### Нактмит Вонме

## Die Antike ›nach‹ Freud

L Antike-Transformation bei Freud: das Beispiel Traumdeutung

Gegen Ende ihres Buches über die Funktion der Antike in der Gründungsphase der Psychoanalyse – also in der Zeit der Hysterie-Studien, der Selbstanalyse Freuds und der Entstehung der Traumdeutung - findet Paola Traverso zu Formulierungen, die mir willkommen sind, um den konzeptuellen Ansatz meines Aufsatzes zu erläutern. Traverso hat an der Traumdeutung gezeigt, dass von Auflage zu Auflage die positiven Referenzen auf die antike Traumdeutung, auf die Traumauffassung des Aristoteles und besonders auf die Oneirokritika des Artemidor von Daldis zugenommen haben. Freud adoptierte diese Tradition scheinbar als Vorläufer für die eigene, historische Wende in der Konzeptualisierung des Traums. Freud hatte aber die Traumdeutung weniger im intertextuellen Feld der Antike als in einem praktisch-psychotherapeutischen Zusammenhang entwickelt. Wir wissen, dass er während der Abfassung der Traumdeutung die Lektüre von Forschung als unerfreuliche Pflicht zum Großteil erst erledigte, als er sich seiner Traumkonzeption vergewissert hatte; vieles las er sogar erst nach der Publikation der ersten Auflage. Die epochale Wende des Traumbuches besteht in zweierlei: erstens in der Abkehr von der herrschenden medizinisch-psychiatrischen Auffassung, wonach Träume bedeutungslose Gewitter des Zentralnervensystems seien, sowie zweitens in der Einsicht, dass der Traum ein Bedeutungsgeschehen ist. Im Traum kreiert die unbewusste Psyche des Schläfers symptomatische Szenen, die für die Entschlüsselung der dem Bewusstsein unzugänglichen Konflikte und Wünsche charakteristisch sind. Träume sind ein Königsweg zum Verstehen der zumeist in der Frühgeschichte des Subjekts formierten Konflikte und Traumata. So enigmatisch anmutend und subjektiv bedeutungsvoll der einzelne Traum ist, so sehr folgt er doch einer geregelten Grammatik und festen Symbolisierungsformen (nicht aber einem fixen Symbollexikon). Diese muss der Therapeut kennen, um in dem kommunikativen Prozess zwischen Analytiker und Analysand, also zwischen tentativer Deutung und freier Assoziation zu einem individuell

Vgl. Paola Traverso. »Psyche ist ein griechisches Wort ... «. Rezeption und Wirkung der Antike im Werk von Sigmund Freud. Übs. v. Leonie Schröder. Frankfurt a. M., 2003, S. 14, 18, 90 u. 121-157.

signifikanten Sinn des Traums zu gelangen. So weit in aller Kürze das tiefenhermeneutische Verfahren der Traumdeutung.

Nun wurde die aristotelische Auffassung des Traumes als »Fortsetzung der Seelentätigkeit des Wachlebens im Schlafe«² bezeichnet. Auch wenn Aristoteles damit das Träumen gegenüber dem Wachzustand nur als eine Affektation der gleichsam »inneren« Wahrnehmung ansah, was weit von der Annahme eines Unbewussten entfernt liegt, so ist die aristotelische Auffassung für Freud dennoch eine produktive »Entdeckung«: Der Traum ist ein Modus des Erkennens des sensitiven Seelenteils, der – anders als die Wahrnehmung, welche auf die Kopräsenz eines Objekts angewiesen ist – eigentätig, nämlich durch die Einbildungskraft, semantisch gehaltvolle phantasmata hervorbringt, die freilich mnemonisch an Wahrnehmungen des Wachbewusstseins anschließen.³ Geht Aristoteles also Freud voran, und wird er damit zu einem generierenden Einflussfaktor für die Freud'-sche Traumtheorie? Zu dieser Frage führt Traverso nun aus:

Doch die Entdeckung des Aristoteles wird erst durch Freud zu einer solchen, und paradoxerweise ist vielmehr die Antike Freud zur Dankbarkeit dafür verpflichtet, dass er den wissenschaftlichen Kern ermittelt hat, der sich in den antiken Traumtheorien unter der metaphysischen Hülle vorwissenschaftlicher Prämissen und Untersuchungsmethoden verbarg. [...] Nicht die Psychoanalyse ist dank dessen, was sie von der Antike gelernt oder übernommen hat, zu einer Wissenschaft geworden, welche die für das Triebleben des Individuums bestimmenden psychischen Mechanismen zu interpretieren versteht, sondern umge-

Joachim Latacz. »Funktionen des Traums in der antiken Literatur«. Traum und Träumen. Hg. v. Therese Wagner-Simon u. Gaetano Benedetti. Göttingen, 1984, S. 39, Anm. 4, S. 159. Vgl. Freuds Formulierung: »Nach der korrekten, aber kärglichen Definition des Aristoteles ist der Traum das in den Schlafzustand – Insofern man schläft – fortgesetzte Denken. « Sigmund Freud. »Die Traumdeutung«. SA II. 29-588, S. 525, vgl. auch ebd., S. 30. Zur antiken Traumlehre vgl. ferner: Christine Walde. Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung Zürich, 2001 (aufschlussreich ist das Nachwort von Alfred Krovoza zur »Stellung Freuds zur Vorgeschichte der Traumdeutung«, ebd. S. 223-233); Laura Hermes. Traum und Traumdeutung in der Antike. Zürich u. a., 1996; Beat Naf. Traum und Traumbedeutung im Altertum. Darmstadt, 2004.

