schriften zum Thema „Freud und die Psychoanalyse“ vorausgegangen. Das Erstaunliche liegt darin, daß die Freudsche Herausforderung nicht nur von der psychoanalytischen Bewegung selbst weitergetragen worden war; auch philosophische Kreise hatten sie angenommen und diskutierten sie sehr ernsthaft. „Die Interpretation“ Ricoeurs brachte diese philosophische Debatte zu einem Höhepunkt und stellte sie zugleich auf eine neue Stufe.

Im folgenden möchten wir den größeren Kontext dieses Buches abstecken, um es dann selbst ausführlich darstellen zu können. Ein erster Abschnitt unseres Berichts soll darum einen Eindruck von der philosophischen Bedeutsamkeit der Psychoanalyse als solchen vermitteln; in einem zweiten Schritt beleuchten wir kurz die Ausbreitung der psychoanalytischen Bewegung in der westlichen Welt; danach zeichnen wir die zeitlichen Etappen der Rezeption Freudschen Gedankenguts in Frankreich nach; schließlich geben wir im Hauptteil unserer Arbeit eine eingehende Darstellung der Ricoeurschen Thesen, um zuletzt einige kritische Bemerkungen dazu anzuführen.

1. Hinweise zur philosophischen Relevanz der Freudschen Psychoanalyse

Einige markante Aussagen Freuds sollen dem Leser, der in psychoanalytischer Literatur wenig bewandert ist, ein vorläufiges Bild davon vermitteln, wie sehr die Psychoanalyse den Philosophen angehen kann (bei P. Ricoeur werden wir eine ganz spezifische Konzeption des Verhält-

nisses zwischen Philosophie und Psychoanalyse antreffen). Eine rein psychologische Diskussion der Freudschen Thesen erreicht tatsächlich nicht die letzte Dimension, die Freud selbst intendiert, auch nicht ein philosophisches Bemühen, das sein Werk nur als Problem einer bestimmten philosophischen Disziplin, als ein Thema der philosophischen Psychologie oder Anthropologie abhandelt. Vielmehr ist eine Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse notwendig, die sich auf die Ebene der zentralen philosophischen Anliegen begibt, und dazu rechnen wir die Frage nach dem Subjekt, das Problem von Natur und Geist, von Erfahrung und Reflexion, die Frage nach dem Bewußtsein, nach dem Denken und seinem „Anderen“ usw.

Ein verblüffendes Wort hat Freud ausgesprochen, als er im Jahre 1909 zusammen mit C. G. Jung in den Vereinigten Staaten enthusiastisch empfangen wurde: „Diese Leute ahnen nicht, daß ich ihnen die Pest bringe“³. Eine überraschende Aussage aus dem Munde eines nüchternen Forschers! Die Pest ist eine Epidemie, eine Krankheit, welche die Menschen heimtückisch überfällt; sie schlägt bald diesen und bald jenen, bald ganze Massen; sie zwingt die Befallenen, mit ihr zu kämpfen, und ist doch nur schwer greifbar . . .

Gewiß war dies ein Wort des Augenblicks, das der ganzen Leistung Freuds nicht gerecht wird; dennoch hat es etwas Bezeichnendes an sich. Etwas pestartig schwer Faßbares zeigt sich schon am Denkweg, den Freud durchschritten hat (von der Neurophysiologie zur neurologischen Medizin, darauf zur psychoanalytischen Theorie und Therapie, schließlich zu einer Art Kulturphilosophie), es zeigt sich auch an seinem Werk, an dessen Vielgestaltigkeit und begrifflichen Vieldeutigkeit, vor allem aber an der „subversiv“-kulturkritischen Tendenz der ganzen psychoanalytischen Theorie. All dies hat es bis heute verhindert, der Psychoanalyse einen festen Ort in unserem Wissen zuzuweisen; davon zeugt das immer wieder einsetzende Bemühen vieler Theoretiker, das nur zum Teil befriedigende Ergebnisse zeitigen konnte. J. B. Pontalis konnte darum geradezu behaupten, man müsse „im Freudschen Denken den Todestrieb des Wissens sehen“, der „als negative U-topie (Nicht-Ort) in der zeitgenössischen Kultur“ funktioniert⁴.

In den „Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse“ findet sich eine andere, sehr denkwürdige Aussage Freuds, welche dem kritischen Geist der Psychoanalyse einen konkreteren Gehalt gibt: „Mit zweien ihrer Aufstellungen beleidigt die Psychoanalyse die ganze Welt und zieht sich deren Abneigung zu; die eine davon verstößt gegen ein intellektuelles, die andere gegen ein ästhetisch-moralisches Vorurteil.“ Die erste dieser Behauptungen besagt, „daß die seelischen Vorgänge an und für sich unbewußt sind“, „daß es unbewußtes Denken und ungewußtes Wollen gibt“, während man bisher an die Identität von Bewußtsein und Psyche geglaubt hat. Die andere Behauptung meint, daß die sexuellen Triebregungen „eine ungemein große und bisher nie genug gewürdigte Rolle in der Verursachung der Nerven- und Geisteskrankheiten spielen. Ja noch mehr, daß dieselben . . . auch mit nicht zu unterschätzenden Beiträgen an den höchsten kulturellen, künstlerischen und sozialen Schöpfungen des Menschengeistes beteiligt sind“⁵. Demnach richtet sich die Psychoanalyse gegen die Tradition der Bewußtseinsphilosophie und -psychologie, gegen die hergebrachte Ethik und Kultur überhaupt.

An einer andern Stelle bezeichnet Freud die Psychoanalyse schließlich als dritte und größte Kränkung der subjektivistischen Selbstüberschätzung des neuzeitlichen Menschen; nach der kopernikanischen und der darwinschen Erkenntnis will sie nun „dem Ich nachweisen“, daß es nicht nur nicht Mitte des Weltsystems ist und auch kein Schöpfungsvorrecht vor der Tierwelt hat, sondern darüber hinaus noch „nicht einmal Herr ist im eigenen Hause“⁶.

Diese Sätze und ihre ganze theoretische Ausfaltung haben seit den frühen Jahren dieses Jahrhunderts eine unübersehbare Bewegung ausgelöst. Die Parole des „Unbewußten“ ist in unserer Kultur zu einer ebenso wirkkraftigen Macht geworden wie die des „Lebens“ oder der „Existenz“⁷.

II. Die Ausbreitung der Psychoanalyse

Das erste gewichtige Echo aus der Welt der Wissenschaft empfing Freud nach langer Zeit einsamer Arbeit aus der Schweiz: C. G. Jung, L. Binswanger u. a. setzten sich von 1906 an lebhaft mit ihm auseinander. Doch nach 1913/14 trennte sich die Jung-Schule wieder von Freud, nur Binswanger und weniger bedeutende Männer blieben ihm weiterhin treu (L. Binswanger

hat – gerade aus philosophischen Erwägungen – sein Leben lang freundschaftlich, aber unbeirrbar mit Freuds Theorien gerungen⁸.)

Besonders in den USA gewann Freud schon früh einen Einfluß, der sich alsbald beachtlich ausweitete. Wesentliches trug dazu Freuds Vortrag an der Clark University (1909) bei, vor allem aber die zielbewußte „Diplomatie“ von Ernest Jones, der mit Freud seit 1908 einen regen Kontakt pflegte.

In England konnte schon im Jahre 1919 eine eigentliche „Britische Psychoanalytische Gesellschaft“ ins Leben gerufen werden. Auch an diesem Erfolg war in erster Linie E. Jones beteiligt, der, selber ein Engländer, sich in dieser Zeit in London niederließ und von dort aus manches Jahrzehnt maßgeblich an der bald weltweiten Politik der psychoanalytischen Bewegung mitwirkte.

Ab 1907 arbeitete auch in Deutschland ein ernst zu nehmender Vertreter der Psychoanalyse: Karl Abraham, der in Berlin tätig war und dort ein psychoanalytisches Institut errichten konnte⁹. Dennoch fand die Psychoanalyse hierzulande bis heute keinen sehr großen Anklang, so daß sich A. Mitscherlich noch vor kurzem über eine geradezu „bedrückende Verständnislosigkeit für Freuds Werk in der deutschen Öffentlichkeit“ beklagen mußte¹⁰. Zwar hatten sich seit langem einige philosophierende Ärzte mit Freud beschäftigt, z. B. V. von Gebsattel u. a.¹¹; aber das Urteil der akademischen Philosophie über die Psychoanalyse hielt sich zur Hauptsache auf der Linie, die K. Jaspers schon in den zwanziger Jahren mit zum Teil scharfen Worten festgelegt hatte: Freud ist „in seinen verstehenden Zurückführungen von einer eigentümlichen Ungeistigkeit. Es ist fast immer das Größte, woraus verstanden wird. Die Masse der Menschen, die bloß Sinnlichen, der Großstadtmensch mit chaotischem Seelenleben, sie erkennen sich in der Freudschen Psychologie wieder. Man kann, statt wie Freud an das Vitale und Sexuelle, auch an das Geistige im Menschen appellieren und seine Psychologie entwickeln . . .“¹². Nach und nach knüpfte zwar die Frankfurter Schule an Freud an (zu erwähnen ist vor allem Herbert Marcuse), doch haben ihre Untersuchungen zur Psychoanalyse noch kein allgemeineres Interesse gefunden. Erst dem anfangs der 60er Jahre gegründeten Freud-Institut unter Leitung A. Mitscherlichs gelingt es heute zu zeigen, daß der Streit um Freud kein abgeschlossener ist¹³. Neuerdings schlagen überdies einige Wellen der psychoanalytischen Debatte aus Frankreich über die deutschen Grenzen; die Übersetzung des Freud-Buches von P. Ricoeur hat diese Bewegung in die Wege geleitet¹⁴.

III. Eine Chronologie der Freud-Rezeption in Frankreich

Bevor wir auf Freuds Einflußnahme in Frankreich eingehen, müssen wir zwei Namen nennen, zwei Persönlichkeiten, die für die Entwicklung der psychoanalytischen Theorie erste wichtige Marksteine gesetzt hatten: J. M. Charcot (in Paris) und H. Bernheim (in Nancy). Freud hatte sich in seinen früheren Jahren bei ihnen aufgehalten; erst nach seiner Lehrzeit in Frankreich begann er, die eigenen Ansichten über die Psyche zu entfalten.

Die psychoanalytische Bewegung als solche setzte in Frankreich jedoch (im Vergleich zu andern Ländern) spät ein¹⁵ –, vielleicht weil sie hier keinen bedeutenden Botschafter hatte wie etwa Jones in den USA und in England oder Jung in der Schweiz . . . Die ersten Signale wurden durch eine spärliche wissenschaftliche Literatur (zuerst durch das Buch von Régis und Hesnard, das im Jahre 1914 erschien¹⁶), ganz entschieden aber durch die surrealistische Strömung übermittelt.

Seit den ersten 20er Jahren begeisterte sich der intellektuelle Anführer der *Surrealisten*, André Breton, für Freuds neue Entdeckungen und trat auch bald mit ihm in persönliche Korrespondenz. Aber Freud seinerseits wurde dieser enthusiastischen Anerkennung nie froh. Denn was für ihn mehr ein Weg war, eine wissenschaftlich-therapeutische Methode, wurde in den Händen der Surrealisten zu einem Ziel. Wenn diese sich mit dem Unbewußten befaßten, insbesondere vermittels des Traums und der Technik der „freien Assoziationen“, versuchten sie damit, dieses Unbewußte selbst zu befreien – auf Kosten des Bewußtseins und der Logik des Verstandes. Freud mußte darin ein Mißverständnis seiner Intentionen sehen. Für ihn handelte es sich nicht um eine Befreiung unbewußter Inhalte und Vorgänge, vielmehr sollten die unbewußten Mechanismen zu Gunsten einer freieren Vernunft geweckt und erforscht werden¹⁷.

Doch im Jahre 1927 war es schließlich so weit, daß ein namhafter Psychoanalytiker, Sacha

Nacht, eine psychoanalytische Gesellschaft ins Leben rufen konnte (die „Société Psychoanalytique de Paris“). Und wie es in den „Schulen“ der früher genannten Länder üblich war, legte sich auch diese französische Richtung auf eine sehr „pansexualistische“, naturwissenschaftlich-kausalistische Freud-Deutung fest. Ein bezeichnendes Beispiel dieser Auslegung der Psychoanalyse schlug sich im Titel der ersten französischen Übersetzung der „Traumdeutung“ nieder; I. Meyerson, der Übersetzer, hatte sie „La science des rêves“ betitelt („Die Wissenschaft vom Traum“) und dabei den entscheidenden hermeneutischen Aspekt des Buches völlig übersehen¹⁸.

Zwei Jahre nach Gründung der psychoanalytischen Gesellschaft widmete erstmals ein Philosoph der Psychoanalyse ein ganzes Buch, G. Politzer. Seine Ansichten, die er in „Critique des fondements de la psychologie“¹⁹ teilweise mit scharfer Polemik formulierte, beeinflussten nachhaltig die ganze spätere philosophische Auseinandersetzung mit Freud in Frankreich. Wenn Politzer zwar gewisse Elemente der Psychoanalyse positiv gelten ließ, wollte er doch das Unbewusste im strengen Sinn – die grundlegende Konzeption der Psychoanalyse – rationalistisch hinwegdiskutieren. Er nannte die energetische Begrifflichkeit der Psychoanalyse eine verfehlte „Psychologie der dritten Person“, die in einer „Psychologie der ersten Person“ neu formuliert werden müßte; m. a. W. die anonymen Mechanismen der psychoanalytischen Theorie sollten seiner Ansicht nach in einer Psychologie des Subjekt-Ichs neu durchdacht werden²⁰.

