

könnten, hätten wir ein geschichtliches Verhältnis auch zu Kant, das uns die Kant-Jubiläen feiern statt nur begehen ließe. Dann erst wäre Kant aktuell, nicht nur im Verlangen und in der Forderung, und wir wüßten, was dies

hieße. Vermutlich ist die Bescheidenheit der Vernunft, gerade und insbesondere auch Kant, dem Philosophen der Endlichkeit des Menschen gegenüber, noch nicht groß genug.
Alois Halder

Sprachanalyse und Tiefenpsychologie

Auf dem Weg zu einer „energetischen“ Hermeneutik

Im vorausgegangenen Bericht über die beiden wichtigsten Richtungen der Hermeneutik-Kritik (HK, April 1974, 198—202) wurde schon darauf hingewiesen, daß zur Fundierung dieser Kritik sowie vor allem zur kritischen Weiterführung der Hermeneutik die Sprachanalyse und die Psychoanalyse genannt wurden.

Eine Auseinandersetzung mit der Hermeneutik unter Berücksichtigung der Sprachanalyse wurde erst ansatzweise aufgenommen¹. Theologisch besteht hinsichtlich der Sprachanalyse überhaupt ein besonderer Nachholbedarf, der zunächst durch die Übernahme angelsächsischer bzw. angelsächsisch orientierter Literatur ausgeglichen wird, die einer solchen Auseinandersetzung mit der Hermeneutik noch vorausliegt². Erste Bemühungen um eine weiterführende Auseinandersetzung haben noch keine befriedigenden Resultate gebracht³. Hier kann daher nur auf eine noch offene Stelle weiterer Forschung hingewiesen werden. Anders ist die Situation hinsichtlich der Auseinandersetzung von Hermeneutik und Tiefenpsychologie. Interessanterweise wurde sie von beiden Seiten aufgenommen, nämlich von der Tiefenpsychologie her vor allem durch Alfred Lorenzer und von der Philosophie her vor allem durch Paul Ricœur. Beiden soll unsere Aufmerksamkeit gelten, ehe abschließend einige Überlegungen über ein vorläufiges Ergebnis dieser Diskussion versucht werden sollen.

Die Position von Lorenzer

Alfred Lorenzer hat sich besonders in zwei Arbeiten zu hermeneutischen Problemen geäußert, in denen zugleich verschiedene Aspekte und wohl auch verschiedene Stadien seiner Überlegungen gesehen werden dürfen. Zunächst hat er unter dem Titel „Sprachzerstörung und Rekonstruktion“ „Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse“ (so der Untertitel) vorgelegt; diese Arbeit ist deswegen besonders wichtig, weil Habermas sie faktisch immer heranzieht, wenn er von Psychoanalyse spricht. Die spätere Studie „Über den Gegenstand der Psychoanalyse oder: Sprache und Interaktion“ steht in Zusammenhang mit Lorenzers Versuchen zur Begründung einer materialistischen Sozialisationstheorie; daß er sich hier von Jürgen Habermas distanziert, ergibt für unseren Fragekreis einen neuen Akzent.

Als Ergebnis der ersten Arbeit stellt Lorenzer fest, daß die Psychoanalyse sich ihm zunehmend als Sprachanalyse verdeutlicht hat. Zu diesem Resultat kommt er aufgrund seiner Voraussetzung, von der psychoanalytischen Praxis auszugehen⁴, genauer — und diesen Ausgangspunkt bereits spezifisch verengend —, herauszuarbeiten, „was der Psychoanalytiker innerhalb der psychoanalytischen Therapie mit der Sprache macht“ (15). Für Lorenzer steht fest, daß es der Psychoanalyse „offenbar nur auf die Beobachtung des Sprachverhaltens ankommen“ kann; diese ergibt sich schon daraus, daß der Therapeut in der Analyse hinter dem Patienten sitzt und also dessen Mimik nicht sehen kann (46 f.)⁵.

Von einer solchen Orientierung der Psychoanalyse an der Sprache her erörtert Lorenzer die verschiedenen Arten des Verstehens in der Psychoanalyse, das logische Verstehen, das Nacherleben und das szenische Verstehen. Im Rückgriff auf Ludwig Binswanger bestimmt Lorenzer das logische Verstehen als „Verstehen des Gesprochenen“ und das Nacherleben als „Verstehen des Sprechenden“ (36); beide Male ist also Sprache in die Mitte gerückt. Logisches Verstehen gründet darauf, daß Analytiker und Analysand einer Sprachgemeinschaft angehören (55, vgl. z. B. 159, 194), aufgrund deren der Analytiker die vom Analysanden mitgeteilten Sätze in einem Evidenzerlebnis erfaßt (50 f., 55). In diesem Evidenzerlebnis wird vom Analytiker die Mitteilung einzelner Aussagen zu einer „Sprachgestalt“ zusammengeschlossen (51)⁶; in einem hermeneutischen Zirkel werden zunächst probeweise Deutungen der Sätze des Analysanden vorgenommen, die zunehmend korrigiert werden durch weitere Aussagen, bis sie dann ein Gesamtbild anhand dieser Aussagen ergeben. Dieses, wie Lorenzer selbst sieht, nicht unproblematisch sogenannte „logische Verstehen“ (66) geht in ein „Nacherleben“ über, d. h. in ein Verstehen des Sprechers oder, wie es zunächst heißt, das Verstehen des Analysanden aufgrund einer Übereinstimmung nicht nur in der Sprache, sondern auch in der dramatischen Handlung, in den Gesten, mit denen der Analysand sich über Sätze hinaus verdeutlichen kann (67). Wie schon das logische Verstehen, so hat auch das Nacherleben sein Fundament in „kommunizierten Antizipationen“ (70), d. h., auch hier gibt es einen ‚hermeneutischen Zirkel‘ zwischen ‚Schon-verständigt-sein‘ und Verstehen.