Vgl. Aristoteles. »De Insomniis. De divinatione per somnum». Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung 14.3. Parva Naturalia. Hg. u. übs. v. Philip van der Eijk. Berlin, 1994. S. 17-24, bes. S. 18. Vgl. dazu die genauen Kommentare van der Eijks in ebd. S. 36-42 sowie die Darstellung von Aristoteles und Freud bei Traverso 2003 (Anm. 1), S. 132-140. – Vgl. ferner Freud. Sigmund Freud. »Die Traumdeutungs. SA II. 29-588, S. 30, 59, 118 u. 525.

kehrt hat die antike Traumtheorie es der Psychoanalyse zu verdanken, rehabilitierte oder in den Rang einer Wissenschaft erhoben worden zu sein. Anders gesagt, hat Freud die Antike entdeckte und nicht die Antike die Psychoanalyse voor Freud.<sup>4</sup>

Gewiss ist die Formulierung, wonach die Antike zur Dankbarkeit verpflichtet sei, nicht glücklich. Entscheidend aber ist etwas anderes: Mit klaren Worten wird hier gesagt, dass die Antike nicht eine irgendwie feststehende ontologische Entität ist, auf die wir Nachgeborenen uns nur rezeptiv beziehen; sie weist nicht eine *in illo tempore* fixierte und operativ geschlossene Semantik auf, die wir ablehnen können oder der wir zustimmen, um sie als Baustein unserer Diskurswelt einzufügen. In unseren referentiellen Akten wird die Antike erst zu dem, was sie ist – in einem nun seit zwei Jahrtausenden anhaltenden Prozess einer ständigen Um- und Ausarbeitung, einer Entdeckung und Verwerfung, ja auch der Erfindung und Neukonstruktion ebenso wie des Vergessens und der Ignoranz.

Dies meint es, wenn wir im Sonderforschungsbereich 644 »Transformationen der Antike« davon sprechen, dass die Antike ein Effekt von Transformationen, zumeist von komplexen Transformationsketten ist und nicht eine geschichtsmetaphysisch konsolidierte, objektive Größe, die man im Sinne positiver Wissenschaft erkennt. Traverso spricht zu Recht davon, dass der Fluss der Semantisierung des Traums nicht nur vom (antiken) Text zum Empfänger (nämlich Freud) läuft, sondern auch umgekehrt vom Empfänger zum Text: im Empfang des Textes wird der Text neu.5 Der Rezipient wird also zum Co-Autor dessen, was er rezipiert. Mit anderen Worten: Rezeption ist ein konstruktiver oder eben transformativer Akt, der im Grenzfall bis zur Neuerfindung des Referenten reichen kann. In unserem Fall heißt das: Wenn Freud die Traumdeutung von Auflage zu Auflage mit immer mehr Antikereferenzen versieht, so ist dies ein mehrschichtiger Vorgang. Zum Ersten handelt es sich um eine retrograde Transformation: Die Entdeckung der psychoanalytischen Traumdeutung entwickelt etwas an Aristoteles, was nicht schon immers, gleichsam slatente oder seingewickelte, in ihm lag und nun smanifeste und sentwickelte würde. Sondern im Licht der Psychoanalyse gewinnt der Aristotelische Satz eine Bedeutung hinzu, die Aristoteles gar nicht denken konnte, die aber fortan - nach: Freud - mit dem Wortlaut des Satzes mitgedacht werden kann. Zum Zweiten handelt es sich um den Transformationstyp der Legitimation und Autorisierung. Die Freud'sche

<sup>4</sup> Traverso 2003 (Anm. 1), S. 159.

<sup>5</sup> Vgl. ebd.

Traumdeutung, die hier und jetzt als neuer Ansatz entwickelt wird, rechtfertigt sich, indem sie an kulturell hochrangige oder kanonische Traditionen angeschlossen wird. Diese dienen als Verstärker der eigenen Position in einem Diskurskonflikt mit den zeitgenössischen Medizinern und Neurophysiologen. Hierbei findet eine Art Appropriation oder Assimilation des Aristoteles im Freud'schen Traumdiskurs statt.

Dies geschieht ähnlich auch mit Artemidoros von Daldis.<sup>6</sup> Hierbei kommt es nicht auf Differenzen an, die Freud natürlich kannte: Träume haben bei Artemidor eine orientierende, zukunfterschließende und handlungsrelevante Funktion; sie sind pronoëtisch; keineswegs sind sie Chiffren einer (womöglich verdrängten) Vergangenheit.<sup>7</sup> Dies gilt jedenfalls von den oneirata, während die enhypnia eine andere Traumgattung darstellen, nämlich auf triviale physiologische Ursachen und Körperreize zurückgehen und »daher für die Zukunftsdeutung belanglos«8 sind. Oneirata sind Eingebungen von Göttern oder Dämonen, und die Traumdeutung ist deswegen eine hieratische oder mantische Kunst.9 Was die Träume als Zukunftsorakel tauglich macht, lässt sich mit Aristoteles gut erklären. In seiner Schrift De Insomniis und vor allem in De divinatione per somnum erläutert er das Zur-Ruhe-Kommen der Seele im nächtlichen Schlaf, wodurch sie von den »Umtrieben des Körpers«10 gelöst wird. Gewöhnlich sind Seele und Körper und - durch Wahrnehmung und Handeln - Seele und Außenwelt so miteinander verflochten und verstrickt, dass dabei eine Art Seelenlärm entsteht, in welchem verloren geht, was an zarreren Bewegungen aus der kosmischen Welt nur ein leises Echo in der Seele findet. Im tiefen Schlaf hingegen tritt eine Stille ein, in der