1936 veröffentlichte ein zweiter Philosoph, R. Dalbiez, ein zweibändiges Werk, das die Psychoanalyse auf neuer Basis umfassend und gründlich diskutieren und philosophisch situieren wollte: „La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne“²¹. Dalbiez erklärte, die therapeutisch-explorative Methode und die entsprechenden Arbeitshypothesen der Psychoanalyse seien von Bestand, doch die Theorie und ihre philosophischen Implikationen müßten im großen und ganzen abgelehnt werden. Zwar habe Freud erstaunliche Erkenntnisse über das Nicht-Menschliche im Menschen gewonnen; dennoch seien „die grundlegenden Fragen des menschlichen Geistes nach der Psychoanalyse genau das geblieben, was sie vor ihr waren“²².

Fünf Jahre danach (1941) hatte ein Phänomenologe, der später berühmt werden sollte, M. Merleau-Ponty, ein kleineres Buch verfaßt, das er unter dem Titel „La structure du comportement“ („Die Struktur des Verhaltens“)²³ herausgab. In einem kurzen Kapitel („Contre la pensée causale en psychologie“) beschäftigt sich Merleau-Ponty hier im Rahmen einer allgemeinen Kritik der reduktiven, kausalistischen Theorien innerhalb der Psychologie auch mit Freud. Seiner Ansicht nach bricht die Psychoanalyse zwar aus den physiologischen Theorien der Jahrhundertwende aus (dies zeigt sich insbesondere in der „Traumdeutung“), sie bleibt aber dennoch der kausalistischen Begrifflichkeit verhaftet. Merleau-Ponty selbst will nachweisen, daß dieses Denkschema der Psychoanalyse als solcher unangemessen ist und durch die Theorie einer „progressiven und diskontinuierlichen Strukturierung des Verhaltens“²⁴ ersetzt werden muß. Ähnlich wie Jaspers, Politzer, Dalbiez . . . behauptet er, daß die Freudschen Erkenntnisse nicht den Menschen als ganzen oder nicht alle Menschen betreffen. Während es Individuen gebe, deren Verhalten vollständig oder zum Teil durch die psychoanalytischen Mechanismen erklärbar sei, treffe man andere an, die sich in einem höheren Sinne als Menschen verhielten, indem sie sich von den geistigen Werten der Kunst und der (authentischen) Religion bestimmen ließen und dadurch die bloß biologische Dimension transzendierten. Man müsse der Sphäre des Geistigen ihren eigenen Sinn und eine besondere Gesetzlichkeit zuerkennen, deren Gehalt die psychoanalytische Erklärung nicht erreichen könne²⁵.

Einen imposanten Markstein in der philosophischen Diskussion mit Freud setzte J. P. Sartre in „L'Être et le néant“ (1943)²⁶. Es ist beeindruckend festzustellen, wie intensiv die Psychoanalyse Sartres Hauptwerk inspiriert hat. Ausgesprochen oder nicht durchzieht die Auseinandersetzung mit Freud das ganze Buch – sowohl in der Anerkennung gewisser psychoanalytischer Thesen wie in der Ablehnung. Das Ja und Nein Sartres zur Psychoanalyse konzentriert sich auf Freuds Kritik der traditionellen Bewußtseinsphilosophie: Wenn Freud die Identität von Bewußtsein und Psyche aufsprengt, kann der Philosoph ihm insofern recht geben, als er selbst der Erkenntnis und dem bloß erkennenden Bewußtsein den Primat abspricht und das prä-reflexive Cogito in den Vordergrund rückt; doch ist die psychoanalytische These dann falsch, wenn sie die Einheit des Bewußtseins als solche spalten will, diese muß nach wie vor aufrecht-erhalten werden. Der ganze Dialog Sartres mit Freud führt gegen Ende seines Buches zu ausführlichen Vorschlägen für eine Psychoanalyse „existenzieller“ Ausrichtung.

1945 folgte das große Werk von Merleau-Ponty, die „Phénoménologie de la perception“²⁷. Auch hier erhielt nun die Psychoanalyse einen eigentlichen philosophischen Rang. Seit „La structure du comportement“ war Merleau-Ponty in seinen Analysen der Leiblichkeit und der Sexualität weiter vorgedrungen; von jetzt an berief er sich in vielem positiv auf Freud (bei dieser ganzen Neubewertung hatten ihn nicht zuletzt Schriften L. Binswangers beeinflusst). Dennoch gibt Merleau-Ponty auch in diesem neuen Buch einige Positionen nicht auf, die schon Politzer und Dalbiez der Psychoanalyse gegenüber eingenommen hatten; ähnlich wie Sartre weiß er mit dem Unbewußten im strengen Sinn und der energetischen Ausdrucksweise der Psychoanalyse auch in dieser Phase seiner Philosophie nichts anzufangen.

1948 erschien die „Philosophie de la volonté“ von P. Ricoeur²⁸. Im Kapitel „L'inconscient“²⁹ bietet Ricoeur dort einige scharfsichtige Analysen der psychoanalytischen Begrifflichkeit und Methode. Bezeichnend ist es jedoch, daß er Freud hier in einem Unterkapitel einer Willensphilosophie behandelt und dabei wie seine Vorgänger in der Freud-Diskussion R. Dalbiez (der übrigens sein erster philosophischer Lehrer war) die Reverenz erweist: Dies zeigt sich u. a. deutlich daran, daß Ricoeur die Trennung von psychoanalytischer Methode und Lehre nur modifiziert, aber nicht aufgibt.

Nach ihm trat auch S. de Beauvoir mit einem Beitrag zu dieser Problematik an die Öffentlichkeit („Das andere Geschlecht“, 1949)³⁰. Ihre Kritik der Psychoanalyse hatte wohl keine große philosophische Bedeutung, spielte damals aber in der Verbreitung Freudschen Denkens in Frankreich sicher eine Rolle, die man nicht unterschätzen darf.

Eine neue Entwicklung setzte im Jahre 1953 ein. Einmal trennte sich zu jener Zeit eine Gruppe von Psychoanalytikern unter Führung von D. Lagache und J. Lacan von der Muttergesellschaft (der „Société Psychoanalytique de Paris“); zu diesem Schritt bestimmten sie wissenschaftliche Divergenzen und Fragen der Ausbildung der Analytiker. Im selben Jahr hielt außerdem J. Lacan bei einem Kongreß in Rom einen Vortrag, der für die Freud-Interpretation nach 1953 entscheidend neue Perspektiven eröffnete; er sprach dort über „Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse“ (übersetzt etwa: „Funktion und Bedeutung, Umkreis . . . von Wort und Sprache in der Psychoanalyse“)³¹. Es war dies das Manifest einer „Rückkehr zu Freud“, eines „Retour à Freud“; denn in der Sicht der damals aktuellsten Philosophie sollten die wirklich fruchtbaren Intentionen Freuds vom Ursprung her neu durchdacht werden³². Dabei zeigte es sich, daß insbesondere die Denkarbeit eines Merleau-Ponty wichtigstes Rüstzeug für eine Wiedergeburt der Freudschen Ideen bereitgestellt hatte (seine Analysen der Leiblichkeit, der Sprache, der Geschichtlichkeit usw.). Ebenso sehr knüpfte Lacan aber, wenn er als grundlegenden Raum der Psychoanalyse die Sprache herausstellte, auch an De Saussure an und führte damit strukturalistische Gesichtspunkte in die Psychoanalyse ein –, dies aber unter direkter Berufung auf Freud, von dem er etwas überspitzt behauptete, man müsse ihn eigentlich als „Linguist“, als Sprachforscher, verstehen.

Lacan selbst inspirierte nun auch Merleau-Ponty wieder, vorerst aber dessen Freund, Alphonse De Waelhens (Professor für Philosophie in Löwen). In seinem Aufsatz „Réflexions sur les rapports de la phénoménologie et de la psychanalyse“ (1958)³³ bemühte sich De Waelhens, die ganze phänomenologisch ausgerichtete Auseinandersetzung mit Freud (dazu rechnete er die Arbeiten von Sartre, Merleau-Ponty, Ricoeur, De Beauvoir) auf einen allgemeinen Stand zu bringen. Später, 1961, veröffentlichte er ein größeres Werk „La philosophie et les expériences naturelles“³⁴, worin er im Kapitel „Autrui“, „Der Andere“, die grundsätzliche Bedeutung der psychoanalytischen Erkenntnisse über die Genese des „Selbst“ oder, wie er sie umschreibend nennt, die Genese der „privaten Intersubjektivität“ anerkennt und darlegt³⁵. Seiner Ansicht nach ist die effektive, reale Genese des Selbst nur psychoanalytischer Arbeit zugänglich; in einem zweiten Schritt erst kann der Philosoph ihre Einsichten seiner Theorie integrieren³⁶.

Als ein weiteres, einschneidendes Datum ist das Jahr 1963 zu nennen: Wegen neuer Schwierigkeiten im Zusammenhang mit der analytischen Ausbildung und Praxis teilte sich auch die zweite Gruppierung unter Lagache und Lacan in zwei getrennte Lager. D. Lagache rief mit seinen Leuten (u. a. J. B. Pontalis und J. Laplanche) die „Association psychanalytique de France“ ins Leben (welche sich der Internationalen Psychoanalytischen Gesellschaft anschloß – wie es früher die französische Muttergesellschaft getan hatte). Lacan gründete seinerseits die „Ecole freu-

dienne de Paris“ zusammen mit S. Leclaire, G. Rosolato, M. und O. Mannoni usw. (diese Gruppe wurde nicht Mitglied der internationalen Gesellschaft)³⁷.

1964 gab Claude Lefort den Torso eines größeren unvollendeten Werks von Merleau-Ponty heraus: „Le visible et l'invisible“³⁸ (Merleau-Ponty selbst war 1961 gestorben). Offensichtlich hatte die Psychoanalyse das Denken Merleau-Pontys immer mehr geprägt; J. B. Pontalis glaubt sogar, sagen zu können, die Psychoanalyse sei hier zum „schöpferischen Anstoß für eine neue Ontologie“ geworden³⁹.

Im selben Jahr (1964) schrieb *Antoine Vergote*, Philosophie-Professor und Psychoanalytiker in Löwen, einen sehr kundigen Aufsatz über „Psychoanalyse et anthropologie philosophique“⁴⁰. Darin charakterisiert er die Psychoanalyse als „Grundlage jeder Anthropologie“, „obwohl sie nicht in ihr selbst die Prinzipien einer vollständigen Anthropologie“ enthalte⁴¹.

Wie erwähnt, gab schließlich im Jahre 1965 P. Ricoeur seinen großangelegten „Versuch über Freud“ heraus. Das Buch rief jedoch nicht nur Bewunderung, sondern auch massive Kritik hervor. Michel Tort hat 1966 in „Les Temps Modernes“ ganze 50 Seiten zur Entgegnung auf Ricoeurs Veröffentlichung geschrieben⁴².

Nennen wir zuletzt noch den Sammelband, der unter dem Titel „Ecrits“ ebenfalls im Jahre 1966 erschien und mit rund 900 Seiten die bisher in verschiedenen Zeitschriften zerstreuten Aufsätze von J. Lacan einem größeren Publikum zugänglich machte⁴³. Dieses Buch wurde paradoxerweise zu einem Bestseller, obwohl es ebenso teuer zu erstehen wie sein Inhalt schwer verständlich gehalten war.

IV. Paul Ricoeur

Aus unserer „Chronologie“ ist, so hoffen wir, deutlich geworden, daß die philosophische Auseinandersetzung mit Freud in Frankreich einen Stufenweg durchschritten hat. Wenn wir die Etappen nochmals kurz überblicken, können wir sie folgendermaßen charakterisieren.

Die frühen Untersuchungen von Politzer, Dalbiez und Merleau-Ponty (1941) befaßten sich mit der Psychoanalyse noch im Sinne einer entschiedenen philosophischen Kritik an einer neu entstandenen Einzelwissenschaft. Das allgemeine Urteil dieser Periode lautete nicht sehr positiv. Man sah zwar in Freuds therapeutischer Methode einen aner kennenswerten modernen Beitrag zur Heilung menschlichen Leidens, der indirekt auch das Verständnis des Menschen überhaupt bereicherte; doch der kausalistisch-physikalistischen Sprache der Psychoanalyse konnte man keinen Wert abgewinnen, sie galt als eine Hypothek des 19. Jahrhunderts, die den eigentlichen Gehalt der neuen Methode nur verfälschte.

In einer zweiten Phase räumte man der Theorie und ihrer Ausdrucksweise mehr Bedeutung ein und bemühte sich, die Psychoanalyse soweit möglich der Philosophie zu integrieren (Sartre, 1943; Merleau-Ponty, 1945; Ricoeur, 1948).

Ein Wandel im Selbstverständnis der psychoanalytischen Bewegung (Lacan, Lagache) veranlaßte später jedoch mehrere Philosophen, das Verhältnis von Psychoanalyse und Philosophie gründlich neu zu durchdenken. Der Psychoanalyse wurde von nun an der Rang einer eminent inspirativen vor-philosophischen Wissenschaft zuerkannt (De Waelhens, 1958, 1961; Vergote, 1964; Merleau-Ponty, 1945).