Über diese beiden Arten des Verstehens hinaus gibt es jenes von Lorenzer so bezeichnete „szenische Verstehen“, auf das es der Psychoanalyse vor allem ankommt, widersprüchlich als „dritte Ebene“ oder als „Zwischenebene“ bezeichnet (104f.). Gemeint ist mit dieser Art des Verstehens das Verstehen der Beziehungssituation der Subjekte zu den Objekten und die Interaktion der Subjekte, „das Verstehen der *Interaktion der Subjekte mit ihrer Mitwelt und Umwelt*“ (107). Szenisch wird dieses Verstehen genannt, weil es sich hier um Abläufe, um die Inszenierung von Interaktionsmustern handelt (108). In diesem Zusammenhang weist Lorenzer auf Habermas hin, der seinerseits für die psychoanalytische Sicht von Interaktionsvorgängen das Bühnenmodell heranzieht (114)⁷.

Die Verwandtschaft mit hermeneutischen Fragestellungen zeigt sich in der Bedeutung der verschiedenen Ebenen des Verstehens. Daß es bei Lorenzer aber um ein letztlich an der Sprache orientiertes Verstehen geht, wird darin deutlich, daß alles Verstehen im Grunde sprachliches Verstehen ist. Logisches Verstehen und Nacherleben können nämlich die Grenze zum Unbewußten nicht überschreiten (71), und auch das szenische Verstehen läuft auf ein Zur-Sprache-Bringen des Verhaltens des Patienten hinaus (179). Entsprechend erscheint das Unbewußte als dem Verstehen unzugänglich (vgl. auch 189, 207). Konsequenter wird das Symbol, das für das Verstehen unerlässlich ist, da alles Verstehen symbolisch vermitteltes Verstehen ist, der Sprache zugeordnet; nach Lorenzer spielen sich Symbol und Symbolisierung innerhalb der Sprachlichkeit ab (89f.)⁸. Verdrängung ist in diesem Konzept „Ausklammerung aus der Sprachkommunikation“ bzw. „Desymbolisierung“ (90 bzw. 86, vgl. 168). Die Neurose schließlich ist Ausschluß aus der Sprachgemeinschaft, aber nicht einfach „Sprachlosigkeit“, sondern „Sprachverwirrung“, nämlich Rückführung aus der allgemeinen, öffentlichen Kommunikation zu einer „*pseudokommunikativen Privatsprache*“ (92, (vgl. 97, 157 u. ö.).

Diese für psychoanalytische Überlegungen ungewöhnliche Akzentuierung der Sprache stützt Lorenzer ab durch Verweise auf *Ludwig Wittgenstein*. Interessant ist, daß er zunächst auf die Ausführungen über die Sprache beim frühen Wittgenstein zurückgreift (62 ff.)⁹, die ein enges, in sich geschlossenes, später wesentlich modifiziertes Konzept von Sprache zum Ausdruck bringen. Eben diese spätere Erweiterung wird aber bei den Aussagen Lorenzers über das Verstehen noch nicht berücksichtigt. Erst anlässlich der Interpretation der Psychoanalyse selbst greift Lorenzer dann auf den Begriff „Sprachspiel“ des späten Wittgenstein zurück (162 ff.)¹⁰. Die Neurose wird hier als Korrumpierung der Sprache durch Desymbolisierung angesehen, wobei, wie schon angedeutet, Symbol im eigentlichen Sinn nur sprachlich aufgefaßt werden kann, so daß Neurose, als Desymbolisierung interpretiert, als „Zerfall der *Einheit des Sprachspiels*“ anzusehen ist (164). In diesem

Konzept besteht Psychotherapie in einer „*Rekonstruktion jenes ‚Originalvorfalls‘*“ (135), der zur Neurose führte, wobei der Analytiker in der Rekonstruktion die vollständige Situation „verbalisiert“ (153 f.). Diese Rekonstruktion im Medium der Sprache hebt die Trennung von Privatsprache und allgemeiner Sprache — in dieser Trennung besteht ja nach Lorenzer die Neurose — auf (157), so daß Analytiker und Analysand wieder Angehörige einer Sprachgemeinschaft sind (159)¹¹. Trotz der bei Wittgenstein vorhandenen Rückbindung von Sprache an die Lebensform¹² akzentuiert Lorenzer mehr die Sprache als die Lebensform¹³. Sprache, Bewußtsein (177) und Ich-Verfügbarkeit liegen für Lorenzer auf derselben Ebene¹⁴. Die Psychoanalyse rekonstruiert ein letztlich sprachlich strukturiertes Verstehen: in der Rückführung privatsprachlich abgesonderter Bedeutungen wird „die löcherig gewordene Sprache restituiert“ (182).

Fragwürdige Verengung auf Sprache?

Rückblickend auf die Position Lorenzers muß zunächst ihre Relation zu der von Habermas beachtet werden: während Habermas sich auf Lorenzer für seine Freud-Interpretation beruft¹⁵, teilt Lorenzer weit mehr, als ausdrücklich gekennzeichnet, wesentliche Punkte der Position von Habermas. Zwischen beiden liegt somit ein — freilich unhermeneutischer — Zirkel vor, indem Habermas die Psychoanalyse für seine Hermeneutik-Kritik heranzieht in der Sicht von Lorenzer und Lorenzer für sein Konzept von Psychoanalyse als Sprachrekonstruktion wesentliche Voraussetzungen mit Habermas teilt¹⁶.

Der zentrale Einwand gegen Lorenzer besteht darin, daß er zugunsten von Sprache (und Bewußtsein) das verbal und reflex nicht adäquat erfassbare Unbewußte viel zu sehr vernachlässigt hat¹⁷. Neurose ist daher ebenso unzureichend definiert als Aufspaltung eines Sprachspiels und Desymbolisierung des abgespaltenen Teils bzw. dessen Rückführung in Privatsprache wie Psychoanalyse als Rekonstruktion des Sprachspiels im Sinne der Rückführung des desymbolisierten und damit der öffentlichen Sprache entzogenen, privatrechtlich gewordenen Anteils in das gemeinsame Sprachspiel. Zwar kommt die ursprüngliche Bedeutung des Unbewußten für die Kommunikation von Analytiker und Analysand oder auch für ein angemessenes Symbolverständnis bei Lorenzer vor, wenn auch vornehmlich anlässlich der Behandlung psychoanalytischer Literatur, aber mindestens für die theoretischen Überlegungen zur Psychoanalyse spielt das Unbewußte (und entsprechend das A-verbale) im Grunde keine Rolle. Und wenn abschließend von Lorenzer als Weg und Ziel der Psychoanalyse „die Freiheit der Reflexion des Individuums, das zugleich seinen Platz im Feld einer sozialen Interaktion einnehmen und begreifen will“ (207), angegeben wird, so ist dagegen festzuhalten, daß der Begriff