- 6 Vgl. Artemidor von Ephesos. *Das Traumbuch.* Übs. u. erl. v. Karl Brackertz. Zürich u. München, 1979; Sigmund Freud. »Die Traumdeutung«. *SA II.* 29-588, S. 31, 119 f. u. ö.; zu Artemidor ferner Walde 2001 (Anm. 2), S. 127-199; Näf 2004 (Anm. 2), S. 124-128.
- 7 Vgl. Traverso 2003 (Anm. 1), S. 145-157; Hartmut Böhme. »Vergangenheit und Zukunft im Traum. Traumhermeneutik bei Artemidor von Daldis und Ludwig Binswanger«. Zeitschrift für Germanistik NF 1 (2008): 11-30.
- 8 Artemidor 1979 (Anm. 6), S. 361.
- 9 Freud hat sich zeitlebens für okkulte Traumdeutungen interessiert, vgl. Sigmund Freud. Kleine Beiträge zur Traumlehre. Leipzig u. a., 1925, S. 22-48 (»Traum und Telepathie«), S. 72-76 (»Die okkulte Bedeutung des Traums«). Zur antiken Mantik vgl. Walde 2001 (Anm. 2), S. 31-33. Zur Einschätzung der Mantik und des dämonischen, aber nicht göttlichen Charakters der Träume durch Aristoteles vgl. dessen Schrift »Über die Weissagung im Schlaf«, Aristoteles 1994 (Anm. 3), S. 27-31.
- Vgl. Michel Foucault. »Einleitung«. Ludwig Binswanger. Traum und Existenz. Übs. u. m. e. Nachw. v. Walter Seitter, Bern u. Berlin, 1992. 7-93, S. 39. Zu Aristoteles' Traumtheorie vgl. Näf 2004 (Anm. 2), S. 59-62.

die Seele »für die feinsten Bewegungen der Welt empfindlich, für die feinsten Regungen empfänglich«11 wird. Gerade indem die Verhakung von Körper und Seele im Schlaf gelöst wird, taucht »in Träumen [...] die von ihrem Körper gelöste Seele in den kosmos ein«12; sie wird zum Resonanzraum fernster Mitteilungen (gleichsam von »Marconibotschaften«).13 Dann werden die feineren Schwingungen der sympatheia wirksam, jenes sympathetischen Prinzips, das wie ein Fluidum die Seele mit dem Kosmos in Korrespondenz setzt. Im Traum ereignet sich vermittels der fluidalen Sympathie ein Erkennen dessen, was von weit her, von den Göttern, den Sternen oder den scheinbar toten Dingen als Mitteilung ausgeht und was dem Träumenden, vermöchte er denn zu verstehen, die Zukunft zu enträtseln vermag. Darauf beruht das Überpersönliche der Traumeingebungen, ihre objektive Semantik, wie sie für die vor-psychoanalytische Auffassung des Traums typisch ist. Doch zumeist versteht der Träumende die mitgereilten Botschaften nicht. Er benötigt angesichts der Verdunkelung seiner Zukunft einen Deuter, den oneirokrites, dessen Künste denn auch so gutes Geld wert sind wie heute diejenigen des Therapeuten. Ein solcher Deuter und Träumesammler war Artemidor genauso wie Freud, wobei Letzterer seine Sammelpassion nicht nur auf Träume konzentrierte, sondern auf das Sammeln von Fehlleistungen, Sentenzen, Witzen, Versprechern, Symptomen, Fällen und Antiquitäten ausweitete (nur nicht wie der klassische Analcharakter: von Geld).<sup>14</sup>

Man erkennt an dieser Traumauffassung Artemidors, dass man nur die metaphysischen Voraussetzungen weglassen und die Zeitrichtung des Traums umkehren muss: statt Zeichen der Zukunft solche der Vergangenheit lesen. Dann ist man der Traumtheorie Freuds sehr nahe, und zwar der zentralen Annahme, wonach – diesseits des Seelenlärms des Bewusstseins – der Traum ein feines, kreatives Seismogramm, ein Resonanzraum fernster und allernächster Mitteilungen (des Unbewussten) ist, ein den Träumer in seiner Gegenwart unmittelbar betreffendes Bedeutungs-

<sup>11</sup> Foucault 1992 (Anm. 10), S. 39.

<sup>12</sup> Ebd. S. 40.

<sup>3 »</sup>In jedem Fall ist auch der Träumende ein Teil des Alls. « Artemidor 1979 (Anm. 6), S. 166 = Buch II, 36. – Zu den Marconibotschaften, von denen Freud spricht, vgl. die Einleitung zu diesem Band.

Dass das Sammeln Freuds durchaus auch in Beziehung zu seiner Schrift Charakter und Analerotik (1908) gebracht werden kann, ist Freud sicher nicht entgangen, zumal er häufig genug im Kontext der Sammlung, der Psychoanalyse und der Archäologie von idreckige, Drekkologie, Abfall, Abhub, Überresten, Souterrain u. Ä. spricht, welche sorgsam auf geheime Bedeutungen und Spuren durchforscht werden.

geschehen, das den semantischen Schlüssel der Person enthält. Keineswegs validisiert Freud seine Theorie an den Träumen in den ihm wohlvertrauten Tragödien, wie das Georges Devereux unternahm; 15 dies würde Freud in eine gar nicht angestrebte Konkurrenz zur klassischen Philologie rücken. Er bewegt sich vielmehr in einem Konflikt mit der herrschenden medizinischen Wissenschaft um 1900 und er konstruiert post festum eine Korrespondenz zur antiken Wissenschaft, an welcher er ebendas selegiert, was seine eigene neue Wissenschaft vom Traum bekräftigt. Durchaus im Bewusstsein der Differenz zur Antike überspringt er dennoch den epochalen Bruch, der zwischen antiker und moderner Traumauffassung besteht und den Adorno in Minima Moralia auf die Formel gebracht hat: "Zwischen es träumte mir und sich träume liegen die Weltalter. Aber was ist wahrer? So wenig die Geister den Traum senden, so wenig ist es das Ich, das träumt."