Schließlich lenkte ein letzter Abschnitt dieser Bewegung aber die Philosophie *selbst* auf andere Wege. Der Dialog mit Freud wurde nicht mehr nur am Rande des philosophischen Bemühens oder – wie auch bei Sartre noch – aus der Stellung des selbstgewissen Denkens heraus geführt; im Dialog entfaltete sich (durch die vorletzte Phase vorbereitet) eine neue Philosophie. In diesem Sinne erwähnten wir das letzte Werk von Merleau-Ponty; wir können es hier leider nicht weiter erörtern. Um so ausführlicher möchten wir Ricoeurs Freud-Buch darstellen. Eine detaillierte Übersicht über diese Arbeit findet ihre Berechtigung nicht nur darin, daß sie in vieler Hinsicht die vorangehenden Untersuchungen zu unserem Thema spiegelt, sondern gerade auch in der expliziten Klarheit, mit der sie den Streit um Freud als eine neue Art der Philosophie und des Philosophierens ausfaltet.

Das Buch gliedert sich in drei Teile; in der „Problematik“ wird die Fragestellung erläutert (wir befassen uns mit ihr unter dem Titel „Symbol und Reflexion“), in der „Analytik“ geht

Ricoeur auf die Texte Freuds ein (vgl. „Die Psychoanalyse als Askese der Reflexion“), im letzten Teil, „Dialektik“, versucht er, die Psychoanalyse in seine Philosophie überzuführen („Die Psychoanalyse im dialektischen Verständnis der Reflexionsphilosophie“)44.

1. Symbol und Reflexion

Die philosophischen *Intentionen*, die Ricoeur in seiner Studie verfolgt, sind nicht auf einen einzigen Nenner zu bringen; denn wenn es, wie angedeutet, einerseits darum geht, eine philosophische Freud-Interpretation zu bieten, und andererseits die Philosophie selbst mit einer neuen Perspektive zu bereichern, verzweigen sich auch diese beiden Grundabsichten wieder in eine ganze Hierarchie richtungsweisender Elemente45.

Als umfassendste Dimension seiner Problemstellung nennt Ricoeur eingangs die heutige Suche nach einer allgemeinen Philosophie der *Sprache*: „Die Einheit des menschlichen Sprechens ist zum Problem geworden“ (16). Immer mehr bedrängt uns die Frage, wie es möglich ist, daß so verschiedenartige Erscheinungen wie die Kunst, die Religion, die Logik, die Psychoanalyse usw. von ein und derselben Sprache Gebrauch machen können. Insofern uns diese Krise der Sprache radikal betrifft, kann und muß man auch von einer eigentlichen Krise der Kultur sprechen. Ricoeur will sich jedoch nicht an dem fast übermenschlichen Unternehmen einer erschöpfenden Sprachphilosophie versuchen; er wählt aus dem Ganzen einen Teilbereich heraus, den er als „Region des Doppelsinns“ oder des „Symbols“ bezeichnet. Zugleich ist dies auch der Bereich, den er der Interpretation zuweist; denn das Symbol definiert er als einen „doppelt-sinnigen linguistischen Ausdruck, der nach Interpretation verlangt“ (21), und die Interpretation selbst versteht sich als „eine Arbeit, die darauf abzielt, die Symbole zu entziffern“ (ibid.)46.

Dieses ‚Unterkapitel‘ der Sprachproblematik konfrontiert den Philosophen aber mit zwei widerstreitenden, konträren Theorien der Interpretation. Und damit hat er es innerhalb der Krise der Sprache mit einem weiteren Grundproblem unserer Zeit zu tun, mit dem „*Konflikt der Hermeneutiken*“. Die Region des Doppelsinns ist in eine Interpretation als „Sammlung“, als „Wiederherstellung des Sinns“ und eine völlig entgegengesetzte der „Entmystifizierung“, des „Illusionsabbaues“ zerspalten.

Hier findet nach Ricoeur *Freuds* Herausforderung ihren philosophischen Ort. Die Psychoanalyse im ursprünglichen Freudschen Sinn (und nur davon will Ricoeur ausgehen, teils um die nachfreudschen Entwicklungen nicht berücksichtigen zu müssen, teils um Freuds „umfassendste Absicht“, seine Kritik der Kultur, deutlich zu machen (9 u. 16), provoziert zusammen mit Marx und Nietzsche unsere Kultur von Grund auf als eine „Schule des Zweifels“, die nicht nur (wie Descartes) an der Evidenz des Dings, sondern auch am unmittelbaren Bewußtsein selbst zweifelt. Sie steht damit in extremster Gegenposition zu einem Verständnis der Interpretation, wie es etwa in der Religionsphänomenologie zum Ausdruck kommt; denn dieser geht es weniger um einen Zweifel und um Entlarvung von Illusionen als um eine Hoffnung, um den Glauben und die Erwartung, „daß die Sprache, die die Symbole trägt, weniger von den Menschen als zu den Menschen gesprochen wird“ (43) (Ricoeur selbst bekennt sich dazu, daß die Sorge um diesen Glauben als letztes Motiv seiner Symbolhermeneutik zugrunde liegt [ibid.]).

Mit diesem hermeneutischen Konflikt hat Ricoeurs Problemstellung aber noch nicht ihre abschließende philosophische Stufe erreicht. Der Konflikt der Interpretationen und damit die philosophische Frage der Psychoanalyse müssen als eine Krise der *Reflexion* verstanden und gelöst werden. Die Reflexion als „das Bestreben, das Ego des ‚Ego Cogito‘ im Spiegel seiner Objekte, seiner Werke und schließlich seiner Handlungen zurückzuerobern“ (56), hat sich selbst über einen Weg der „Entäußerung“ und der „Wiederaneignung des Sinns“ zur Hermeneutik zu wandeln, nur dadurch kann sie konkret werden.

Die Durchführung dieses ganzen Programms vollzieht sich in den zwei voluminösen Teilen der „Analytik“ und der „Dialektik“. Die erste will nichts anderes bieten als eine rigorose „*Lektüre*“ der Freudschen Texte, während die zweite der eigentlich *philosophischen* „Auseinandersetzung“ mit Freud gewidmet ist und die großen Fragen der Ausgangsproblematik beantworten soll. Der Gang der reflexionsphilosophischen Thematik selbst erfordert ein geduldiges Eingehen auf die ‚Materie‘ der Psychoanalyse; wir sehen uns deshalb genötigt, einen ausführlichen Abriss der Analytik vorzulegen.

2. Die Psychoanalyse als Askese der Reflexion

Im Sinne der Ausgangsfragen hat die Analytik grundlegend zwei Funktionen zu erfüllen; einerseits soll durch sie die Freud-Deutung vorbereitet, andererseits die Reflexion selbst einen Schritt weitergetragen werden.

Die Lektüre der Freud-Texte will in einer ersten Perspektive den *Gegensatz* der Psychoanalyse zu einer restaurierenden Hermeneutik herausarbeiten, damit die Gefahr einer eklektischen Lösung des Konfliktes abgewendet werden kann. Freud soll als „ein Repräsentant der reduzierenden und entmystifizierenden Hermeneutik“ hervortreten (73). Eine zweite Sicht richtet die Analytik aber schon auf die Dialektik aus; durch „sukzessive Überschreitungen“ wird die Ausgangsposition der bloß reduzierenden Interpretation allmählich korrigiert. M. a. W. durch eine erste „Lektüre“ scheint schon eine zweite hindurch, welche die dritte, dialektische vorbereitet. Ricoeur wird sich bemühen, auf allen Ebenen der psychoanalytischen Hermeneutik Momente aufzuzeigen, die von ihr selbst her nach einer dialektischen Sicht der Dinge rufen⁴⁷.

Der Reflexion selbst dient die Lektüre der Analytik als Weg der „Entäußerung des Bewußtseins“, zur „Askese jenes Narzißmus, der als das wahre Cogito angesehen werden will“ (74).

Zunächst widmet sich Ricoeur der erkenntnistheoretischen Problematik der Psychoanalyse anhand der individualpsychologisch zentrierten frühen Schriften Freuds, dann untersucht er die Anwendung dieser ersten Theorie auf die Kulturphänomene, um schließlich aus den großen Spätschriften eine Art mythologischer Kulturphilosophie herauszulösen.

a) Das erkenntnistheoretische Problem

Die frühen Hauptschriften Freuds (der „Entwurf“ von 1895, die „Traumdeutung“ von 1900, die Schriften zur Metapsychologie aus den Jahren 1914–17) bringen nach Ricoeurs Auffassung die spezifischen epistemologischen Grundlagen der Psychoanalyse schrittweise auf einen Begriff. An ihnen läßt sich die „Struktur der psychoanalytischen Rede“ studieren.

Diese präsentiert sich als ein Miteinander von hermeneutischer und energetischer Sprache: Die Psychoanalyse erscheint abwechselnd „als die Erklärung psychischer Phänomene durch Kräftekonflikte . . ., folglich als *Energetik*, und als die Exegese des manifesten Sinns durch den latenten Sinn, folglich als *Hermeneutik*“ (76). Handelt es sich hier um eine Antinomie? Ricoeur will im folgenden zeigen, daß die beiden Verstehensweisen ihre volle Legitimität besitzen, daß Freud sie in seinen frühen Arbeiten sowohl antinomisch herausgearbeitet als auch einer Kohärenz zugeführt hat. In der Theorie des Wunsches wird sich sowohl die Legitimität wie die Problematik dieser Zweifelt verdichten – als „Möglichkeit, von der Kraft zur Sprache überzugehen, aber (zugleich) auch als Unmöglichkeit, die Kraft völlig in die Sprache einzubringen“ (81) (Ricoeur sieht hier die zentrale Struktur der psychoanalytischen „Semantik des Wunsches“).

Im „Entwurf“ konstruiert Freud ein radikal „*nicht hermeneutisches*“ System. Die psychischen Vorgänge werden „abstrakt“, solipsistisch als quantitativ bestimmbare Energieverteilungen innerhalb eines psychischen Apparats beschrieben. Oberstes Funktionsgesetz dieses Apparates ist das (den Naturwissenschaften entlehnte) Konstanzprinzip; dieses bestimmt den Apparat dazu, das Niveau der energetischen Spannungen möglichst tiefzuhalten. Dem Konstanzprinzip entspricht das mehr psychologische Lustprinzip, demgemäß eine Erhöhung der Spannung als Unlust, eine Senkung als Lust empfunden wird. Diese Lust/Unlustbeziehung sprengt zwar den rein solipsistischen Raum des Systems; denn die Not der Wirklichkeit zwingt den Apparat, seine ursprüngliche, rein regressive halluzinierende Lusttendenz zeitweise zugunsten eines andern Prinzips, des Realitätsprinzips, aufzugeben, um in Form der Nahrung und des Sexualobjekts die reale Außenwelt und damit den Mitmenschen ins Spiel zu bringen. Dennoch wird auch dieser „Umweg“ über die Realität theoretisch im Rahmen des sich selbst regulierenden Konstanz- und Lustprinzips zu halten versucht. Der seelische Apparat gleicht hier einer Maschine. – Trotzdem, meint Ricoeur, sind im „Entwurf“ selbst schon Ansatzpunkte zu erkennen, die über die rein quantitative Psychologie hinausweisen und nach ihm auch allmählich entfaltet werden. In der ganzen Entwicklung der Freudschen Theorie wird sich ein Doppeltes zeigen: eine sukzessive Reduzierung der solipsistisch-quantitativen Hypothese auf der einen Seite, ein unerschütterliches Festhalten an ihr bis zuletzt auf der andern.

Was im „Entwurf“ im dunkeln geblieben war, bringt die „Traumdeutung“ klar zutage: die

Beziehung zwischen der erklärenden Theorie und der deutenden Arbeit des Analytikers an Traum und Neurose; mehr noch, der *Akzent liegt hier auf der Deutung*. Der Hauptteil des Buches befaßt sich mit der Exegese der Beziehungen zwischen dem manifesten und dem latenten Sinn. Die Deutung entschlüsselt auf einem rückläufigen Weg, was hinter dem manifesten Traumtext steht – ein anderer Text, der des Wunsches und des Unbewußten als solchen. Damit macht uns die Psychoanalyse mit dem grundlegenden Phänomen der Regression vertraut: Wenn der Traum in zeitlicher Hinsicht einen Rückweg zur Kindheit und den ältesten Wünschen (ödi-pale Thematik) beschreitet, regrediert er formal zur bildlichen Darstellung als einer halluzinatorischen Wiederbelebung realer Wahrnehmungen.

Das VII. Kapitel des Buches jedoch versucht, die Hermeneutik des Hauptteils mit einer erklärenden Systematik zu verbinden und greift dazu auf das Instrumentarium des „Entwurfs“ zurück. Das regressive Funktionieren der Psyche im Traum wird anhand des topischen (in psychische Systeme aufgegliederten) Modells des psychischen Apparats theoretisiert. Von nun an wird daher die traumhafte Regression nicht mehr nur zeitlich und formal, sondern auch „topisch“ bestimmt, insofern die seelischen Energien im Traum zum Wahrnehmungsende des Apparats zurück, anstatt in progredierter Richtung zum Motilitätsende fließen. Der Traum als verkleideter Ausdruck des Wunsches, des Unbewußten, hält sich somit „zwischen Sinn und Kraft“; sein Erzählcharakter zieht ihn auf die Seite der Hermeneutik, seine Beziehung zum Wunsch auf jene der Energie. Dies macht ihn zu einem Modell der Semantik des Wunsches und der regressiven Seite der menschlichen Psyche überhaupt.