„Reflexion“ zu eng ist, geht es doch um das Individuum in seiner Mit- und Umwelt selbst, das sich nicht adäquat, auch nicht nach einer gelungenen Analyse, reflektieren und zur Sprache bringen kann. Durch die Reduktion der Psychoanalyse auf ihren sprachlichen Anteil bringt sich auch Lorenzer um die Möglichkeit, die Diskussion der Hermeneutik um jenen Beitrag zu fördern, den die Psychoanalyse leisten kann. Angedeutet wird dieser Beitrag in der Begriffsprägung „szenisches Verstehen“, das gerade über „logisches Verstehen“ bzw. „sprachliches Verstehen“ hinausgeht und somit jene Richtung anzielt, in der eine Hermeneutik weitergeführt werden muß, will sie die Einführung einer auf Sprache reduzierten Hermeneutik hinter sich lassen.

In der zweiten für unsere Fragestellung bedeutsamen Arbeit „Über den Gegenstand der Psychoanalyse oder: Sprache und Interaktion“ hat Lorenzer die wesentlichen Punkte seiner soeben behandelten Arbeit aufrechterhalten, wie die Überschrift des zentralen vierten Kapitels „Psychoanalyse als Sprachuntersuchung“ ausweist. Trotzdem ergibt sich eine gewisse Akzentverschiebung, die im Untertitel dieses Kapitels „Sprachfiguren und Interaktionsformen“ zum Ausdruck kommt, insofern hier Interaktionsformen und Handlungsstrukturen im Interesse einer Sozialisationstheorie ständig mit zum Ausdruck gebracht werden (vgl. 88–112, bes. 111). Die Einführung von Sprache wird in ihrer Abhängigkeit von Interaktionsformen gesehen¹⁸, die Psychoanalyse als Untersuchungsverfahren angesprochen, „das auf *praktische Änderung der Interaktionsfiguren* aus ist“ (101). Wenn Lorenzer sich ausdrücklich gegen den verschiedentlich erhobenen Vorwurf wendet, er identifiziere Sprachfiguren und Interaktionsformen (145), so geschieht dies erst in dieser zweiten Arbeit mit gewissem Recht¹⁹. Indem er aber die wesentlichen Aussagen der zuvor besprochenen Arbeit weiterhin aufrechterhält, vermag er diesen Vorwurf nicht entscheidend zu entkräften.

Auf die Fragwürdigkeit der Bemühungen Lorenzers, nun die Psychoanalyse ausdrücklich in den Rahmen einer auf *Karl Marx* zurückgehenden Gesellschaftstheorie zu stellen (148, vgl. 153 ff.), kann hier nicht eingegangen werden²⁰. Der Versuch einer „materialistischen“ Hermeneutik“ (9) mit dem Ziel, Subjektivität geschichtlich „im Sinn eines geschichtsmaterialistischen Konzepts“ (156) zu begreifen, ist nur verständlich aus der Antithese zu einer letztlich ‚idealistischen Hermeneutik‘; daß er nicht zum Ziel kommen kann, muß hier außer acht bleiben.

Hinzuweisen ist ausdrücklich noch auf die Kritik an Habermas, die Lorenzer in dem bei Habermas vorliegenden Mißverständnis der Psychoanalyse als Theorie der Subjektivität begründet sieht (138). Entsprechend dieser Theorie sind bei Habermas Subjekt wie Gesellschaft Abstrakta, die die materielle Basis verloren haben (141, 140). Ausgesprochen wird zwar nicht der darin liegende

Vorwurf eines verkapteten Idealismus bei Habermas²¹, wohl aber der Vorwurf der Geschichtslosigkeit (140) wie des Verhaftetseins an „bürgerliche Sozialisationsformen“ (144). Die Kritik an Habermas²² wendet sich nicht zuletzt gegen die — früher geteilte — Einschätzung der Selbstreflexion als Medium und Ziel der Psychoanalyse. Sie geschieht im Interesse einer „geschichtsmaterialistischen Hermeneutik“ bei Lorenzer. Es ist nicht ohne Ironie, daß Habermas hier in einer Position gesehen wird, die sich gerade nicht mehr auf Marx stützt, sondern von ihm her bekämpft werden muß.

Korrekturen durch Paul Ricœur

Überraschend ist, daß der philosophische Versuch einer Auseinandersetzung mit der Tiefenpsychologie, wie ihn *Paul Ricœur* vorgelegt hat²³, am ehesten der Tiefenpsychologie gerecht wird und damit zugleich die Diskussion um die Hermeneutik fördert. Trotz seiner Beteiligung an der „Suche nach einer großen Philosophie der Sprache“ (15) erliegt Ricœur nicht der Gefahr, Sprache und Verstehen — in einer sich wechselseitig bedingenden Abstraktion und Universalisierung — faktisch zu identifizieren, insofern er die Entdeckungen der Psychoanalyse konstruktiv mit einbezieht. Vor allem die grundlegende Annahme der Unterscheidung von Bewußtem und Unbewußtem sowie der diese mit aufnehmenden und weiterführenden Annahme der Unterscheidung von Es, Ich und Über-Ich führen dazu, die Einseitigkeit einer Reflexionsphilosophie zu vermeiden, die in der Annahme einer exklusiven Bedeutung der Rationalität liegt. In einer Dialektik von Energetik und Hermeneutik findet die überkommene, auf Sprachlichkeit basierende und restringierte Hermeneutik ihre Korrektur. Energetik meint dabei „die Erklärung psychischer Phänomene durch Kräftekonflikte“, Hermeneutik „die Exegese des manifesten Sinns durch einen latenten Sinn“ (76). In der Respektierung dieses ‚energetischen Moments‘ liegt der Beitrag Ricœurs für eine Hermeneutik, die als Weiterführung reflexions- bzw. sprachorientierter Hermeneutik als ‚energetische Hermeneutik‘ bezeichnet werden kann.