So gewiss der Traum nicht ich-psychologisch und so gewiss das Es im Satz es träumte mir nicht metaphysisch zu verstehen ist, so gewiss ist es ein ES, das träumt. Was der metaphysischen Dimension des ES abgezogen wird, gewinnt die persona des Traums bei Freud hinzu: die Dimension einer semantisch gehaltvollen, endopsychischen, jedoch unbewussten Produktion von Zeichen, die der Deutungskunst zugänglich sind und im therapeutischen Prozess dem Ich integriert werden können. Diesen Punkt, der im Verhältnis zur zeitgenössischen Wissenschaft den Unterschied ums Ganze ausmacht und den man die Freud'sche Unterscheidung. In nennen kann, entdeckt. Freud an der antiken Traumauffassung und stellt ihn dort ins hellste Licht. Es ist aber sein Punkt. Zugleich transformiert er die Antike, deren metaphysische oder mythologische Form er schon 1897 in eine "Psycho-Mythologie", in "endopsychische Mythen" uminterpretiert hatte.

15 Vgl. Georges Devereux. Träume in der griechischen Tragödie. Eine ethnopsychoanalytische Untersuchung. Übs. v. Klaus Stadt. Frankfurt a. M., 1982. Devereux interpretiert sämtliche in den Tragödien von Aischylos, Sophokles und Euripides vorkommende Träume auf psychoanalytischer Grundlage und tritt damit programmatisch in Konkurrenz zur philologischen Forschung.

16 Theodor W. Adorno. Minima Moralia. Frankfurt a. M., 1985, S. 252.

17 Ich bilde diesen Begriff der Freud'schen Unterscheidunge (wie weiter unten die Empedokleische Unterscheidunge) in Ergänzung zur »Mosaischen Unterscheidunge, wie sie Jan Assmann vorgeschlagen hat. Vgl. den gleichnamigen Abschnitt bei Jan Assmann. Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur. München, 1998, S. 17-23.

18 Sigmund Freud. Briefe an Wilhelm Fließ. 1887-1904. Hg. v. Jeffrey Moussaieff Masson. Frankfurt a. M., 1986, S. 310 (Brief vom 12.12.1897).

Aristoteles oder Artemidor waren also nicht Psychoanalytiker avant la lettre. Sondern unsere Träume, die in einem eminenten Sinn unsere Person betreffen und dennoch nicht unserem Ich zugerechnet werden können, sind, wenn man so sagen darf, die Antike in uns. Und so wie die Psychoanalyse das Verfahren ist, durch welches das Subjekt mittels seiner Träume sich der Prägekraft seiner Prähistorie innewerden kann, um sie in ihrer Bedeutung für die Gegenwart zu bergen - so auch erweitert Freud die Psychoanalyse insgesamt zu einer Erinnerungsarbeit an der Phylogenese, um die Ur- und Frühgeschichte in ihrer Prägnanz für das Hier und Jetzt der gegenwärtigen Kultur zu entziffern. Die Antike - verstanden als die »Prähistorie«, von der Freud spricht – ist bei Freud, wie bei keinem Zeitgenossen sonst, perennierende Gegenwart, wenn auch in der kryptisierten Form des Vergessens und des Unbewussten. Darum ist die Transformation, die er anzielt, gerade nicht die Beerbung der antiken Religionen, Literaturen und Wissenschaften als legitimierende Vorgeschichte der Psychoanalyse. Sondern gerade umgekehrt entdeckt Freud die Antike inmitten der sich selbst unbewussten, also unaufgeklärten Moderne. Darum ist die Psychoanalyse seit der Traumdeutung nicht nur ein Skandal für die positiven Wissenschaften, sondern in ihrer gedächtnisgeschichtlichen Ausweitung von Totem und Tabu bis zum Mann Moses und die monotheistische Religion ein Skandal für das Fortschrittsbewusstsein der Moderne.

Der von uns geprägte Begriff der Allelopoiese<sup>19</sup> bezeichnet nun genau den am Beispiel der *Traumdeutung* dargestellten Prozess der produktiven Wechselseitigkeit von Transformationen sowohl der Antike wie der Psychoanalyse. Vielleicht weckt gerade die Psychoanalyse ein Verständnis für die gegenseitige Durchdringung der Zeiten, des Vergangenen durch das Gegenwärtige und des Gegenwärtigen durch das Vergangene. Man kann dieses Verhältnis mit Walter Benjamin auch als Illumination bezeichnen,

19 Vgl. die Einleitung zu diesem Band. Der Begriff Allelopoiese wird aus griech. 
allelon (gegenseitig) und poiesis (Herstellung, Erzeugung) abgeleitet. Im Unterschied zu Konzepten wie Rezeption oder Wirkung sind damit solche Transformationsprozesse (von Elementen antiker Kulturen) gemeint, durch welche sowohl
Veränderungen des Referenzbereichs (Antike) wie des Aufnahmebereichs (Rezipienten nachantiker Kulturen, die sich auf Antike beziehen) eintreten. Sie führen
dadurch zu Neuema im doppelten Sinn, nämlich zu Neufigurationen sowohl innerhalb der Referenz- wie innerhalb der Aufnahmekultur. Dieses begründet ein
Verhältnis der Wechselwirkung von Antike und Aufnahmekultur bzw. Transformationsakteur. Die Weise, in der Freud sich auf die Antike bezieht und dabei sowohl Elemente der Antike wie Elemente seiner eigenen Episteme verändert und
dadurch ein doppelt Neues entstehen lässt, kann geradezu als ein Musterfall der
hier nur angedeuteten Transformationstheorie verstanden werden.