Dennoch ist es der „Traumdeutung“ nicht befriedigend gelungen, die Sprache des Sinns und die quasi-physikalische Sprache der topisch-energetischen Theorie zu koordinieren. Erst in den metapsychologischen Schriften wird dieses Problem angemessen thematisiert und zu lösen versucht. Und dieser Weg durch die Metapsychologie bedeutet für die Reflexion gleichzeitig eine harte Disziplin: Wenn die ganze „Lektüre“ Freuds sie zu einer Entäußerung ihrer grundlegenden Positionen zwingt, so diese metapsychologische Thematik in einem paradigmatisch extremen Sinn.

In einer ersten Bewegung – Ricoeur nennt sie die „Eroberung des topisch-ökonomischen Standpunkts und des Triebbegriffs“ – wird eine *Reduktion des Bewußtseins*, eine Art „umgekehrter Epoché“ (128) durchgeführt. Während die Topik (die von nun an als 1. Topik bezeichnet werden kann) die drei Systeme des Unbewußten, Vorbewußten und Bewußten rigoros ausformuliert und dabei das Unbewußte über die erste Auffassung als einer bloßen Latenz hinaus zu einem *System mit eigener Legalität* erklärt und es von den andern Systemen durch eine Schranke trennt, wird das Bewußte gleichsam suspendiert und zu dem am wenigsten Bekannten gemacht. Zugleich setzt Freud den Trieb als Grundbegriff und bestimmt alles übrige als „Trieb-schicksal“. Objekt und Subjekt des Bewußtseins werden zu Triebzielen erklärt (vgl. „Triebe und Triebchicksale“, „Zur Einführung des Narzißmus“), wodurch der Trieb selbst eine ursprünglichere Bedeutung erhält als jede Subjekt-Objektrelation – „er wird zur Energiereserve, die alle Energieverteilungen unter das Ich und die Objekte überdauert“ (137). – Und dennoch, trotz der Schranke gibt es eine strukturelle Gemeinsamkeit zwischen Bewußtem und Unbewußtem; Freud erkennt sie in der Funktion der „*Repräsentanz*“. Seine Terminologie bezeichnet damit jene Elemente, welche den Trieb im Unbewußten selbst schlechthin „repräsentieren“ und jeder bewußten Vorstellung, jeder Idee von etwas vorausgehen. Die Triebchicksale (Verkehrung ins Gegenteil, Wendung, Verdrängung, Sublimierung) gelten von nun als Schicksale der „psychischen Repräsentanten“. Die Semantik des Wunsches findet im Begriff der Triebrepräsenz ihren kohärenten Ausdruck, insofern diese sowohl Vorstellungs- wie Affektcharakter hat; der „Vorstellungsanteil“ weist in die Sphäre des Sinns, der „Affektanteil“ aber repräsentiert den Wunsch *als Wunsch*, die reine Kraft des Unbewußten, welche zwar „auf der Suche nach einem Sinn“ ist (161), aber doch nie von der Sprache des Sinns wirklich eingeholt und darum nur in der energetischen Metapher einer „*Ökonomik*“ erfaßt werden kann. Die Semantik des Wunsches ist immer zugleich Energetik und Hermeneutik; die Realität des Triebes ist auf nichts anderes zurückführbar und kann doch nur in einer Hermeneutik der Repräsentanten entschlüsselt werden.

b) Die analogische Ausweitung der Psychoanalyse auf die Kulturphänomene

Wenn der erste Teil der Analytik die Struktur der psychoanalytischen Rede untersucht hat, befaßt sich der zweite mit der Übertragung derselben auf die Analyse der Kultur. Diese „Anwendung“ vollzieht sich auf der Basis von Analogien, die Freud formal durch die *topisch-ökonomische* Betrachtungsweise, material durch die Verallgemeinerung des *Traummodells* begründet. Dabei zeigt sich aber, daß die Anwendung rückwirkend die Modelle selbst verwandelt oder teilweise in Frage stellt und damit Veränderungen mit sich bringt, die sich in einer zweiten, „konkreteren“ Topik niederschlagen.

Die Traumstruktur kann verallgemeinert werden, weil sie das *Regressive* und „Nokturne“ des Menschen überhaupt offenbart. Sie bietet sich an als Paradigma aller Listen des Wunsches, insofern „Kunst, Moral und Religion analoge Gestalten, Varianten der Traummaske sind“ (171). Aber es wird sich, meint Ricoeur, gerade die Frage stellen, wieweit „*progressive*“ Thematata in eine Interpretation eingeführt werden können, die doch vorwiegend das regrediente Funktionieren des psychischen Apparates thematisiert hat.

Als erstes Analogon des Traumes kann die *Kunst* erörtert werden. Freud sieht in ihr wie im Traum eine Art verkleideter Wunscherfüllung; spezifischer bestimmt er sie als einen Auslöser tiefer Entladungen, eine Form der „Sublimierung“ oder der nicht-neurotischen Ersatzbefriedigung.

Doch glaubt Ricoeur gerade am Beispiel der Kunst schon erkennen zu können, wie sehr die Psychoanalyse von sich aus nach einer Überwindung der ersten, rein reduzierenden Deutung durch eine zweite verlange, welche über die bloße Entlarvung der List des Wunsches hinaus die verschiedensten Archaismen zutage fördert und vor allem ein sinnstiftendes Moment offenbart. In diesem Sinne hätte die Kunst nicht nur die Funktion, regressives Symptom von Triebkonflikten zu sein, sie wäre vielmehr auch imstande, „*neue Bedeutungen* aufzustellen, indem sie alte, zuerst in archaische Gestalten investierte Energien mobilisiert“ (184). (Beides, die regressive Deutung wie die impliziten Ansätze zu einer progressiven Konzeption der Kunst, erläutert Ricoeur insbesondere an Freuds Studie in „Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci“ [vgl. 179 ff.].)

Größere Probleme bietet aber Freuds Analyse des *moralischen* Phänomens. Wie Ricoeur scharfsinnig feststellt, verschiebt dieser Problemkreis innerhalb der Psychoanalyse den Schwerpunkt der Deutung in thematischer und methodologischer Sicht. Die thematische Verschiebung rückt das Phänomen der Autorität in den Mittelpunkt. In der ethischen Situation ist der Trieb nicht mehr rein solipsistisch zu erfassen; der Wunsch erhält hier sein *Anderes*: die verdrängende Instanz. Die 2. Topik mit ihren drei Instanzen: Es, Ich, Über-Ich, bringt diese Veränderung in eine knappe Formel (vgl. „Das Ich und das Es“, 1923). – Außerdem handelt es sich nun auch um eine Geschichte: die „Geschichte des Wunsches und der Autorität“ (188); und diese Thematik verursacht eine methodologische Verschiebung. Das Problem der Autorität, das zur Theorie des Über-Ichs und zum zentralen Begriff der Sublimierung führt, macht neue Modelle genetisch-ökonomischer Erklärung notwendig.

Die ethische Frage kristallisiert sich um den Vorgang der Verinnerlichung, der Introjektion der Autorität (und damit der Identifizierung). Ricoeur formuliert das Problem in dem einen Satz: „Wie kann ich, ausgehend von einem Anderen – dem Vater oder wem auch immer –, ich selbst werden?“ (195). Freud erklärt diesen Prozeß genetisch, erst durch den individuellen, dann ergänzend durch den kollektiven Ödipuskomplex. Aus dem individuellen Ödipuskomplex entwickelt sich vermittels der Identifizierung mit dem Vater die überpersönliche Struktur des Ichs, das Über-Ich. Was begründet aber die *soziale* Institution der Autorität selbst? Freud ist sich bewußt, daß im bloßen Rückgang auf die Person des Vaters das Phänomen nicht hinreichend erklärt ist. In „Totem und Tabu“ skizziert er darum eine phylogenetische Begründung der Moral. Er glaubt, am Ursprung der Menschheit den realen Mord an einem tyrannischen Urvater erkennen zu können; diese Tat habe bei den Söhnen nachträglich Reue und Einsicht ausgelöst, und die Erkenntnis der Gefahr gegenseitigen Weitermordens habe sie schließlich bestimmt, in einem „*Brüderpakt*“ ein für allemal den Grund zu jeder späteren Ethik zu legen.

Mit dieser genetischen Deutung aber wird das Problem der Moral im Grunde durch eine weitere Frage noch verschärft; denn wie konnte aus einem Vaternord das Verbot des Brudermordes entstehen? Hier fügt sich nun die ökonomische Theorie des Über-Ichs ein. Was in geneti-

scher Sicht dem Wunsch äußerlich geblieben war, soll die Ökonomik als eine *Differenzierung des Triebkerns*, des Es, selbst bestimmen. Freud kann in diesem Sinn eine enge energetische Verwandtschaft zwischen Es und Über-Ich aufzeigen: Beide Instanzen sind größtenteils unbewußt, außerdem bezieht das Über-Ich seine Energie aus dem Es. Dennoch ist auch damit die Theorie des Über-Ichs noch nicht vollständig; die Genesis hat nur die Bedeutung einer „Paragenesis“ (sie ist keine philosophische Genesis der Konstitution), und was sie offenläßt, kann auch die beschriebene Ökonomik nicht ganz füllen. Die Differenzierung des Es erfordert letztlich einen *Negativitätsfaktor*, der aus einer andern Triebquelle hergeleitet werden muß. Das bedeutet, daß die theoretische Erklärung des Über-Ichs eine „Revision der Triebtheorie auf der Ebene ihrer Grundlagen selbst“ (237) erfordert (s. weiter unten).

Ein dritter Problemkreis der analogischen „Anwendung“ der Psychoanalyse gruppiert sich um das Thema der *Religion*. Freud arbeitet hier mit einer doppelten Analogie: Er entdeckt Ähnlichkeiten zwischen dem religiösen Zeremoniell und neurotischen Verhaltensweisen einerseits, zwischen den religiösen Vorstellungen und Aussagen, die er als „Illusionen“ charakterisiert, und dem Traummodell der Wunscherfüllung andererseits. Seine genetische und ökonomische Perspektive will hier diese Analogien als Identität ausweisen und die Religion damit als grundlegend regressiv erscheinen bestimmen.

Freud ortet auch den Ursprung der Religion im ödipalen Vaterkomplex. Doch unterscheidet sich die Genesis der ethischen Verbote von derjenigen der Religion insofern, als es sich bei der einen um die Entstehung einer psychischen Institution handelt, bei der zweiten aber um die einer Aussage über die Realität. Außerdem spielt in der ethischen Frage der Prozeß der Introjektion der Autorität die zentrale Rolle, in der Herausbildung der Religion jedoch die Projektion der Allmacht als Setzen von vaterähnlichen Gestalten in der Realität.

Wenn auch hier der reale Mord am Urvater den Ausgangspunkt der genetischen Deutung bildet, wird damit die ganze Religionsgeschichte als „verkleidetes Gedenken des Sieges über den Vater, als versteckter Sohnestrotz“ interpretiert (251). Das heißt letztlich, daß es für Freud gar keine eigentliche Geschichte der Religion gibt, da ihr Kerngehalt in seiner Sicht ja nur *repetitiven* und *archaischen* Charakter hat; auf allen chronologischen Stufen, welche die Religion durchlaufen hat, präsentiert sie immer nur das Bild einer verkleideten „Wiederkehr des Verdrängten“ (das Modell der Traumanalogie fällt hier mit demjenigen der Neurose zusammen).

Auch die ökonomische Erklärung vermag kein Prinzip des Fortschritts und der geschichtlichen Verwandlung innerhalb der Religion zu erbringen. Sie bezeichnet diese einerseits als ewige Wiederholung der Sehnsucht nach dem Vater, andererseits als universelle Neurose, als ein neurotisches Entwicklungsstadium der Kultur, das zwar unvermeidlich war (die Neurosenlehre erweist, daß auch jedes Individuum in seiner Kindheit neurotische Phasen durchgeht), aber im „Verzicht auf den Vater“ überschritten werden muß. (Auf eine „progressive“ Weiterentwicklung der psychoanalytischen Religionsdeutung wird Ricoeur gegen Ende seines Buches zu sprechen kommen.)

c) Die Entfaltung einer mythologischen Kulturtheorie

Im Jahre 1920 veröffentlichte Freud die Abhandlung „Jenseits des Lustprinzips“; darin führte er eine umwälzend neue Komponente in seine bisherige Triebtheorie ein, den Todestrieb, der seinerseits das Lustprinzip in ein neues Licht brachte und ihm den Namen „Eros“ verlieh. Diese Umgestaltung stellte die Ausgangshypothese der Psychoanalyse selbst in Frage (die Vorstellung eines psychischen Apparats, der primär vom Lust- und Konstanzprinzip, sekundär, in untergeordneter Rolle, vom Realitätsprinzip reguliert wird) und veränderte ebenso entscheidend auch die Semantik des Wunsches und den Kulturbegriff.