Ausgangspunkt für Ricœur ist die merkwürdige Beobachtung, daß die Sprache nicht einfach Zeichen enthält, die einen Sinn zum Ausdruck bringen, sondern zugleich noch einen gleichsam ‚indirekten‘ Sinn enthält. Dieses Phänomen des „Doppelsinns“ hat Ricœur schon früher anlässlich seiner Untersuchungen über das Phänomen des Bösen herausgestellt: Das Böse läßt sich nicht direkt, sondern nur indirekt, nämlich symbolisch zum Ausdruck bringen (25). Symbol ist für Ricœur die „Region des Doppelsinns“, nämlich die Region des unmittelbar verständlichen Inhalts und des darin sich manifestierenden, im sinnlich Wahrnehmbaren aufscheinenden Inhalts, der sich zugleich zeigt und verbirgt (19). Dieser Doppelsinn, genauer eine durch

Analogie bestimmte „Architektur“ von erstem und zweitem Sinn, und der Versuch, den zweiten Sinn, der vom ersten zugleich enthüllt und/oder verschleiert wird (30), zu erfassen, ist Gegenstand hermeneutischer Bemühungen. Bedürfen die Symbole der Reflexion, so bedarf die Reflexion der Symbole, Reflexion ist dabei mehr als Kritik der reinen und praktischen Vernunft, nämlich „*Aneignung unseres Strebens nach Existenz und unseres Wunsches nach Sein*“ (59). Diese Fassung des Reflexionsbegriffs ist nur im Hinblick auf eine wechselseitige Bezogenheit von „Energetik“ und Hermeneutik sinnvoll und begründet.

Diese wechselseitige Bezogenheit von Energetik und Hermeneutik und die hierin liegende Komplementierung bisheriger Hermeneutik muß angenommen werden aufgrund der Erfahrungen und Erkenntnisse der Psychoanalyse. Aus der Entdeckung des ja nur indirekt, symbolvermittelt nachweisbaren Unbewußten und des von ihm noch einmal zu unterscheidenden Vorbewußten²⁴ ergibt sich eine einschneidende Korrektur unserer Auffassung des Bewußtseins: Es geht „nicht um eine Reduktion auf das Bewußtsein, sondern um eine Reduktion des Bewußtseins, das Bewußtsein hört auf, das am besten Bekannte zu sein, und wird selber problematisch; nunmehr entsteht ein Problem der Bewußtheit, des Bewußtwerdens, anstelle der sogenannten Evidenz des Bewußtseins“ (434)²⁵. Die entsprechende Aussage: „Die Sprache der Kraft ist von der Sprache des Sinns niemals zu besiegen“ (159) hebt hervor, daß die Energetik niemals einer Hermeneutik untergeordnet oder gar in sie aufgelöst werden kann, sowenig der Zusammenhang der beiden aufgegeben werden darf (161).

Im Zusammenhang der Interpretation der Kultur bei Sigmund Freud befaßt sich Ricœur dann mit der Unterscheidung von Es, Ich und Über-Ich, die mit der zuvor genannten Unterscheidung keinesfalls identisch ist. Freud hatte sich ja mit Fortschreiten der Psychoanalyse zur Einführung dieser neuerlichen Unterscheidung gezwungen gesehen, seit es sich herausgestellt hatte, daß das von ihm sog. Ich mit dem Bewußtsein keineswegs zusammenfällt, wenn z. B. vom Ich die Verdrängung sowie der Widerstand gegen die Bewußtmachung des Verdrängten ausgehen, ohne daß beides bewußt wäre²⁶. Uns braucht hier nicht zu beschäftigen, daß Ricœur diese Trias im Rahmen der Interpretation der kulturtheoretischen Schriften Freuds behandelt²⁷; uns kommt es vielmehr darauf an, daß nach Ricœur durch die Einführung dieser zweiten Triade die erste Trias von Unbewußtem, Vorbewußtem und Bewußtem nicht aufgehoben, wohl aber umgestaltet wird. Die Umgestaltung besteht darin, daß die Bindung der ersten Trias an die Ökonomik des Triebs nicht genügt, vielmehr die Libido einer „*Forderung auf Verzicht*“ ausgesetzt ist (166), die Ricœur in der Kulturdeutung Freuds aufweist²⁸. Für unsere Fragestellung nach der Hermeneutik ist bedeutsam nicht nur, daß — wie man, Ricœur verallgemeinernd, sagen kann — die Begriffe der Unterscheidungen „*approximativ*“ zu verstehen sind (193), sondern

daß zwei verschiedene Begriffsreihen herangezogen werden müssen, will man im Gefolge Freuds die Frage der Hermeneutik aufgreifen.

Die Sprache und das Unbewußte

Erneut vertieft sich nach Ricœur die Problematik durch die Notwendigkeit, die schließliche Annahme des Todestriebs bei Freud mit zu berücksichtigen. Erst diese erneute Umgestaltung der ursprünglichen Triebtheorie, die Freud nur noch in mythischer Terminologie vornehmen kann, weist über das „*Jenseits des Lustprinzips*“ auch auf ein „*Jenseits des Realitätsprinzips*“ hin (266, vgl. 346). Tatsächlich bedeutet Negativität bzw. Negation (vgl. 319 ff.) und speziell der Tod Notwendigkeit, über den unmittelbar erfaßbaren Rahmen hinauszugehen; nach der Ablehnung der Religion als Illusion vermochte Freud hierüber nur noch remythisierend zu sprechen. Ricœur verschweigt nicht, daß die gesicherten Anschauungen Freuds über den Wechsel von Lustprinzip und Realitätsprinzip mit den durchaus nicht gesicherten über den Kampf zwischen Eros und Thanatos, zwischen Liebe und Tod, nicht vereinheitlicht worden sind (346).