was einerseits »eine mit Jetztzeit geladene Vergangenheit«<sup>20</sup> meint, aber auch umgekehrt eine mit Vergangenheit geladene Gegenwart. Auf Freud gewendet wäre das erstere Zeitverhältnis eher das der späten Moses-Schrift, das zweite eher das der Traumdeutung. Beides sind Varianten dessen, was Jan Assmann »Gedächtnisgeschichte«<sup>21</sup> nennt, die eben nicht wie der historische Positivismus Ereignisse« in einer »homogenen und leeren Zeit«<sup>22</sup> (Benjamin) verdatet und in strikt propositionalen Sätzen beschreibt. Gedächtnisgeschichte stellt vielmehr eine »fortlaufende Arbeit rekonstruktiver Imagination«<sup>23</sup> dar, in der sich die Mythomotorik des kollektiven Gedächtnisses in performativen Akten der Assimilation, Projektion, Selektion, Identifikation, Disjunktion, Montage, Hybridisierung, Zerstörung, Zensur, Verfemung etc. entfaltet.

Dies mag genügen, um zu zeigen, was mit dem Titel »Die Antike nach Freud« gemeint sein soll. Him Folgenden werde ich in aller Kürze an einigen wichtigen Drehpunkten der Freud'schen Psychoanalyse jene Veränderungen andeuten, die durch Freud in unserem Verständnis der Antike eingetreten sind oder sein sollten. In einem Schlusspunkt möchte ich mich dann mit der Frage auseinandersetzen, ob bei Freud, der seit den 1890er Jahren seine Werke in ständigem Rückbezug auf die Antike schreibt und sie oft mit anspielungsreichen antiken Zitaten versieht — ob also Freud sich in den 1930er Jahren von der klassischen Antike abwendet, um sich — auch angesichts des Faschismus — mit dem Judentum, und das heißt für ihn: mit dem antiken Judentum, zu identifizieren. Beschreibt das Werk Freuds also, wie es nicht nur Jacques Le Rider behauptet, eine Wendung von der Akropolis zum Sinai?

20 Walter Benjamin. Ȇber den Begriff der Geschichte«. Gesammelte Schriften 1, 2. Hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. F. ankfurt a. M., 1974. 691-704, S. 701. Es heißt dort: »Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet. So war für Robespierre das antike Rom eine mit Jetztzeit geladene Vergangenheit, die er aus dem Kontinuum der Geschichte heraussprengte « Ebd.

21 »Gedächtnisgeschichte und das Bild Ägyptens« ist die Überschrift des ersten Teils von Assmann 1998 (Anm. 17). Auf den Seiten 26-43 wird der Begriff genauer erläutert.

- 22 Benjamin 1974 (Anm. 20), S. 704.
- 23 Assmann 1998 (Anm. 17), S. 34.
- 24 In einem ähnlichen Sinn als Epochenmarker wird das Wort mach auch verwender bei Lydia Marinelli u. Andreas Mayer. Träume nach Freud. Die «Traumdeutung« und die Geschichte der psychoanalytischen Bewegung. Wien, 2002. Vgl. ferner auch Jean Starobinski, Ilse Grubrich-Simitis u. Mark Solms. Flunders Jahre Traumdeutung« von Sigmund Freud. Drei Essays. Frankfurt a. M., 2000.

## II. Die Sammlung Freuds

Fragen wir als erstes, welche >neue Antike in der Sammlung Freuds entsteht.

Frühsommer 1938: Nach der Annexion Österreichs durch Hitler-Deutschland entsteht für Freud und seine Familie unmittelbar höchste Gefahr, der Anna Freud, Marie Bonaparte und Ernest Jones, unterstützt von amerikanischen Diplomaten, tatkräftig entgegenarbeiten. Es werden mühsame Versuche unternommen, eine Ausreisegenehmigung für den alten und schwerkranken Freud und seinen Hausstand zu erlangen. Es bleibt lange ungewiss, ob die Antikensammlung Freuds vor den Nazis gerettet werden kann.25 Marie Bonaparte bringt für Freud die kleine, stets auf seinem Schreibtisch aufgestellte Statuette der Athene, sein »Lieblingsstück«,26 außer Landes. Nach seiner eigenen Ausreise am 4. Juni 1938 erhält er sie in Paris zurück und berichtet Marie Bonaparte nun schon von England aus, dass er »stolz und reich unter dem Schutz der Athene wieder abgereist«<sup>27</sup> sei. Athene ist für Freud die Göttin der Weisheit und der Aufklärung schlechthin, Schutzherrin des Odysseus, mit dem sich Freud identifiziert hatte - wie auch mit dem semitischen Kriegshelden« Hannibal, dem tragischen Ödipus, dem paradigmatischen Kulturstifter Moses, dem Traumdeuter Joseph. Wenn schon die gesamte Sammlung verloren zu gehen droht, 28 so rettet Freud wenigstens dieses Stück. Er tut dies angesichts des erzwungenen Exils - »to die in freedom« -, als er sich fühlt