Was bedeutete die Infragestellung der Ausgangshypothese? Freud selbst scheint sich nicht wirklich bewußt geworden zu sein, daß ein „Jenseits des Lustprinzips“ auch eine Verwandlung des *Realitätsprinzips* notwendig machte. Sein Begriff der Realität hat den späten Umformulierungen am meisten Widerstand geleistet. Vor der Einführung des „Todestriebs“ sieht er, wie erwähnt, im Realitätsprinzip eine das Lustprinzip korrigierende Urteils- und Wahrnehmungsfunktion, welche den psychischen Apparat den Anforderungen der realen Außenwelt anpassen muß, damit aber immer noch eine bloße Verlängerung des Lustprinzips darstellt (die Realität bedeutet hier nichts anderes als das physische und soziale Anpassungsmilieu). Nach der Ein-

führung des „Todestriebs“ verwandelt sich zwar die Realität in eine Macht mythischen Namens, die Ananke, und aus dem rein regulierenden Prinzip wird die „Ergebung ins Unvermeidliche“, die Notwendigkeit, sich dem Schicksal zu fügen. Dennoch behält das Prinzip auch hier seinen grundsätzlich kritischen Charakter, und die Realität wird trotz ihrer Namensänderung nicht wirklich auf die Ebene der romantischen Triebtheorie gehoben.

Und die Semantik des Wunsches? Sie hatte in den Anfängen der Psychoanalyse festgelegt, daß ein Trieb eine nur erschlossene Realität sei, daß er nur aus seinen „Repräsentanten“ erkannt werden kann. Seltsamerweise wird der Todestrieb jedoch zuerst rein spekulativ gesetzt und erst nachträglich auf biologischer, psychologischer und kultureller Ebene als Destruktionstrieb entschlüsselt, wobei auch dieser nur als *ein* „Abkömmling“ des Todestriebs aufgezeigt wird. Von Anfang an steht im Raum der Theorie ein spekulativer *Sinnüberschuß*; und es macht den Anschein, als könne die ganze Reihe der später angeführten einzelnen Manifestationen des Triebs (Wiederholungszwang, Bewältigung der Abwesenheit im kindlichen Spiel, Grausamkeit des Über-Ichs usw.) den Sinngehalt der Spekulation nicht ausschöpfen.

Doch bevor Ricoeur dieser Frage weiter nachgeht, vollzieht er mit Freud den Schritt auf die Ebene der *Kultur*. Diese erscheint von nun an als eine einzige Aufgabe, die alle Teilerscheinungen wie Kunst, Moral und Religion umschließt. Und wenn sich die Psychoanalyse auf den früheren Stufen als fragmentarisch-analogische Denkdisziplin angeboten hatte, wird sie hier zu einer Art romantischer Philosophie über Leben und Tod. Der Todestrieb bewirkt eine vollständig neue Interpretation der Kultur selbst.

Auf den ersten Blick zwar scheint diese ein Werk des Eros zu sein; der Lebenstrieb inspiriert nicht nur das Streben nach individuellem Glück, er vereint zugleich auch die Menschen zu immer größeren Gemeinschaften. Außerdem erklärt er gewisse Spannungen zwischen dem Individuum und der Gesellschaft (zum Beispiel die Konflikte, die aus den Einschränkungen resultieren, welche die gemeinsame Aufgabe der Kultur der Sexualität des einzelnen auferlegt). Aber das eigentlich Tragische der Kultur wird nicht aus dieser „erotischen“ Perspektive verständlich. Es findet erst seine Erhellung, wenn man der tiefen Feindseligkeit, der ursprünglichen Destruktionsneigung eines Menschen gegenüber dem andern, Rechnung trägt. Wenn man sich klar wird, daß diese ein Abkömmling des Todestriebs ist, dann erkennt man in der Kultur einen gigantischen Kampf zwischen Eros und Thanatos. Und im Streit dieser Grundmächte der gesellschaftlichen Wirklichkeit liegt nach Freuds Auffassung der „wesentliche Inhalt des Lebens überhaupt“ (zit. 313).

Diese letzte Stufe der psychoanalytischen Lehre intensiviert noch die beiden angeschnittenen grundsätzlichen Fragen. – Einmal scheint der erwähnte hypothetische Sinnüberschuß des Todestriebs auch in der Kulturdeutung nicht vollständig aufzugehen. Ricoeur glaubt, aus Freuds Analyse ein anderes Gesicht, einen nicht-pathologischen Aspekt des Todestriebs herauslösen zu können, der selbst nicht mit dem Zerstörungstrieb zusammenfällt, vielmehr sich in jeder Bewältigung einer Abwesenheit und eines Verlusts (in der spielerischen Symbolisierung, in der ästhetischen Sinnstiftung usw.) als *schöpferischer Negativitätsfaktor* anzeigt.

Außerdem muß nochmals auf das Problem der Realität eingegangen werden. Wie erläutert, verwandelt auch die späte Entwicklung der Psychoanalyse diesen Begriff nicht entscheidend, höchstens im Sinne einer Verhärtung. Auch unter der Bezeichnung „Ananke“ behält die Realität ihren szientistischen Charakter der reinen Notwendigkeit; sie ist die desillusionierte, vaterlose Welt; mit ihr wird das Realitätsprinzip zum allgemeinen Prinzip des post-religiösen Zeitalters, in dem der wissenschaftliche Geist die religiöse Motivierung ablöst und die Ethik auf das reine soziale Interesse gründet. Dennoch glaubt Ricoeur, auch hier lasse sich aus Freuds Texten noch ein anderer Klang heraushören, nämlich die „Andeutung einer *spinozistischen Bedeutung der Realität*“ (336), wodurch die „Ergebung ins Unvermeidliche“ zu einer affektiven Aufgabe umgewandelt und die wissenschaftliche Weltsicht dem romantischen Thema des Eros integriert würde (340). Doch Freud selbst hat diesen Schritt nicht wirklich ausgeführt; auch nach Einführung der mythologischen Kulturtheorie ist bei ihm eine ungelöste Konkurrenz von szientistischen und romantischen Grundkonzeptionen zurückgeblieben. Die frühere Perspektive des solipsistisch-naturwissenschaftlich konzipierten psychischen Apparats hat Freud nie vollkommen mit der letzten Theorie des Kampfes zwischen Eros und Tod vereinigt.

3. Die Psychoanalyse im dialektischen Verständnis der Reflexionsphilosophie

Die analytische Lektüre der Freudschen Texte soll nun in eigentlich philosophischer Dimension durchdacht werden. Aufgabe der „Dialektik“ ist es, über die philosophische Auseinandersetzung mit Freud den Streit der Hermeneutiken zu entscheiden (die Antithese zur Dialektik zu wandeln) und dadurch die abstrakte Reflexion auf dem Weg der Wiederaneignung des Sinns zur hermeneutischen zu machen.

Ricoeur führt diese Auseinandersetzung auch hier wieder auf verschiedenen Ebenen durch. Eine *erkenntnistheoretische* Diskussion der psychoanalytischen Sätze und ihrer Gültigkeit hat den philosophischen Ort der Psychoanalyse vorläufig auszugrenzen; auf einer zweiten, *reflexiven* Ebene soll dieser Ort positiv bestimmt werden: Um der analytischen Rede philosophische Bedeutung geben zu können, bildet das reflexive Denken den Begriff der „Archäologie des Subjekts“; diese Archäologie wird mit Hilfe des komplementären Begriffs der Teleologie auf die Ebene einer *Dialektik* gehoben; und zuletzt führt diese Dialektik ihrerseits zur eigentlichen *Hermeneutik* über, die selbst aber nur in den Bereich bloßer „Annäherungen“ an das Symbol vordringen wird.

a) Die erkenntnistheoretische Bestimmung der Psychoanalyse

Ricoeur konfrontiert die psychoanalytische Rede (die im ersten Teil der Analytik dargestellt worden ist) einerseits mit der wissenschaftlichen Psychologie – dies erlaubt es, die Psychoanalyse von einem Mißverständnis zu befreien –; andererseits vergleicht er sie mit einigen Grundthematata der Phänomenologie –, dadurch hofft er, dem Eigentümlichen der Psychoanalyse nahezukommen, obwohl er sich von vornherein klar ist, daß auch dieser Versuch das Freudsche Unbewußte schließlich „dennoch verfehlt“ (385).

Psychoanalyse und wissenschaftliche Psychologie. Verschiedene Kreise innerhalb der offiziellen Wissenschaft haben sich bemüht, die Psychoanalyse nach ihrem eigenen wissenschaftlichen Charakter zu untersuchen und ihre Begriffsstruktur auf solidere Grundlagen zu stellen: angelsächsische Logiker und Sprachphilosophen (E. Nagel, M. Scriven . . .), einige Psychoanalytiker (H. Hartmann, E. Kris, D. Rapaport u. a.) und behavioristisch ausgerichtete Psychologen (P. W. Bridgeman, A. Ellis, P. Madison . . .). Während die Logiker die Psychoanalyse mit naturwissenschaftlichen Theorien verglichen und dabei zu einer vernichtenden Kritik der psychoanalytischen Theoriebildung kamen, versuchten die genannten Psychoanalytiker, diese „in Termini umzuformulieren, die für die akademische Psychologie akzeptabel wären“ (355); die dritten Theoretiker glaubten jedoch, eine „vollständige Umformulierung in der operationalen Sprache“ sei unabdingbar (361). Ricoeur leugnet zwar nicht einen sekundären Wert der „internen“ oder „operationalistischen“ Neuformulierung, aber er weist mit Nachdruck darauf hin, daß sowohl diese Bemühungen wie die Kritik der Logiker am Wesentlichen der Psychoanalyse vorbeigehen – an der Zweifelt von Deutung und Erklärung in der Semantik des Wunsches. Seiner Ansicht nach übersehen diese Theoretiker, „daß sich die analytische Erfahrung im Bereich des Wortes abspielt und daß innerhalb dieses Bereichs eine andere, von der gewöhnlichen Sprache gesonderte Sprache zutage tritt, die sich durch ihre Sinnwirkungen hindurch der Entschlüsselung darbietet: Symptome, Träume“ usw. (375). Die „*analytische Situation*“ kann nicht auf eine Deskription beobachtbarer Tatsachen reduziert werden; die Psychoanalyse ist „eher der Geschichte vergleichbar denn der Psychologie“ (353).

Erst ein theoretisches Unternehmen, das die Begriffe der Analyse „als Möglichkeitsbedingungen der analytischen Erfahrung beurteilt“, kommt dem wissenschaftlichen Charakter der Psychoanalyse wirklich nahe (384). Ricoeur selbst begibt sich auf diesen Weg, indem er sich zunächst mit den phänomenologischen Studien eines Merleau-Ponty, De Waelhens und Vergote auseinandersetzt, dann aber – auf reflexionsphilosophischer Ebene – seine eigenen Thesen zur Psychoanalyse formuliert⁴⁸.

Psychoanalyse und Phänomenologie. Ein erstes Moment, das die Husserlsche Phänomenologie mit der Psychoanalyse verbinden kann, zeigt sich in ihrem philosophischen Akt der *Reduktion*. Diese steht der psychoanalytischen Dezentrierung des Sinnursprungs insofern nahe, als sie einen bestimmten Typus des Unbewußten enthüllt: das Implizierte, Mitgemeinte. Jenseits der „lebendigen Selbstgegenwart“ des Cogito entdeckt die Phänomenologie einen Horizont von „not-

wendig Mitgemeinten“ (387). Mit einer zweiten Art Unbewußtem beschäftigt sich die Phänomenologie im Zusammenhang mit der Idee der *Intentionalität*. Der Primat des Intentionalen über das Reflektive weist auf ein Unreflektiertes hin und schlägt grundsätzlich eine Bresche „in die ehrwürdige Tradition des erkennenden Subjekts“ (389). – Weitere Aspekte des Unbewußten erbringt die Phänomenologie der *Sprache*. Ihre vielschichtige Dialektik von Abwesenheit und Anwesenheit ermöglicht eine Verallgemeinerung der intentionalen These vom impliziten Unbewußten. Durch sie wird die Vieldeutigkeit des Wahrgenommenen zum Modell einer jeden Ambiguität des Subjekts.

Schließlich macht uns die Phänomenologie mit dem Thema der *Intersubjektivität* vertraut; sie erklärt uns, daß jeder Sinn intersubjektive Dimension aufweist. Damit zeigt sich deutlich, „daß es vergeblich wäre, ein Unbewußtes zu definieren, das nicht ursprünglich in intersubjektiven Beziehungen impliziert wäre“ (396).

Sind damit die Unterschiede zwischen den beiden Disziplinen nicht verschwindend klein geworden? Setzen sich nicht beide – mittels der Reduktion und der Analyse – dasselbe Ziel der „Rückkehr zur wahren Rede“ des Subjekts (399)?

Dennoch treten, bei näherem Hinsehen, die Differenzen alsbald wieder scharf ans Licht. Die Reduktion selbst unterscheidet sich grundlegend von der Analyse, insofern diese als „*Technik*“ gehandhabt wird, als Untersuchungsverfahren und Therapie. Ganz entschieden muß darum klargestellt werden, daß „das Freudsche Unbewußte das ist, was durch die psychoanalytische Technik zugänglich geworden ist“ (400). Zugleich bedeutet dies, daß das intentionale Unbewußte der Phänomenologie nur das *Vorbewußte* der Psychoanalyse treffen kann; denn der unbewußte Sinn der Psychoanalyse bleibt von der Bewußtwerdung radikal getrennt. Der Tatsache, daß dem psychoanalytischen Unbewußten „nur durch die Praxis beizukommen“ ist (402), trägt in der Psychoanalyse gerade der ganze metapsychologische Realismus (die Topik, das Phänomen der Schranke) Rechnung.