Die eingehende Freud-Lektüre Ricœurs hinterläßt deutliche Spuren in der abschließenden „*philosophischen Freud-Interpretation*“. Zwar fehlen auch hier nicht Aussagen, die eine einseitige Dominanz von Sprache nahelegen. So wird die analytische Situation als „*Sprachsituation*“ (363), die Analyse als „*Wortarbeit*“, als „*talking cure*“ (378, vgl. 415) bezeichnet. Aber die bei Humboldt und Cassirer vorhandene Überzeugung: „*Der Mensch ist Sprache*“ (393) wird von Ricœur nicht einfach übernommen, vielmehr gibt es über Wortereignisse, über Sprechweise und Zwiesprache hinaus und durch sie hindurch „*die Bloßlegung einer ‚anderen Rede‘, die sich mittels der Substitutions- und Symbolisierungsbeziehungen zwischen den auf das Unbewußte bezogene Motivationen konstituiert*“ (406). In der Analyse sowie durch die in ihr verwandte Sprache hindurch zeigt sich etwas, was nur noch metaphorisch als Sprache bezeichnet werden kann. Für Ricœur ist die „*‚Realität der Sprache‘ nichts anderes als der durch ein Verhalten hergestellte Sinn*“ (393). Faßt man Linguistik im strengen Sinn als Wissenschaft von den Sprachphänomenen, so ist „*der Symbolismus des Unbewußten kein linguistisches Phänomen stricto sensu*“ (408). Allenfalls kann man annehmen, daß das Unbewußte „*wie*“ eine Sprache strukturiert sei, aber nur dann, wenn man nicht übersieht, „*daß die Freudschen Mechanismen zugleich infra- und supralinguistisch*“ sind (414)²⁹. Deutlicher kann die Begrenzung von Sprache durch die Berücksichtigung von Psychoanalyse nicht gesagt werden. Entscheidend aber ist, daß nicht nur im Rahmen der Linguistik wie generell die „*Irreduzibilität des energetischen Aspekts*“ (413) angenommen werden muß, sondern auf der Ebene

der psychoanalytischen Praxis die Korrelation von Hermeneutik und Energetik wiederkehrt (418). Nicht nur sind Trieb und Triebrepräsenzen keine Sprachphänomene mehr (412), auch die Psychoanalyse selbst, die nur aufgrund von Übertragung und Gegenübertragung³⁰ möglich ist (z. B. 423), überschreitet den Rahmen von Hermeneutik³¹. Es ist verständlich, daß diese von Freud aufgedeckte „Reduktion des Erkennens“ (468) die dritte und tiefste neuzeitliche Kränkung nach den beiden durch *Galilei* und *Darwin* erlittenen ist. Statt sich als absoluter Herrscher zu verstehen, findet man bei Freud die Mahnung: „Geh in dich, in deine Tiefen, und lerne dich erst kennen.“³²

Hermeneutik als Energetik

Resümieren wir die Stationen, die die Diskussion um die Hermeneutik durchlaufen hat: Hervorgerufen wurde sie durch Bestreitung der Hermeneutik, gegen die sich Vertreter der Hermeneutik zur Wehr setzten. So hat vor allem *Hans-Georg Gadamer* nachdrücklich erklärt, zu wesentlichen Gravamina der Kritiker keinen Anlaß gegeben zu haben, müsse doch auch seiner Meinung nach „Hermeneutik als praktische Philosophie“ aufgefaßt werden³³; Gadamer geht sogar so weit, zu sagen, eine von ihm konzipierte Hermeneutik sei nach dem Zusammenbruch des bei *Fichte* erstmalig pointiert formulierten Begriffs „Selbstverständnis“ in der Weise auf dem Wege, daß sie sich den Erfahrungen stelle, die durch die Entdeckung des Unbewußten sich einstellten³⁴. Allerdings versteht Gadamer die Psychoanalyse als hermeneutische Grenzsituation, die dazu diene, „das Gleichgewicht zwischen der eigenen Naturheit (!) und unser aller Bewußtheit und Sprache“ wiederherzustellen³⁵. Im eigenen Bereich aber ist die Hermeneutik der praktischen Philosophie benachbart, ist sie doch die Kunst, den anderen zu verstehen. Insofern Gadamer aber dabei bleibt, als essentiellen Punkt hermeneutischer Erfahrung „die Gemeinsamkeit alles Verstehens, die in seiner Sprachlichkeit gründet“, anzusehen³⁶, bleibt er in eben jenem Rahmen, der nicht zu Unrecht Kritik gefunden hat.

Diese Kritik formulieren Habermas und Lorenzer unter Berufung auf die Tiefenpsychologie. Indem sie aber die Psychoanalyse auf Sprachanalyse reduzieren, entschärfen sie nicht nur ihre Kritik, sondern verbleiben unter dieser Rücksicht auf der Ebene der von ihnen kritisierten Hermeneutik. Im Gegensatz zur Hermeneutik — wie auch zur Tiefenpsychologie — befinden sie sich durch ihren Rückgriff auf Marx; hierdurch dürfte die Reduktion der Tiefenpsychologie mindestens ebenso sehr bestimmt sein wie durch die vor allem für Habermas geltende Tradition, der auch die Hermeneutik entstammt. Im Maße dieses Rückgriffs sind beide denn auch jener nur mit Vorbehalt sogenannten Gruppe von „Freudomarxisten“ zuzurechnen³⁷, und zwar in dem Sinn, daß sie nicht nur Ergebnisse von Marx und Freud miteinander zu verbinden suchen, sondern die Tiefenpsychologie der von Marx her entwickelten Gesellschaftstheorie unterordnen³⁸, wodurch für diese störende Einsichten sowie der grundsätzliche Widerspruch Freuds gegen Marx³⁹ ausgeblendet wird. Die Berufung auf die Tiefenpsychologie ist daher, wie Habermas deutlich erkennen läßt, von untergeordnetem Rang. So bleibt für unseren Überblick nur der Verweis auf Ricœur, wenn man seinen seriösen Vertreter für eine unretuschierte Auseinandersetzung mit der Tiefenpsychologie von seiten hermeneutischer Fragestellungen sucht. Von dieser Auseinandersetzung her zeigt sich die Notwendigkeit, die Hermeneutik um eine „Energetik“ als ihr inneres Moment zu erweitern, will man das Phänomen des Verstehens zureichend erfassen. Allein bei Ricœur wird dann auch klargestellt, daß eine Hermeneutik sich keinesfalls nur an Bewußtsein und Sprache orientieren kann.

Für die weitere Diskussion um hermeneutische Fragen ist dieses Ergebnis nicht eben ermutigend: Zwar wird die Kritik an Versuchen wie denen von Habermas und Lorenzer von tiefenpsychologischer Seite geteilt, wie man aus der instruktiven Abhandlung von *H. Thomä* und *H. Kächele* ersehen kann⁴⁰. Durchschlagen wird sie vermutlich nicht, ein Zeichen dafür, wie wenig — gegen die verbalen Äußerungen der Autoren — eine argumentative Diskussion vermag. Warum ist gerade in Fragen der Hermeneutik die Verständigung so schwer, dürfte dies doch nicht am Problembewußtsein der Diskussionsteilnehmer liegen?