- 25 Zu dieser dramatischen Zeit vgl. Mark Edmundson. Sigmund Freud: Das Vermächtnis der letzten Jahre. Stuttgart, 2009, S. 9-141; Peter Gay. Freud. Eine Biographie für unsere Zeit. Übs. v. Joachim A. Frank. Frankfurt a. M., 2006, S. 661-707.
- 26 Zur Athena-Statuette vgl. Lotte Dollhofer u. a. »Aus der Sammlung«. »Meine ... alten und dreckigen Götter«. Aus Sigmund Freuds Sammlung. Hg. v. Lydia Marinelli. Wien u. Frankfurt a. M., 1998. 102-153, S. 144 f.; Lynn Gamwell u. Richard Wells (Hg.). Sigmund Freud and Art. His Personal Collection of Antiquities. Binghamton u. London, 1989, S. 110 f. Als »Lieblingsstück« benannte er die Athene-Figur gegenüber Hilda Doolittle (H.D. = Hilda Doolittle). Huldigung an Freud. Rückblick auf eine Analyse. Übs. u. m. e. Einleitung v. Michael Schröter. Frankfurt a. M. u. a., 1975, S. 94, vgl. aber auch S. 95 f. Außer der Athena und einer Jade-Figur bekam Freud in Paris weitere Einzelstücke mit, die Marie Bonaparte für ihn in Athen erworben hatte. Vgl. Janine Burke. The Sphinx on the Table. Sigmund Freud's Art Collection and the Development of Psychoanalysis. New York, 2006, S. 330.
- 27 Burke 2006 (Anm. 26), S. 330 (Brief v. Sigmund Freud an Marie Bonaparte [nach dem Eintreffen in London] vom 6.6.1938).
- 28 »Was ich von meiner eigenen Sammlung nachgeschickt haben kann, ist ja ganz unsicher. « Sigmund Freud. Briefe 1873-1939. Hg. v. Ernst u. Lucie Freud. 2. Aufl. Frankfurt a. M., 1968, S. 459 (Brief v. Sigmund Freud an Ernst Freud vom 12.5.1938).

wie der valte Jakob, den seine Kinder auch im hohen Alter nach Ägypten mitgenommen haben, wie uns Th. Mann im nächsten Roman schildern wird«: »Es ist Zeit« - und damit wechselt Freud zu einer weiteren jüdischen Identifikation – »dass Ahasver irgendwo zur Ruhe kommt.«29 Darf man aber vergessen, dass Freud im Brief vom 25.2.1934 an Arnold Zweig, nicht lange bevor er demselben ausführlich den damaligen Stand der Moses-Schrift darstellt,30 von seiner Tochter Anna als Antigone spricht, Anna Freud, die schon längst für Freud seine »treue Antigone-Anna«31 ist: Heißt dies aber nicht, dass Freud sich selbst als den alten, wie Ahasver heimatlosen, stützungsbedürftigen, von der Tochter geführten, blinden »Ödipus auf Kolonos des Sophokles identifiziert? Dieser Ödipus aber wird seinerseits von Theseus, dem König Athens, wie ein Heilsbringer und Schutzheiliger der Stadt integriert und erhält ein ehrenvolles Grab im heiligen Bezirk der chthonischen Göttinnen -, während Freuds Asche wiederum in einer griechischen, rotfigurigen Urne der klassischen Zeit, die Marie Bonaparte ihm geschenkt hatte, Platz findet. Heißt all dies nicht, dass zu Freuds stattlicher Reihe von Identifikationsfiguren auch der gleichsam postödipale, alte Ödipus auf Kolonos gehört, der in engster Verbindung zur Mythologie und Eschatologie Athens steht? Ist dieser Freud der Mann, der sich von der griechischen, von der athenischen Kultur abgewandt hat? Wir halten fest: In einer Lage, in der Freud so lebensbedrohend wie nie zuvor mit seinem Judentum konfrontiert wird, und inmitten des Arbeitsprozesses an der Moses-Schrift, die eine Antwort auf die Frage nach dem Judenhass geben soll, rettet Freud also die griechische Athene, als sei sie seine Schutzgöttin.32

So signifikant die Wahl der Athene als *pars pro toto* der gesamten Sammlung sein mag, so wenig lässt sich übersehen, dass die klassische Antike zwar einen wichtigen, nicht aber vorrangigen Teil seiner Kollektion darstellt. Freud strebte keine Spezialsammlung des griechisch-römischen Altertums im Sinne des Kulturbürgertums des 19. Jahrhunderts an – das heißt: in der verwässerten und konventionellen Nachfolge der Winckelmann'schen oder philhellenischen Antikenidealisierung und des Neuhumanismus.

29 Ebd.

Vielmehr deuten viele Sammlungsobjekte, besonders aber das kontinuierliche Interesse an minoisch-mykenischer, kyprischer oder etruskischer Kunst an, dass Freud gleichgewichtig das archaische Zeitalter berücksichtigte. Er hat die Entdeckung der dunklen, irrationalen, magischen, gewaltsamen und ekstatischen Antike mitvollzogen, wie sie Nietzsche und Erwin Rohde in verschiedener Weise eingeleitet hatten.<sup>33</sup> Dem entspricht im Kontext der frühen Hysterieforschung die Wendung Freuds, durch die er, Jacob Bernays folgend, eine antiklassische Auffassung der Katharsis vertritt, die umso weniger der moralisch-humanistischen Deutung Lessings folgt, als sie umso mehr die medizinisch-therapeutische Bedeutung der Katharsis herausstellt.34 So wurde die Tragödie, die als Inbegriff des Klassischen galt, an antike medizinische Therapien angeschlossen, mit dem Effekt, dass sowohl die Lesart der griechischen Tragödien verändert wie zugleich das psychoanalytische Verfahren, in Ablösung von Breuer, an ebendie tragische Katharsis angeschlossen wurde. Im psychoanalytischen Verfahren nehmen »Erinnern« und »Wiederholen« die Stelle der Katharsis ein, während das »Durcharbeiten« der sinnermittelnden, die Heilung befördernden Deutung des kathartischen Geschehens dient.35 Diese Trias bestimmt nicht nur die Dramaturgie des Ödipus-Komplexes, sondern zugleich auch das auf dem ¿Zauber des Wortes beruhende Verfahren der analytischen Kur. Diese konnte Freud somit als »die älteste Therapie« darstellen, »deren sich die Medizin bedient hat«.36 Diesen Zu-