Wie weit dringt die sprachliche Annäherung zum Kern der Psychoanalyse vor? Lacans Konzeption der linguistischen Struktur des Unbewußten trifft sich hier mit der phänomenologischen Interpretation der Sprache eines De Waelhens, der die Sprache als sinnstiftendes Verhalten versteht, das ursprünglicheren Charakter hat als jede explizite Aussage. Dennoch fällt keine dieser Auffassungen mit Freuds *ökonomischer Erklärung* ineins. Zwar hilft die These von Lacan, „das Unbewußte sei wie eine Sprache strukturiert“ und die Verdrängung könne daher als Metapher, die traumhafte Verdichtung als Metonymie gedeutet werden, diese ökonomische Erklärung vor einer Verdinglichung zu bewahren; denn sie zeigt, „daß die Mechanismen der Ökonomik nur in ihrer Beziehung zur Hermeneutik zugänglich sind“ (405), aber sie eliminiert die Energetik als solche zugunsten der Linguistik.

Auch im Bereich der Intersubjektivität öffnet sich eine Kluft zwischen der phänomenologischen Sicht und der Psychoanalyse, vielleicht die tiefste. Ganz anders als in der reflektiven Disziplin der Phänomenologie wird die intersubjektive Beziehung in der Psychoanalyse als eine *Technik der Übertragung* behandelt, als eine „Strategie“ des Analytikers, der mit der Lust und Unlust des Patienten „in Gestalt der Versagung“ umgehen muß, um ihn zu einem freien Verhältnis zu seinem Wunsch führen zu können.

Mit diesem Exkurs über die Beziehungen zwischen der Psychoanalyse und der Phänomenologie glaubt Ricoeur gezeigt zu haben, „daß die Psychoanalyse als Praxis, die auf keine andere zurückführbar ist, auf das mit dem Finger zeigt, was die Phänomenologie niemals ganz erreicht, nämlich unsere Beziehung zu unseren Ursprüngen und unsere Beziehung zu unseren Modellen, dem Es und dem Über-Ich“ (Ricoeur beruft sich mit diesem Satz auf Merleau-Ponty; [428]).

b) Die reflexive Bestimmung der Psychoanalyse als eine Archäologie des Subjekts

Erst auf der Stufe der Reflexion wird es möglich, der Psychoanalyse einen angemessenen philosophischen Ort zu geben. Die erkenntnistheoretische Diskussion bewegte sich noch „auf der hinreichenden Ebene noch nicht begründeter Begriffe“ (429). Um zugleich Freud und sich selbst besser zu verstehen, schaffte die Reflexion den Begriff der „Archäologie des Subjekts“.

Vorerst gilt es jedoch zu erkennen, daß man bei Freud vergeblich nach einer expliziten Problematik des Subjekts sucht. Dies bedeutet aber keineswegs ein Scheitern der Psychoanalyse.

Wie wir schon sahen, bietet sich dieses „Fliehen des Ursprünglichen“ in der Psychoanalyse der Reflexion gerade als eine Disziplin der Entäußerung an, in der diese erst zu ihrer Wahrheit vordringen kann. Und die Notwendigkeit dieser Askese legitimiert ihrerseits auf philosophischer Ebene den Freudschen Realismus des Unbewußten.

Eine *Kritik im Kantischen Sinne* hat zu zeigen, daß der ganze Weg über die Metapsychologie trotzdem „keine Sonderung hinsichtlich des Bewußtseins überhaupt“ bedeutet (441), daß andererseits aber auch der Gewinn der Freudschen Metapsychologie nicht vorschnell wieder zugunsten des bloß unmittelbaren Bewußtseins aufgegeben werden darf.

Betrachtet man die Leistung der Psychoanalyse im Sinn eines „empirischen Realismus“ wird folgendes klar ersichtlich: 1. die Metapsychologie ist keine bloße Spekulation, sie selbst setzt die Tatsachen der Psychoanalyse ein, sie bestimmt das Feld der Interpretation; 2. die Psychoanalyse fördert tatsächlich eine Realität zutage, die besondere und bestimmte Realität gewisser psychischer Bildungen; 3. diese Realität hat außerdem auch typischen Charakter, denn die Analyse setzt voraus und verifiziert typische Strukturen der Deutung; 4. die Realität des Unbewußten ist mechanistisch bestimmt, sie präsentiert sich als eine „andere Legalität, durch die ich mir selbst als Mechanismus begegne“ (444). M. a. W. das Unbewußte der Psychoanalyse ist demnach empirisch real. – Dennoch gibt es diese Realität nur als eine „diagnostizierte“. In der Perspektive eines transzendentalen Idealismus zeigt sich, daß das Unbewußte den Deutungsoperationen relativ ist, genauer: seine topische Erscheinungsform hat nur Sinn innerhalb der hermeneutischen Konstellation, die sich „1. durch die Deutungsregeln, 2. durch die intersubjektive Situation der Analyse und 3. durch die Übertragungssprache konstituiert“ (449). Die topische Theorie kann das Unbewußte also doch nur als ein „relativ Anderes“ auf den Begriff bringen (440, 449).

In den Gang der Reflexion fügt sich die Topik ein als Disziplin der Entäußerung, welche die Inadäquation des Bewußtseins mit sich selbst zum Vorschein bringt. Doch erst die Wiederholung der *ökonomischen* Seite der Metapsychologie führt zur Aufdeckung der grundlegend archäologischen Struktur der Psychoanalyse. Aufgrund seiner Ökonomik erweist sich der Freudianismus als eine „Offenbarung des Archaischen, eine Manifestation des ewig Vorgängigen“ inmitten des Cogito (450). Durch eine ganze Struktur von *Archaismen* decken die psychoanalytische Metapsychologie und Kulturtheorie das schicksalsmächtige „Anderere unserer selbst in uns“ auf (463).

Wenn die Reflexion diese Abhängigkeit des Cogito vom Gesetzsein des Wunsches, vom Leben, begreifen will, ist sie auf eine Erfahrung verwiesen, die ihr als reflektivem Geschäft entgeht, die psychoanalytische Erfahrung, in der ein Bewußtsein von einem anderen interpretiert wird (468). Auf der andern Seite wäre die Psychoanalyse in ihrer regressiv-reduzierenden Arbeit selbst ein bedeutungsloses Unternehmen, wenn sie sich nicht „an eine Problematik des Subjekts anlehnen würde“ (464).

c) Die dialektische Stufe: Archäologie und Teleologie

Der Begriff der „Archäologie des Subjekts“ muß in eine dialektische Beziehung zur Teleologie gebracht werden, wenn er nicht abstrakt bleiben soll. Das Subjekt hat nicht nur eine „arché“, sondern auch ein „telos“; der Sinn, der sich in ihm bildet, bestimmt sich nicht nur vom Unbewußten, vom Wunsch, sondern auch von seinem Ziel her, das man mit Hegel „Geist“ nennen kann.

Die philosophische Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse bleibt also nicht bei einer reflexiven Problematik stehen, sie verlangt eine dialektische Ausweitung. Das bedeutet aber nicht, daß die Psychoanalyse in eine Synthese verwandelt werden soll; es geht nur darum, in *philosophischer* Reflexion aufzuweisen, daß auch die Analyse letztlich stets dialektisch ist, daß der Freudianismus als eine „explizite und thematisierte Archäologie . . . von sich aus, aufgrund der dialektischen Natur seiner Begriffe, auf eine implizite und nicht thematisierte Teleologie verweist“ (472).

Hegels Phänomenologie des Geistes enthält nach Ricoeurs Ansicht das Modell einer jeden Teleologie des Bewußtseins; sie soll darum als ein Gegenbeispiel der Hermeneutik der Psychoanalyse dazu dienen, den impliziten dialektischen Charakter derselben deutlich zu machen. Bei Freud wie bei Hegel handelt es sich um eine Hermeneutik, die den Brennpunkt des Sinns aus dem unmittelbaren Bewußtsein hinaus verlagert. Wenn aber Freud eine Genesis des Höheren aus dem Niederen beschreibt, wenn jede Sublimierung in seiner Sicht regressiv verstanden wird,

konzipiert Hegel die Sinngenesis in umgekehrter Richtung: Der Geist bedeutet die letzte Entfaltung und Wahrheit des Lebens. *Antiäthetisch* formuliert kann man sagen: „der Geist ist das, was seinen Sinn in späteren Gestalten hat“, „das Unbewußte dagegen bedeutet, daß die Intelligibilität stets von früheren Gestalten herrührt“ (479).

Damit aber die Gefahr einer eklektischen Theorie abgewehrt werden kann, muß gezeigt werden, daß die unüberwindbare Setzung des Wunsches mitten im Hegelschen Prozeß der Verdopplung des Bewußtseins selbst auftaucht, und daß die Teleologie des Selbstbewußtseins das Leben und die Begierde zwar immer schon überwunden hat und dennoch weiß, daß sie das nie völlig Überwindbare bleiben. Die explizite Teleologie Hegels enthält auf implizite Weise die Freudsche Gegenseite.

Doch liegt gleichsam in umgekehrtem Sinn auch „die Hegelsche Frage in Freud“ (480). Dies wird vor allem an zwei Begriffsarten der Psychoanalyse deutlich, an ihren „operativen Begriffen“ und am „leeren“ Begriff der Sublimierung.

Die *operativen Begriffe* der Psychoanalyse sind solche, die „um thematisiert zu werden, eine andere Begriffssprache erheischen, als die ihrer Topik oder Ökonomik“ (485); sie konstituieren letztlich das psychoanalytische Feld als eine duale Beziehung. Während die Metapsychologie selbst solipsistische Natur ist, hat die analytische Situation intersubjektiven Charakter. Von dieser Perspektive aus kann die „gesamte analytische Beziehung . . . neu interpretiert werden als eine Dialektik des Bewußtseins, die vom Leben zum Selbstbewußtsein, von der Wunschbefriedigung zur Anerkennung des anderen Bewußtseins fortschreitet“ (485). Dadurch tritt klarer zutage, daß der Wunsch immer schon im Prozeß der Negativität, des Selbstbewußtseins steht.

Diese Thematik konzentriert sich schließlich vor allem aber in der Frage der *Sublimierung* und der Theorie des Über-Ichs; denn bei genauerem Hinsehen bleiben „alle durch die Konstitution der höheren Instanz (Über-Ich) ins Spiel gebrachten Vorgänge“ im Rahmen der Metapsychologie unverstänlich (500). Die Theorie des Über-Ichs hat im Begriff der Sublimierung einen Kompromiß zwischen zwei Vorgängen geschaffen, zwischen den Forderungen, „ein ‚Außen‘ (Autorität, Vatergestalt . . .) zu verinnerlichen und ein ‚Innen‘ (Libido, Narzißmus, Es) zu differenzieren“ (501). Doch glaubt Ricoeur, daß es Freud nicht gelungen sei, die Äußerlichkeit der Autorität und den von der Ausgangshypothese gesetzten Solipsismus des Wunsches wirklich ineins zu bringen.

Das Problem der operativen Begriffe, das man kurz als das des Bewußtwerdens, als „Fähigkeit zur Progression“ bezeichnen kann, kehrt somit im Begriff der Sublimierung wieder. Die Aufgabe des Ich-Werdens (die sich über den ganzen Prozeß der Verdopplung des Bewußtseins bis zur Entfaltung des Selbstbewußtseins erstreckt) wird zwar in der Metapsychologie vorausgesetzt, bleibt aber das in dieser Theorie „UnGesagte“ (504).

Doch nach wie vor bedeutet diese Kritik an der Psychoanalyse keinen Versuch, sie auf irgendeine Weise zu ergänzen; die dialektische Erhellung ihrer Grundbegriffe bringt jedoch den Philosophen einen Schritt weiter im Verständnis der Eigenart ihrer Theorie; sie zeigt ihm die notwendige Verschränkung von Regression und Progression und hilft ihm dadurch, auf dem Weg der Wiederaneignung des Sinns eine letzte Etappe zu überschreiten, die ihn zum Ziel bringt: Die Dialektik führt zur hermeneutischen Problematik der Reflexion.

d) *Der hermeneutische Zugang zum Symbol*

Die Dialektik von Archäologie und Teleologie hatte die Lösung des hermeneutischen Konfliktes im *Prinzip* herausgearbeitet; doch erst in der hermeneutischen Dimension der Reflexion kann der *Ort der Identität* von Regression und Progression, Archäologie und Teleologie ersichtlich gemacht werden; dieser liegt im „gemischten Konkreten“ des Symbols. Erst hier tritt auch die immanente signifikante Bewegung des Symbolischen wirklich zutage.

Alle authentischen Symbole sind letztlich „regressiv-progressiv“, „durch die Reminiszenz und die Antizipation, den Archaismus und die Prophezeiung“ (507 f.). Damit wird deutlich, meint Ricoeur, daß die Sublimierung als solche nicht auf die gleiche Ebene wie die übrigen Triebchicksale (Verkehrung, Wendung, Verdrängung) gestellt werden darf; sie ist die „*symbolische Funktion* selbst“, insofern Regression und Progression in ihr zusammenfallen (508).

Freud selbst hat den Symbolbegriff nur in einer sehr begrenzten Bedeutung verwendet; als

Symbole galten in seiner Sicht nur die stereotypen Traumelemente, welche nicht mit Hilfe der Assoziationen des Träumers entschlüsselt werden können, deren Bedeutung vielmehr aus dem mythologischen Kulturgut der Menschheit gewonnen werden muß; es sind „stenografische Kürzel“, deren genauer Sinn ein für allemal feststeht.