Eine Vorfrage dazu ist, warum die Dominanz von Sprache so nachhaltig beibehalten wird. Es ist kein Zufall, daß in der Freud-Arbeit von *Joachim Scharfenberg* das einschlägige Kapitel über die Psychoanalyse als Therapie mit „Heilung durch Sprache“ überschrieben ist⁴¹ und in seinem Verlauf dann Überlegungen Freuds ausgerechnet mit der Hermeneutik von *Ernst Fuchs* parallelisiert werden. Es kann hier nur die Frage gestellt werden, ob nicht in Scharfenbergs Freud-Interpretation die Einschätzung der Sprache von der „Wort-Gottes-Theologie“ bestimmt ist, der er als Theologe verpflichtet sein dürfte; es würde sich dann um eine „Säkularisierung“ im Sinne einer Generalisierung eines ursprünglich theologischen Denkansatzes handeln, wobei „Säkularisierung“ hier neutral und keinesfalls im Sinne einer Illegitimitätsklärung verwandt wird. Habermas macht solche Akzentuierung deutlich, wenn er das „durch Gehör und Gehorsam vermittelte Vernehmen des göttlichen Logos in der Geschichte“ für die „protestantische Philosophie“ (sic!) unterscheidet von einer „durchs Auge vermittelte(n) Anschauung des göttlichen Logos in der Natur“ für das „katholische Denken“⁴². Hieran schließt sich die Frage, ob nicht über den Bereich der Theologie hinaus für die Hermeneutik allgemein und auch für ihre Kritiker, soweit sie Sprache in der genann-

ten³⁷, und zwar in dem Sinn, daß sie nicht nur Ergebnisse von Marx und Freud miteinander zu verbinden suchen, sondern die Tiefenpsychologie der von Marx her entwickelten Gesellschaftstheorie unterordnen³⁸, wodurch für diese störende Einsichten sowie der grundsätzliche Widerspruch Freuds gegen Marx³⁹ ausgeblendet wird. Die Berufung auf die Tiefenpsychologie ist daher, wie Habermas deutlich erkennen läßt, von untergeordnetem Rang. So bleibt für unseren Überblick nur der Verweis auf Ricœur, wenn man seinen seriösen Vertreter für eine unretuschierte Auseinandersetzung mit der Tiefenpsychologie von seiten hermeneutischer Fragestellungen sucht. Von dieser Auseinandersetzung her zeigt sich die Notwendigkeit, die Hermeneutik um eine „Energetik“ als ihr inneres Moment zu erweitern, will man das Phänomen des Verstehens zureichend erfassen. Allein bei Ricœur wird dann auch klargestellt, daß eine Hermeneutik sich keinesfalls nur an Bewußtsein und Sprache orientieren kann.

ten Weise dominant sein lassen, dieser ursprünglich theologische Denkanatz wirksam ist, ob nicht z. B. vor allem auch für die Theorie von Habermas diese Genealogie gilt, was hier ebenfalls ohne Wertung und keinesfalls ohne Respekt vor dieser Tradition gefragt werden soll.

Berücksichtigt man diesen Horizont, so wird es eine an sich unerlässliche Neufassung der Hermeneutik schwer haben, in der grundlegend beachtet werden soll, daß es Verstehen nicht gibt ohne „energetisches“ Moment. Es ist eine Abstraktion, zu meinen, es gebe sprachliches Verstehen ohne „unbewußtes Verstehen“; denn sprachliche Kommunikation ist nicht möglich ohne eine das Unbewußte einbeziehende und hierauf beruhende Kommunikation, wie eine erfolgreiche Analyse nicht möglich ist ohne Übertragung und Gegenübertragung.

Dieser Aspekt, der meist von vornherein als „Psychologisieren“ abqualifiziert und damit für widerlegt gehalten wird, findet in neuen Überlegungen zu einer (nachhermeneutischen) theologischen Wissenschaftstheorie⁴³ keine Berücksichtigung. Um so dringlicher dürfte es sein, wenn die vorausgegangenen Analysen zutreffen, nach ihm zu fragen.

Ernst Feil

¹ Vgl. J. Habermas, Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: J. Habermas - N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt 1971, 101—141; hinzuweisen ist auch auf verschiedene Arbeiten K. O. Apels. ² Vgl. z. B. Wim A. de Pater, Theologische Sprachlogik, München 1971; Jean Ladrière, Rede der Wissenschaft — Wort des Glaubens, München 1972 (s. HK, Februar 1974, 109 f.); James A. Martin, Philosophische Sprachprüfung der Theologie (= Theologische Bücherei 54), München 1974. ³ Anton Grabner-Haider, Semiotik und Theologie, München 1973; die hier vorgelegte These ist in sich äußerst problematisch, weil sie die Theologie in einen wissenschaftlichen, mit sprachanalytischen Methoden, und einen nicht-wissenschaftlichen, der Einübung in das Sprachspiel des Glaubens dienenden Teil aufspaltet. — Zum Problemstand vgl. H. Peukert, Bemerkungen zum Verhältnis von Sprachanalyse und Theologie, in: D. M. High (Hrsg.), Sprachanalyse und religiöses Sprechen, Düsseldorf 1972, IX—XXIV. ⁴ Alfred Lorenzer, Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse, Frankfurt 1970, ²1972, 12. — Hierauf beziehen sich die folgenden Angaben im Text. ⁵ Diese Aussage wird noch einmal bestätigt bei A. Lorenzer, Über den Gegenstand der Psychoanalyse oder: Sprache und Interaktion (es 572), Frankfurt 1973, 92. ⁶ Bezeichnenderweise wird vom logischen Verstehen gesagt, es gehe auf das „Erfassen zeitlosen Sinnes“ aus (106). Damit wird dieses sprachlich strukturierte Verstehen in die Nähe einer idealistischen Konzeption gerückt, insofern es der Geschichte enthoben wird. Hierauf weist auch die Kennzeichnung dieser Ebene als „Ebene des Irrealen, überpersönlichen Sinngebildes“ (ebd.). ⁷ Jürgen Habermas, Zur Logik der Sozialwissenschaften (es 481), Frankfurt ²1971, 303. ⁸ Alfred Lorenzer, Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs (es 393), Frankfurt 1970, 38; Verdrängung wird hier als „Ausklammerung aus der sprachlichen Kommunikation“, 120, wie als „Desymbolisierung“ verstanden, 115. Auch hier findet sich die Ablehnung eines „unbewußten Symbols“, 91. ⁹ Unter Berücksichtigung von Gedankengängen K. O. Apels ¹⁰ Unter Berücksichtigung von Interpretationen durch J. Habermas. ¹¹ Hingewiesen sei darauf, daß auch der Wiederholungszwang im Rahmen einer „Aufspaltung des Sprachspiels“ interpretiert wird, 167, daß, wie die Übertragung, so auch die Gegenübertragung als affektive aufgelöst werden durch das Zur-Sprache-Bringen, vgl. 179, 192—194. ¹² Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen § 23. ¹³ Vgl. die faktische Parallelisierung von Sprachspiel und Sprache bei Lorenzer, 168; vgl. Die ausdrückliche Hinzufügung von Sprache, 177 unter Absatz 3. ¹⁴ Vgl. 189, wo noch das Symbol hinzugenommen ist, die alle auf der diakritischen Ebene liegen. ¹⁵ Vgl. HK, April 1974, 199. ¹⁶ Damit dürfte, wenn diese Feststellung zutrifft, bei Lorenzer eben jenes Verfahren vorliegen, gegen das er sich in: Über