- 33 Vgl. Erwin Rohde. Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. 2. Aufl. Freiburg i. Brsg. u. a., 1898; Friedrich Nietzsche. »Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik«. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden 1. Hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. München, 1988. Beide Bücher hatte Freud in seinem Besitz; wenigstens die Studie von Rohde hat er auch gelesen.
- 34 Vgl. Jacob Bernays. Zwei Abhandlungen über die Aristotelische Theorie des Drama. Berlin, 1880. – Zu Freud und Bernays vgl. Traverso 2003 (Anm. 1), S. 57-65.
- 35 Sigmund Freud. »Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten (Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse)«. SA. Erg.-Bd. 205-215.
- 36 Sigmund Freud. »Psychische Behandlung (Seelenbehandlung)«. SA. Erg.-Bd. 13-35, S. 26. Sowie Sigmund Freud. »Über Psychotherapie«. SA. Erg.-Bd. 107-119, S. 110. Die »moderne Seelenbehandlung« stellt Freud hier als »ganz junge Wiederbelebung alter Heilmethoden« dar. Sigmund Freud. »Psychische Behandlung (Seelenbehandlung)«. SA. Erg.-Bd. 13-35, S. 35. Zuvor heißt es, er wolle erklären, »wie die Wissenschaft es anstellt, dem Worte wenigstens einen Teil seiner früheren Zauberkraft wiederzugeben.« Ebd., S. 17, vgl. ebd. 23 u. 25 f. Die Referenz auf die antike Therapieform erlaubt Freud die Loslösung von Hypnose und Suggestion als Therapiemittel, wie er sie bei Charcot und Breuer studiert hatte. Die Hinwendung zur griechischen Therapie sowie zu einer Katharsisauffassung der Tragödie, worin die »Reinigung« sich mithilfe des Wortes und der Beteiligung des »Analysan-

<sup>30</sup> Vgl. ebd., S. 435-437 (Brief v. Sigmund Freud an Arnold Zweig vom 30.9.1934).

<sup>31</sup> Ebd., S. 396 f. (Brief v. Sigmund Freud an Sándor Ferenczi vom 12.10.1928). Vgl. Uwe Henrik Peters. *Anna Freud. Ein Leben für das Kind.* München, 1979, S. 38-46. Gay 2006 (Anm. 25), S. 496 f. Burke 2006 (Anm. 26), S. 213 u. 279.

<sup>32</sup> Vgl. Burke 2006 (Anm. 26), S. 319-344.

sammenhang hat Traverso luzide analysiert.<sup>37</sup> Entscheidend ist, dass – wie seine Antikensammlung – äuch die Freud'sche Auffassung der Tragödie einem antiklassizistischen Impuls folgt und dass durch ebendiese transformierte Sicht auf die Antike die Psychoanalyse als moderne Theorieform möglich wird – so wie umgekehrt die Psychoanalyse an der Antike neue oder übersehene Züge ins Licht stellt. Insgesamt wird, so ist zu resümieren, in der Sammlung die griechisch-römische Antike pluralisiert und als inhomogene, widersprüchliche und spannungsreiche, auch rätselhafte und fremde Kultur sichtbar – keineswegs als normative und idealisierte Leitkultur im Sinne des Klassizismus.<sup>38</sup>

Gewiss werden in die Sammlung wichtige Motive der psychoanalytischen Theoriebildung aufgenommen —: Ödipus, die ambivalenten Mutter-Göttinnen als Lebens- wie Todesspenderinnen, die Eroten, Aphroditen, Satyrn, Phalloi, Gorgonen, Bacchantinnen, die sexuellen Szenen und die apotropäischen Objekte und Figuren, Talismane und Amulette, welche weit unterhalb der philosophischen Aufklärung und olympischen Idealität eine Schicht des magischen, gleichsam prähistorischen Denkens auch in der griechisch-römischen Kultur anzeigen. Dies entspricht dem ethnologischen Interesse Freuds und seiner Überzeugung vom Perennieren der varchaischen Erbschaft«39 nicht nur in den antiken Hochkulturen, son-

den vollzieht – wozu *König Ödipus* und *Hamlet* das Modell hergeben –, erlaubt die Begründung der Psychoanalyse in Absetzung zu der manipulativen, allzu sehr auf die suggestive Macht des Arztes bauenden kathartischen Methode Breuers.

37 Vgl. Traverso 2003 (Anm. 1), S. 57-65 (zur medizinischen Neufassung der antiken Katharsis); 69-77 (zur Entstehung der Worttherapie).

Dies ist die entscheidende Pointe der Freud'schen Sammlung, die sich dadurch von den bildungsbürgerlichen Konventionen antikisierender Ausstattung des Interieurs von Wohnungen, in denen sich die Bewohner selbst repräsentierten, unterscheidet. Es ist aber auch ein Unterschied zur Sammlung, die Charcot in seiner Wohnung wie in seiner Klinik anlegte und von der Freud durchaus beeindruckt war. Vgl. dazu Andreas Meyer. Mikroskopie der Psyche. Die Anfänge der Psychoanalyse im Hypnose-Labor. Göttingen, 2002; Ders. »Objektwelten des Unbewußten. Fakten und Fetische in Charcots Museum und Freuds Behandlungspraxis«. Sammeln als Wissen. Das Sammeln und seine wissenschaftliche Bedeutung. Hg. v. Anke te Heesen. Göttingen, 2001. 169-198; Ders. »Ein Übermaß an Gefälligkeite. Der Sammler Jean-Martin Charcot und seine Objekte«. »Meine ... alten und dreckigen Götter«. Aus Sigmund Freuds Sammlung. Hg. v. Lydia Marinelli. Wien u. Frankfurt a. M., 1998. 46-59.