Ricoeur glaubt jedoch, im Symbolischen wie in der Sublimierung überhaupt nicht nur Überrestliches, Sedimentiertes erkennen zu können, sondern auch Sinnschöpfungen, nicht nur archaische Phantasiebildungen, sondern auch eine „lebendige Interpretation dieses Phantasiegehalts“ (516).

In diesem Sinn kann man die symbolische Funktion in eine ganze *Hierarchie* von Sinnsphären aufgliedern, eine dreigliedrige Struktur, die sich in Anlehnung an Kants Trilogie der maßgebenden Gefühle – jene des Habens, des Herrschens und des Geltens – ausfalten läßt.

Jede dieser Sinnsphären wird von einem grundlegenden Streben getragen, das sowohl im Sinne einer Teleologie Hegelscher Art wie einer Erotik im Freudschen Stil interpretiert werden kann. Ricoeur widmet sich insbesondere der dritten Dimension des Geltens und der Wertung. Es ist dies die eigentliche Region der Kultur, in der sich die Selbstachtung des Menschen konstituiert. Aber auch diese Dimension und ihre Gestalten (die Werke der Kultur) gehorchen der Hegelschen und Freudschen Dialektik.

Anhand einer ausführlichen Exegese des „Königs Ödipus“ von Sophokles wird diese symbolische Zweifelt veranschaulicht. Freuds Interpretation des Dramas im Sinne der infantilen Wunschphantasie, den Vater zu töten und die Mutter zu heiraten, kann und muß durch eine zweite Deutung, die in der ersten schon inbegriffen ist, dialektisch ergänzt werden: „König Ödipus“ ist nicht nur ein Drama des *Sexus*, sondern auch eine Tragödie der Wahrheit, des Selbstbewußtseins und der Selbsterkenntnis. Während der unbewußte Aspekt des Dramas in der Sphinx symbolisiert wird, hat die teleologische Seite ihre Gestalt im Seher Tiresias.

Diese dialektische Struktur kann an jedem Kulturobjekt gedeutet werden. Durch die symbolische „Überdeterminierung“ (im Sinne Ricoeurs) bleibt jede Gestalt der Wertsphäre auch in ihrer Geistigkeit „aufs engste mit der Welt des Lebens verbunden“ (535).

Nach diesem windungsreichen Weg vielfacher Vermittlungen kann nun das Ausgangsproblem des Verhältnisses von restaurierender und entmystifizierender Interpretation, die Beziehung zwischen einer *Hermeneutik des Heiligen* und der Entmystifizierung wiederaufgenommen werden. Dazu muß noch der Begriff des „Horizontes“ eingeführt werden. Dieser Begriff allein ermöglicht es, die Dimension des Heiligen innerhalb einer Reflexionsphilosophie zu umgrenzen. Die Reflexion verbleibt im Bereich einer „Immanenzmethode“; das Absolut-Andere reicht nur insofern in eine Dialektik von Archäologie und Teleologie hinein, als es dem menschlichen Wort immanent wird: In diesem Sinn sagt Ricoeur: „Schöpfung und Eschatologie kündigen sich als Horizont meiner Archäologie und als Horizont meiner Teleologie an. Der Horizont ist die Metapher dessen, was sich nähert, ohne je besessenes Objekt zu werden“ (537). – Weil nun dieser Horizont ständig dahin tendiert, sich in ein metaphysisches oder religiöses Objekt zu verkehren, weil aus den Symbolen des Letzten immer wieder *Idole* gemacht werden, impliziert eine authentische Glaubensproblematik in ihr selbst eine Hermeneutik der Entmystifizierung: Die „Kritik des Idols“ bleibt die „Bedingung für die Eroberung des Symbols“ (556).

Damit ist die Psychoanalyse der Religion als eine destruktive Hermeneutik prinzipiell gerechtfertigt; doch das heißt noch nicht, daß sie *nur* in diesem Sinn gewertet werden kann. Es bleibt noch, ihr gegenüber ein klares „Ja und Nein“ zu formulieren. Sie selbst bietet nämlich Hand dazu, an all ihren reduzierenden Aspekten auch das sinnstiftende Moment zu erkennen. Wenn Freud selbst diese Perspektive nicht entwickelt hat, so lassen sich diese konstruktiven Ansätze *nach* ihm entfalten (Ricoeur spricht von der Möglichkeit, eine „Epigenese“ der religiösen Gefühle und Vorstellungen auf den Grundlagen der Psychoanalyse zu entwickeln). Die Grenzen der psychoanalytischen Religionskonzeption bedeuten keinen Abschluß, sie können geöffnet werden.

Doch wenn die eigentliche Sinnstiftung ihr Element erst im *Wort* findet – „weil das Wort das Instrument . . . jener ‚Interpretation‘ ist, welche das Symbol selber im Hinblick auf die Phantasie vollzieht, noch bevor es von den Exegeten ‚interpretiert‘ wird“ (556) –, dann zeigt sich hier auch die größte Lücke der psychoanalytischen Religionstheorie. Freud hat nicht erkannt, daß eine angemessene Deutung des Glaubens eine Interpretation der Kulturwerke erfordert, in

denen erst jene Gestalten enthalten sind, durch die sich der religiöse Mensch als ein glaubender konstituieren kann.

Das Ja und Nein zu Freud muß schließlich aber auch auf die psychoanalytische Auffassung vom Realitätsprinzip selbst bezogen werden. Wenn die Bejahung der psychoanalytischen Destruktion den *Glauben* spaltet, indem sie der Illusion die Desillusionierung, dem Idol das authentische Symbol gegenüberstellt, scheidet das Nein zu *Freud* die „bloße Ergebung in die Ananke“ von der glaubenden „Liebe zur Schöpfung“ (564). Das streng Freudsche Verständnis der Realität muß in eine „spinozistische“ Liebe zum Leben eingeholt werden.

V. Kritischer Rückblick

Ricoeurs „Versuch über Freud“ stellt ohne Zweifel eine ungeheure Leistung dar. Kein Theoretiker der Psychoanalyse hat vor ihm eine so eingehende und umfassende Studie der Freudschen Texte vorgelegt; kein Philosoph (außer vielleicht Merleau-Ponty) hat vor Ricoeur eine ganz neue Philosophie geschaffen, um zu Freuds beunruhigender Provokation so gründlich und respektvoll Stellung zu nehmen. Die Kühnheit und die weitausholende Art der Diskussion mit Freud mußte aber unweigerlich auch Widerspruch hervorrufen.

Wir können hier nicht ausführlich auf die französischen Kritiker eingehen, möchten aber selber drei Punkte nennen, an denen sich Grenzen der Ricoeurschen Arbeit erkennen lassen: das Problem der Textinterpretation, die Frage der Wissenschaftlichkeit der psychoanalytischen Deutung, das Verhältnis von Analyse und Synthese, analogisch-fragmentarischer Deutung und philosophisch-radikaler Theorie innerhalb der Psychoanalyse selbst.

Die Textinterpretation. Wir sagten es schon, Ricoeur kann als der erste französische Philosoph gelten, der Freud bis in die letzten Intentionen seines geschriebenen Werkes ernst nehmen will. Michel Tort bezeichnet zwar in seiner Kritik Ricoeurs „Analytik“ als eine sich objektiv gebende, naive Textimitation, die sich selbst nicht kritisch reflektiere⁴⁹. Doch muß dieses Urteil zum Teil zurückgewiesen werden.

Aus unserer Zusammenfassung ist ersichtlich geworden, daß Ricoeurs „Lektüre“ sehr wohl reflektiert und strukturiert ist. Wir haben eingangs auf eine „erste“ und „zweite“ Lesart innerhalb der Analytik hingewiesen; außerdem zeichneten wir mit Ricoeur die drei Ebenen nach, die sich als erkenntnistheoretische, analogisch-kulturtheoretische und kulturmythologische bestimmen.

Dennoch müssen wir Tort insofern recht geben, als Ricoeur seine Analytik *nicht relativiert*, nicht als *eine* mögliche Art der Interpretation des Freudschen Werkes darstellt; seine Lektüre will sich vielmehr erschöpfend verstehen und gibt sich einen entsprechenden objektiven Anschein. Ricoeurs nachträgliche Rechtfertigung dieser „Objektivität“ (in einem Artikel, den er im Januar 1966 veröffentlichte⁵⁰) finden wir nicht sehr überzeugend. Kann eine Lektüre so scharf von der Interpretation getrennt werden, wie er es behauptet⁵¹? Ricoeur selbst spricht doch davon, daß seine Analytik schon auf die Dialektik ausgerichtet ist, daß er Freud also aus der Perspektive seiner philosophischen Fragestellung heraus liest.

Ebenso muß auch auf die Relativität der „architektonischen Rekonstruktion“ der Psychoanalyse hingewiesen werden⁵². Gewiß hat es seine eigene Fruchtbarkeit, wenn man in der psychoanalytischen Problematik drei theoretische Schwerpunkte um chronologisch gebundene Schriften gruppiert und untersucht. Man muß sich aber bewußt sein, daß damit mehrere Dinge vermischt werden oder nicht mit der nötigen Klarheit zutage treten können. Ricoeur verdeutlicht zu wenig, was er mit seiner Rekonstruktion bieten kann und was nicht. Der Leser erhält etwa bei der Lektüre den Eindruck, Freud hätte die drei dargestellten Stufen der Theoriebildung in drei zeitlich genau abgegrenzten Phasen entwickelt. Bei genauerem Hinsehen aber entdeckt er u. a., daß Ricoeur die zweite Stufe mit einer Schrift einführt, die einige Jahre *später* erschienen ist als die andere, die Ricoeur als entscheidend neuen Markstein des dritten Zyklus bezeichnet („Das Ich und das Es“, 1923; „Jenseits des Lustprinzips“, 1920; der erste Aufsatz wird als „der gewichtige Zeuge“ der analogischen „Erweiterung der Psychoanalyse“ genannt [166]; der zweite als Dokument der „großen Umwälzung“ der dritten Entwicklungsstufe der Psychoanalyse [265]).

Andererseits opfert die Analytik zum Teil die Systematik der Chronologie; denn es wird aus Ricoeurs Buch nicht ganz klar, mit welchem Recht die erkenntnistheoretische Diskussion die Frage nach der Charakteristik der psychoanalytischen Deutung nur auf die frühen Schriften beschränkt. Zeigt Ricoeur nicht selbst, daß schon der zweite Zyklus der Psychoanalyse, die analogische Anwendung, gerade keine bloße Übertragung ist, sondern ihrerseits neue epistemologische Momente mit sich bringt und darum die Ausgangsmodelle rückwirkend selbst verwandelt? Müßte oder könnte die erkenntnistheoretische Problematik darum nicht sowohl an den mehr individualpsychologisch zentrierten wie an den kulturtheoretischen Themata abgehandelt werden?

Das Problem der psychoanalytischen Deutung. In Ricoeurs Studie kann man gewiß auch den ersten gründlichen Versuch sehen, die beiden Seiten der Psychoanalyse, welche (wie wir in den ersten Kapiteln unseres Berichts skizzenhaft angedeutet hatten) im Lauf der Zeit auf- und abgewertet worden sind, als solche anzuerkennen und in ihrer sachbedingten Kohärenz aufzuweisen: das energetische und das hermeneutische Moment. Zu Unrecht verurteilt M. Tort die Dialektik dieser erkenntnistheoretischen Zweifelt als „Phantasie“⁵³.

Eine Unklarheit liegt aber darin, daß die Frage nach der Charakteristik der psychoanalytischen Deutung in der „Analytik“, wie gesagt, nur an den frühen Schriften abgehandelt und nicht im Zusammenhang der Kulturdeutung neu studiert wird; die Semantik des Wunsches, die als energetisch-hermeneutische herausgearbeitet wird, scheint damit ein Grundproblem ganz außer acht zu lassen: die Frage nach dem Verhältnis von *Kultur* und *Individuum*, von Allgemeinheit und Individualität in der psychoanalytischen Deutung selbst. Dieses Problem stellt sich nicht nur im Moment der Übertragung individualtherapeutischer Erkenntnisse auf Kulturphänomene, sondern innerhalb der Individualtherapie selbst.

Die Semantik des Wunsches weist außerdem noch einen zweiten großen Mangel auf: sie deckt sich nicht mit der erkenntnistheoretischen Thematik der „Dialektik“. In diesem Sinn ist ein Bruch zwischen dem zweiten und dritten Teil des Ricoeurschen Werkes zu verzeichnen.

Während sich die Epistemologie der Analytik fast ausschließlich auf Texte stützt, welche die psychoanalytische Deutung „abstrakt“ solipsistisch, d. h. fern der analytischen Praxis als dualen Prozeß, theoretisieren, konzentriert sich die ganze Argumentation der erkenntnistheoretischen Problematik in der Dialektik um die analytische Erfahrung als solche. Die Versuche der Umformulierung werden nicht mit Argumenten der Metapsychologie abgewiesen, sondern in Berufung auf die „analytische Situation“⁵⁴, die in der Analytik jedoch kaum zur Sprache gekommen ist. Diese Unklarheit führt im zweiten und dritten Kapitel der Dialektik schließlich zu einem schwerwiegenden Widerspruch; einmal heißt es dort, die Metapsychologie konstituiere das hermeneutische Feld der Interpretation, die Lehre sei hier „zugleich Methode“ (443); später wird aber dargelegt, daß die Metapsychologie die eigentliche konstituierenden Begriffe des „psychoanalytischen Feldes als dualer Beziehung“ gerade *nicht* enthält (485): „Während die Metapsychologie einen isolierten psychischen Apparat thematisiert und die Freudsche Topik solipsistisch ist, ist die analytische Situation von vornherein intersubjektiv“ (ibid.); oder: Die psychoanalytische „Ökonomik (ist) in ihrem Grunde solipsistisch; aber die Psychoanalyse als Therapie ist nicht solipsistisch, ebensowenig wie irgendeine der Situationen, über die sie reflektiert“ (494); die Hegelsche Dialektik von Bewußtsein und Bewußtsein hat sich „der Psychoanalyse entgegen ihrer Metapsychologie, ... aufgedrängt ... , d. h. entgegen dem ausdrücklichen Modell, demgemäß sie sich selbst zu verstehen und ihre eigene Theorie zu erstellen sucht“ (ibid.).