den Gegenstand der Psychoanalyse, 89, verwahrt und das er verschiedentlich gegen die Arbeit von Gemma Jappe, Über Wort und Sprache in der Psychoanalyse, Frankfurt 1971, einwendet, vgl. die Rezension: Sigmund Freud — ein Lerntheoretiker, in: Psyche 26 (1972) 156—168. ¹⁷ Vgl. die spätere Aussage „Psychoanalyse ist ein Untersuchungsverfahren, das nahezu völlig als sprachliche Verständigung — in Diagnostik wie in Therapie — abläuft“, Über den Gegenstand der Psychoanalyse, 91. — Unter dieser Voraussetzung ist unsere Kritik an Lorenzer zu sehen, selbst wenn Lorenzer sich verteidigt mit dem Hinweis, man tue gut daran, „den Begriff Sprache nicht gegen verbale menschliche Kommunikation abzugrenzen“, ebd. 92. — Hierher auch die folgenden Angaben im Text. ¹⁸ Vgl. hierzu ausführlich die Arbeit Lorenzers, Zur Begründung einer materialistischen Sozialisationstheorie (= Theorie), Frankfurt 1972; freilich wird auch hier die Neurose am Modell von Sprache interpretiert, 138. ¹⁹ Vgl. aber die Ausführungen in dem Vortrag Lorenzers, Psychoanalyse, Sprache und historischer Materialismus, in: Über den Gegenstand der Psychoanalyse, 164 ff. ²⁰ Daß gesellschaftliche Widersprüche Grund zur Neurose seien, vgl. 104, 108, 142, 164, wird man mindestens dann bezweifeln müssen, wenn diese Begründung primär oder gar exklusiv gemeint ist. ²¹ Dies trotz 137, vgl. aber 140 den Hinweis auf das „idealistische Übergewicht des Kommunikationsbegriffs“, vgl. auch 142. ²² Deren Berechtigung steht hier nicht weiter zur Debatte; man wird aber daran zweifeln dürfen, daß eine „materialistische“ Hermeneutik die ungelösten Probleme einer „idealistischen“ zu lösen vermag. ²³ Paul Ricœur, Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, Frankfurt 1969, (= stw 76), Frankfurt 1974; hierher auch die folgenden Zitate im Text. ²⁴ Vgl. dazu die sehr ausführlichen Interpretationen Ricœurs über die Traumdeutung bei Freud, bes. 128 ff. ²⁵ Die übrigen Etappen „in der Destruktionsbewegung der Pseudoevidenz des Bewußtseins“, 434 f., können hier nicht berücksichtigt werden. ²⁶ Vgl. dazu Sigmund Freud, Das Ich und das Es (1923), in: Gesammelte Werke XIII., Frankfurt ⁶1969, 235—289. ²⁷ Vgl. dazu 165 f.; auch die Einführung des Todestribs, die Ricœur in diesem Teil behandelt, muß hier unberücksichtigt bleiben; insbesondere muß das Problem des Ödipuskomplexes hier außer acht gelassen werden. ²⁸ In dieser Exegese der Kultur geht es speziell um Kunst, Moral und Religion. ²⁹ Die Weiterführung des Satzes schränkt diese Aussage wieder ein; sie gilt aber trotz der Bemühungen angelsächsischer Sprachanalytiker, vgl. 367 ff. mit der hier genannten Literatur. ³⁰ Zur Bedeutung des Analytikers vgl. 448. ³¹ Psychoanalyse ist daher auch keine Phänomenologie, vgl. vor allem 402 und 423. ³² 437, zitiert aus: Sigmund Freud, Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse, in: Gesammelte Werke XII, 3—12. — Auf die folgende Archäologie der Reflexion des Bewußtseins, durch die das Unbewußte als „Ort“ des Sinns erfassbar wird (505) und die entsprechende, mindestens theoretisch bei Freud nicht explizierte „Teleologie“ (505 f., vgl. 429 ff. bzw. 470 ff.) kann hier nicht eingegangen werden, ebensowenig auf die abschließenden Erörterungen über die Symbolik, insbesondere des Heiligen. ³³ So der Titel des Aufsatzes in: M. Riedel (Hg.), Rehabilitierung der praktischen Philosophie I, Freiburg 1972, 325—345. ³⁴ Ebd. 336 f. ³⁵ Ebd. 341. — Wäre die Psychoanalyse nur Grenzsituation im Sinne der Behandlung einer Krankheit, würde z. B. die Lehranalyse nicht möglich sein, der sich der Psychoanalytiker im Rahmen seiner Ausbildung unterziehen muß; sonst würde man unterstellen, daß nur „Neurotiker“ Psychoanalytiker werden könnten. ³⁶ Ebd. 342. ³⁷ Dies gerade auch wegen der Auseinandersetzung mit ihnen bei A. Lorenzer, Über den Gegenstand der Psychoanalyse, 59 ff. Vgl. die Lit. bei J. Habermas, Theorie und Praxis, (st 9), Frankfurt 1971, 285 f., hier vor allem den Sammelband von J. Sandkühler (Hg.), Psychoanalyse und Marxismus, Frankfurt 1970. — Bezeichnenderweise gibt es nur Freudomarxisten. — Unter anthropologischer Rücksicht vgl. W. Lepenies u. H. Nolte, Kritik der Anthropologie, München 1971, 9—76. ³⁸ A. Lorenzer, bes. a. a. O. 148, vgl. 155; J. Habermas, Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt 1971, 150. ³⁹ S. Freud, Das Unbehagen in der Kultur: in: Gesammelte Werke XIV, 472, sowie: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, in: ebd. XV, 191 ff. — Durch diese Distanzierung Freuds, die Lorenzer und Habermas nicht hätten übergehen dürfen, ist die exklusive Rückführung von Neurosen auf gesellschaftliche (Gewalt)verhältnisse nicht möglich, gegen Lorenzer, z. B. a. a. O. 144, und Habermas, etwa Theorie und Praxis, 17, wo gesagt wird, daß durch die Psychoanalyse „die in systematisch verzerrter Kommunikation verkörperten Gewaltverhältnisse“ angegriffen werden könnten. ⁴⁰ H. Thomä und H. Kächele, Wissenschaftstheoretische und methodologische Probleme der klinisch-psychoanaly-