Das bedeutet also, daß es auch Ricoeur nicht gelungen ist, die scharfe Trennung von psychoanalytischer Lehre und Methode, die R. Dalbiez eingeführt hatte, aufzuheben, daß demnach auch nach Ricoeur das Verhältnis von *Theorie* und *Praxis* in der Psychoanalyse ungeklärt bleibt.

Psychoanalyse und Philosophie. Wieweit sind nicht auch Ricoeurs Aussagen über das Verhältnis der Freudschen Psychoanalyse zur Philosophie widersprüchlich? Die Frage stellt sich insbesondere zu Beginn des zweiten Zyklus der Analytik, wo gesagt wird, man dürfe von der Psychoanalyse nicht verlangen, „was zu geben sie sich untersagt, nämlich eine Problematik des Ursprünglichen. Alles, was in der Analyse ‚primär‘ ist ... , ist es nicht in einem transzendentalen Sinn: es geht nicht um das, was rechtfertigt oder begründet, sondern um das, was der Entstellung, der Verkleidung vorausgeht“ (164).

Das sagt Freud manchmal selbst, wenn auch mit andern Worten (wenn er zum Beispiel darauf hinweist, daß die Psychoanalyse der Religion nichts über den letzten Wahrheitsgehalt der religiösen Phänomene aussagen kann und mit unzulänglichen Analogien arbeiten muß⁵⁵). Dies ist aber nur eine Seite, eine Tendenz seines Denkens; sie tritt oft vor der andern völlig zurück, welche die genetisch-ökonomische Erklärung gewissermaßen an die Stelle bisheriger, traditionell-philosophischer Begründung setzen will. Nicht umsonst verwandelt Freud das, was er als Analogie eingeführt hat, immer wieder in Gleichungen, in Identität (in „Die Zukunft einer Illusion“ begegnet einem diese Umwandlung auf Schritt und Tritt); oder er fragt sich gar nicht nach Begründungsmöglichkeiten „hinter“ der genetisch-ökonomischen Theorie. Ricoeur selbst macht an gewissen Stellen seiner Darstellung geltend, daß bei Freud die Genesis oft eine Begründung ersetzen will (vgl. 196).

Nicht nur das, der dritte Zyklus der Analytik bringt ganz klar zum Ausdruck, wie sehr es trotz aller andern Tendenzen eine Grundabsicht Freuds war, mittels der *Analyse* zu einer *synthetischen* Sicht des Ganzen, der Wirklichkeit zu gelangen. Das bedeutet aber letztlich, daß die reflexionsphilosophische Bestimmung der Psychoanalyse als „Archäologie des Subjekts“ bei all ihrer Fruchtbarkeit doch nur *eine* philosophische Interpretation bietet⁵⁶; denn der philosophischen, integralen Tendenz der Psychoanalyse scheint sie nicht gerecht werden zu können.

Anmerkungen

¹ Jean Améry, Zwischen Freud und Marx, in: Merkur, Heft 4 (April 1970) 383.

² P. Ricoeur, De l'interprétation. essai sur Freud, Paris 1965; deutsch: Die Interpretation. Versuch über Freud, Frankfurt/Main 1969, übers. von Eva Moldenhauer.

³ Zit. in: L'arc, Nr. 34 (1968) 4.

⁴ J. B. Pontalis, Nach Freud, Frankfurt/Main 1968, 97.

⁵ S. Freud, Gesammelte Werke, Bd. XI, Frankfurt/Main 1966, 14 ff.

⁶ S. Freud, Gesammelte Werke, Bd. XI, a. a. O. 294 f.

⁷ H. G. Gadamer spricht in seiner Einführung zu M. Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerkes, Stuttgart 1962, 103, von den Parolen der „Irrationalität des Lebens“ und der „Existenz“, die um die Jahrhundertwende und später gegen die damals herrschende Philosophie gerichtet wurden.

⁸ Vgl. L. Binswanger, Mein Weg zu Freud, in: Der Mensch in der Psychiatrie, Pfullingen 1957, 37–61.

⁹ Die Angaben über die psychoanalytische Bewegung in der Schweiz, in den Vereinigten Staaten, England und Deutschland, die hier angeführt wurden, stammen aus E. Jones, Das Leben und Werk von Sigmund Freud, Bd. II, Bern 1962, bes. 47 ff.

¹⁰ A. Mitscherlich, Versuch, die Welt besser zu bestehen, Frankfurt/Main 1970, 8.

¹¹ Als eigentlich deutsche Autoren dieser Richtung sind nicht viele zu nennen; aber man muß doch auf den Einfluß deutschsprachiger Therapeuten und Schriftsteller hinweisen, neben L. Binswanger auch M. Boss aus der Schweiz, V. Frankl und I. Caruso aus Wien usw.

¹² K. Jaspers, Allgemeine Psychopathologie, Berlin 1920, 292.

¹³ Daß der Streit um die Psychoanalyse heute auch in Deutschland weitergeht, kann schon der Hinweis auf den umfangreichen, polemischen Artikel eines Theologen, der vor kurzem in einer großen deutschen Wochenzeitung erschienen ist, bezeugen; dort wird etwa geschrieben: „Die zahlreichen Deutungen vom Sexuellen her haben für das Zusammenleben der Menschen den gleichen Erfolg, wie für den Autofahrer das gefährdende Versetzen sämtlicher Straßenschilder“ (Hans Gödan, Vertreibt die Psychoanalyse die Sünde?, in: Christ und Welt, Nr. 3 [15. 1. 1971] 14).

¹⁴ In zwei deutschsprachigen Verlagen hat die Publikation französischer Literatur zum Thema „Freud“ begonnen; der Suhrkamp-Verlag in Frankfurt hat das erwähnte Buch von Pontalis herausgegeben, dann dasjenige von Ricoeur, er plant auch die Herausgabe des von Pontalis und Laplanche erstellten ausgezeichneten „Vocabulaire de la psychanalyse“, das 1968 in zweiter Auflage in Paris erschienen ist; außerdem hat sich der Walter-Verlag, Olten (Schweiz), für eine ganze Reihe dieser Literatur verpflichtet. – Zum ganzen Abschnitt kann

eine Aussage des Psychoanalytikers A. Görres genannt werden, in der er im Jahre 1958 noch die Situation der psychoanalytischen Bewegung in Deutschland folgendermaßen schildert: „Bis heute haben von den vielen hundert Ärzten in Deutschland, die in der einen oder anderen Form Psychotherapie treiben, nur wenige die psychoanalytische Methode richtig erlernt. Bis heute ist kaum eine Universitätsklinik in Deutschland, kein psychologisches Universitätsinstitut in der Lage, eine gründliche analytische Ausbildung anzubieten“ (A. Görres, *Methode und Erfahrungen der Psychoanalyse*, München 1958, 19, Anm.).

¹⁵ Eine Anzahl der folgenden Daten stammt aus der Zeitschrift *L'arc*, Nr. 34 (1968) 1 ff.

¹⁶ A. Hesnard, *La Psychoanalyse des névroses et des psychoses*, Paris 1914.

¹⁷ Vgl. Jean Starobinski, Freud, Breton, Myers, in: *L'arc*, Nr. 34 (1968) 87 ff.

¹⁸ S. Freud, *La science de rêves*, Übers. v. I. Meyerson, Paris 1926; vor wenigen Jahren wurde diese Version der „Traumdeutung“ vollständig umgearbeitet und unter dem einzig angemessenen Titel „*L'interprétation des rêves*“ neu herausgegeben (Übers. v. D. Berger, Paris 1967).

¹⁹ G. Politzer, *Critique des fondements de la psychologie*, Paris 1929, ³1968.

²⁰ Vgl. A. Vergote, *La psychanalyse, science de l'homme*, Bruxelles 1964, 157 ff.

²¹ R. Dalbiez, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, Bd. I, II, Paris ²1949.

²² R. Dalbiez, a. a. O. Bd. II, 382 u. 384.

²³ M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris 1941, ⁵1963.

²⁴ M. Merleau-Ponty, a. a. O. 192.

²⁵ M. Merleau-Ponty, a. a. O. 195.

²⁶ J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1943.

²⁷ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945.

²⁸ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1948, ³1967.

²⁹ P. Ricoeur, a. a. O. 350 ff.

³⁰ S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris 1949; deutsch Hamburg 1951.

³¹ Der Vortrag wurde als Artikel erstmals veröffentlicht in der Zeitschrift *La psychanalyse*, Nr. 1 (1965); später wurde er in den Sammelband aufgenommen, der 1966 erschien: J. Lacan, *Ecrits*, Paris 1966, 237–322.

³² J. Lacan, *Ecrits*, a. a. O. 240.

³³ A. de Waelhens, *Reflexions sur les rapports de la phénoménologie et de la psychanalyse*, in: *Existence et signification*, Löwen 1958, 191–211.

³⁴ A. de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, Den Haag 1961.

³⁵ A. de Waelhens, a. a. O. 122 ff.

³⁶ A. de Waelhens, a. a. O. 132 ff.

³⁷ Seither gibt es also drei verschiedene psychoanalytische Schulen in Frankreich; ein Aspirant der Psychoanalyse muß sich demnach gut überlegen, welcher Richtung er sich anschließen soll.

³⁸ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris 1964.

³⁹ J. B. Pontalis, *Nach Freud*, a. a. O. 84.

⁴⁰ A. Vergote, *Psychanalyse et anthropologie philosophique*, in: Winfrid Huber, Herman Piron, Antoine Vergote, *La psychanalyse, science de l'homme*, Bruxelles 1964, 147–255.

⁴¹ A. Vergote, a. a. O. 162.

⁴² M. Tort, *De l'interprétation ou la machine herméneutique*, in: *Les Temps Modernes*, Nr. 237/8 (Febr. u. März 1966) 1461–1493, 1631–1652.

⁴³ J. Lacan, *Ecrits*, Paris 1966.

⁴⁴ Es muß erwähnt werden, daß der Verfasser dieses Berichtes Gelegenheit hatte, an einem Seminar von Prof. H. Krings, München, über Ricoeur teilzunehmen (WS 1970/71), wo er die eine oder andere kritische Ansicht zu Ricoeurs Buch zur Diskussion stellen konnte.

⁴⁵ Der Einfachheit halber setzen wir im folgenden die Seitenzahlen der Zitate aus Ricoeurs Studie gleich hinter die Textstellen selbst (. . .).

⁴⁶ Mit einem andern Satz bestimmt Ricoeur das Verhältnis von Interpretation und symbolischer Funktion folgendermaßen: „Die Interpretation bezieht sich auf eine intentionale Struktur zweiten Grades, die voraussetzt, daß ein erster Sinn bereits konstituiert ist, wo etwas in

erster Linie gemeint ist, dieses Etwas jedoch auf Anderes verweist, das nur durch es gemeint ist“ (24).

⁴⁷ Die zweite „Lektüre“ oder Perspektive der Analytik wird auch als eine „Bewegung vom Abstraktesten zum Konkretesten“ charakterisiert (75), insofern die Psychoanalyse zunächst die intersubjektiven Situationen auf eine solipsistische Systematik projiziert, diese Sicht aber später teilweise berichtigt (2. Topik) und damit „konkreter“ wird.

⁴⁸ In der phänomenologischen Diskussion der Psychoanalyse geht Ricoeur von der beschriebenen vorletzten Stufe der philosophischen Auseinandersetzung mit Freud in Frankreich aus, bietet aber eine eigenständige Systematik derselben.

⁴⁹ M. Tort, a. a. O. 1462 ff.

⁵⁰ P. Ricoeur, *Une interprétation philosophique de Freud*, in: *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, 160–176 (es handelt sich hier um einen Sammelband, der frühere hermeneutische Aufsätze Ricoeurs vereinigt).

⁵¹ Vgl. *Die Interpretation . . .*, a. a. O. 349: „Unsere Freud-Lektüre ist fast beendet. Unsere Auseinandersetzung mit Freud beginnt“; in: *Une interprétation philosophique . . .*, a. a. O. 161, heißt es: je propose de „distinguer la lecture de Freud et une interprétation philosophique de Freud“.

⁵² Vgl. P. Ricoeur, *Une interprétation philosophique de Freud*, a. a. O. 162.

⁵³ M. Tort, a. a. O. 1476.

⁵⁴ Vgl. *Die Interpretation . . .*, a. a. O. 363, 365, 367, 372, 375 usw.

⁵⁵ Vgl. S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, *Gesammelte Werke*, Bd. XIV, 360, 367 usw.

⁵⁶ Ricoeur gibt in seinem erwähnten Artikel zu, daß sein philosophischer Dialog mit Freud (als Interpretation, nicht als Lektüre) keinen Anspruch erschöpfender Ausdeutung erheben kann (vgl. unsere Anm. 51).