tischen Forschung, in: *Psyche* 27 (1973) 205—236, 309—355. ⁴¹ J. Scharfenberg, Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben, Göttingen ¹⁹⁷¹, 99—134. ⁴² J. Habermas, Ein marxistischer Schelling — Zu Ernst Blochs spekulativem Materialismus, in: ders., *Theorie und Praxis* (= *Politica* 11),

Frankfurt ¹⁹⁶⁹, 343. ⁴³ W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1973; G. Sauter u. a., *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie*, München 1973; F. Schupp, *Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie* (= *Quaestiones disputatae* 64), Freiburg 1974.

Themen und Meinungen im Blickpunkt

Gegensätzliche Erkenntniswege am Ursprung von Psychoanalyse und Tiefenpsychologie

Zum Briefwechsel Sigmund Freud — C. G. Jung

*Nicht vor 1981 sollte dieser Briefwechsel nach einer Verfügung C. G. Jungs der Öffentlichkeit zugänglich sein. Daß er jetzt schon in einer amerikanischen und deutschen Ausgabe vorliegt (Sigmund Freud — C. G. Jung, Briefwechsel, hrsg. von W. M. Guire und W. Sauerländer, S. Fischer-Verlag, Frankfurt 1974, 722 S. 56.— DM), verdanken wir einer Übereinkunft der Söhne der beiden Forscher. Die Briefe Jungs an Freud ergänzen die Biographie des Schweizer Psychologen, nachdem seit 1973 eine dreibändige Ausgabe der Briefe C. G. Jungs vorliegt, um ein wichtiges Dokument aus der Frühzeit des Begründers der Tiefenpsychologie (vgl. Walter Strolz, *Tiefenpsychologie und religiöse Erfahrung*, in: *HK*, März 1973, 152 ff.). Was in dem jetzt vorliegenden Briefwechsel, der in der Zeit von 1906 bis 1914 geführt wurde, gegeben ist, ist das unmittelbare Zeugnis der höchst fruchtbaren und letzten Endes tragischen Begegnung zweier außerordentlicher Männer. „Die Tragik“, so heißt es in der Einleitung, „liegt in der Begegnung selbst, im dramatischen Ablauf des Briefwechsels, der sich fast nach klassischem Muster unerbittlich auf sein Ende zubewegt. Weder Freuds noch Jungs weitere Lebensbahn wurde einschneidend verändert; beide haben jedoch schöpferische Impulse aus ihrer Freundschaft und deren bitterem Ende gewonnen.“ — Im folgenden wird ein Einblick in den Briefwechsel dergestalt versucht, daß verständlich wird, aus welchen menschlichen und wissenschaftlichen Gründen an seinem Ende der unerschließbare Bruch stehen mußte. Daran schließt sich die Frage an, welche Bedeutung dieser Briefwechsel mehr als ein halbes Jahrhundert nach seiner Entstehungszeit für uns heute haben könnte.*

Als der Briefwechsel im Jahre 1906 mit einem Brief Freuds eröffnet wird, steht er im fünfzigsten Lebensjahr.

Jung ist dreißig Jahre alt. Freud ist hocheifrig darüber, in seinem an der berühmten Burghölzli-Klinik in Zürich wirkenden Kollegen Jung einen verständnisvollen, einfühlsamen Gesprächspartner zu finden. Die beiden beginnen ärztliche Erfahrungen und wissenschaftliche Publikationen auszutauschen. Das Hauptthema Freuds ist die fundamentale Bedeutung der Sexualität im menschlichen Dasein in ihrer krankhaften Entstellung.

Sexualität nicht die Mutter aller Gefühle

Freud fühlt sich mit dieser Erkenntnis immer noch weitgehend auf sich allein gestellt wie ein Eroberer, der die Verbindung zu den weit zurückgebliebenen Truppen erst noch mühsam herstellen muß. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß er Jung zusetzt, daß er um seine Freundschaft wirbt und ihn warnt: „... entfernen Sie sich nicht zu weit von mir, wenn Sie in Wirklichkeit mir so nahe stehen, sonst erleben wir noch, daß man uns gegeneinander ausspielt“ (1. 1. 07). Jung tritt der Psychoanalyse Freuds mit großer Anteilnahme und voll Wissens- und Lernbegierde gegenüber, obwohl ihm der „Positivismus“ in der Darstellung Freuds von Anfang an nicht ganz geheuer ist. In einem Brief vom 19. Dezember 1907 wünscht er von Freud Aufklärung darüber, ob die Sexualität nach seiner Auffassung „die Mutter aller Gefühle“ sei.

„Ist für Sie die Sexualität nicht bloß eine Komponente der Persönlichkeit (die wichtigste allerdings) und darum der Sexualkomplex die wichtigste und häufigste Komponente des hysterischen Krankheitsbildes? Gibt es nicht hysterische Symptome, die zwar vom Sexualkomplex mitdeterminiert, aber überwiegend durch eine Sublimation oder durch einen nichtsexuellen Komplex (Beruf, Stellung ect.) bedingt sind?“