39 Sigmund Freud. »Der Mann Moses und die monotheistische Religion«. SA IX. 455-581, S. 546. Als theoretisches Konzept auch schon früher präfiguriert, vgl. Ders. »Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker«. SA IX. 291-444. dern auch in der Moderne. Beides musste spätestens seit *Totem und Tabu* (1913) bekannt sein.

Die Binnendifferenzierung der griechisch-römischen Antike entspricht der Aufnahme von Objekten aller Art aus einer Vielzahl von Kulturen: Götter, Dämonen, Tiere, Alltags- und Kultobjekte, Vasen, Gemmen, Masken, Figurinen, Siegel, Schmuck und so weiter. Dadurch wird die Freud'sche Sammlung zu einer Abbreviatur einer antiken Weltkultur, die es nicht gab. Auch werden die Objekte auf Borden, an Wänden und in Vitrinen nicht kulturgeographisch geordnet. Man hat nicht den Eindruck der Privilegierung irgendeiner Kultur. Doch dies ist weder im Sinne des um 1900 von Franz Boas begründeten Kulturrelativismus zu verstehen noch im Sinne des älteren Evolutionismus mit seinen ethnooder eurozentrischen Ausrichtungen.40 Vielmehr sind die Objekte untereinander kulturübergreifend assoziierbar. Die Sammlung stellt, um ein Wort Aby Warburgs zu benutzen, einen »Denkraum der Besonnenheit«41 dar, einen Raum möglicher Allusionen, Korrespondenzen und Konstellationen, die nicht fixiert sind, sondern den Besuchern, den Patienten und dem Hausherren offenstehen zur Entwicklung unsichtbarer Gefüge von Vorstellungen, Imaginationen und Projektionen, die selbstreflexiv erwogen werden sollen: im Sinne ebenjener Warburg'schen sophrosyne, die der fernsten Botschaften aus der vergangenen, fremden und dunklen Kultur eingedenk ist - oder, mit Freud zu sprechen: die das Gegenwartsbewusstsein mit der Zeitentiefe der ›Prähistorie« erinnernd verbindet.

Tatsächlich besteht hier große Ähnlichkeit zwischen Aby Warburg und Freud, nicht nur hinsichtlich ihrer passionierten Sammlerpraxis und der bedeutenden Rolle, die bei beiden dem individuellen wie kollektiven Gedächtnis und mithin der Traditionsbildung zukommt. Warburgs Mnemosyne-Atlas entspricht funktional der Antikensammlung Freuds. Wie bei Freud weist auch bei Warburg die kulturelle Dynamik keine immanente, vorab gesicherte Entwicklungslogik auf, wohl aber ein normatives

Aby M. Warburg. »Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten«. Ausgewählte Schriften und Würdigungen. Hg. v. Dieter Wuttke. 3. Aufl. Baden-Baden, 1992. 199-304, S. 267.

<sup>40</sup> Zum Kulturrelativismus vgl. Franz Boas. Kultur und Rasse. 2. Aufl. Berlin, u. a. 1922; Ders. Race, Language and Culture. New York, 1940; Ders. (Hg.). General anthropology. With contributions by Ruth Benedict. New York, 1965; Ders. The mind of primitive man: With a foreword by Melville J. Herskovits. New York, 1963. Zum kulturellen Evolutionismus, den Boas gerade zu überwinden sucht, vgl. Lewis H. Morgan. Houses and House-life of the American Aborigines. Chicago, 1965. Vor allem aber ders. Die Urgesellschaft. Untersuchungen über den Fortschritt der Menschheit aus der Wildheit durch die Barbarei zur Zivilisation. Stuttgatt, 1908.

Ziel, das Warburg im Schlusswort des Schifanoja-Aufsatzes mit »der gute Europäer« angibt. Dessen Ethos ist nicht einfach aufgeklärte Vernunft und gesicherte Humanität. Mit der »Entschälung griechischer Humanität«42 platziert Warburg sich in der querelle des anciens et des modernes nicht auf die Seite der anciens, also eines konfliktberuhigten, klassisch versöhnten Antikenbildes, dessen normative Vorbildfunktion unfraglich ist, wie es formelhaft Winckelmann zugeschrieben wurde. Dies entspricht völlig der Freud'schen Antikekonzeption. Selbstverständlich ist auch Warburg durch die Schule Nietzsches (und Erwin Rohdes) gegangen, und die Antike ist ihm auch ekstatisch, rauschhaft, irrational und dämonisch. 43 Die Warburg'sche Antike zeigt das Doppelantlitz des Apollinischen und des Dionysischen. Warburg spricht von der »olympischen« und »dämonischen« Seite der Antike, von der »Doppelherme von Apollo-Dionysos«, oder er ersetzt diese Formel durch die eigene Prägung von ›Sophrosyne versus Ekstases, deren »polare Funktion bei der Prägung von Grenzwerten menschlichen Ausdruckswillen« im epigonalen »Tagesgebrauch« verdeckt würde.44 Gerade wegen dieser Spannungspolarität der Antike haben sich hier Muster kreativer kultureller Normen ins Gedächtnis geschrieben. Zwischen ekstatischen Affektfluten oder gebannten Zwangsidentifikationen in überwältigenden Angstschüben, die sich anankastisch wiederholen, einerseits und affektneutralisierter Abstraktion einer apathischen Vernunft andererseits gibt es bei Warburg einen Mittelraum, der die Schwingungsbreite einer Kultur, einer Epoche, einer Person angibt. In diesem Mittelraum zwischen Magie und Mathematik, zwischen Fetisch und abstraktem Zeichen findet sich ebender Denkraum der Besonnenheire, und das heißt der Raum des Symbolischen. Das Ethos Warburgs wie Freuds (und des ) guten Europäers() zielt nicht auf die niedergerungene Affektivität und die besiegte Naturmacht, sondern darauf, inmitten ihres Widerfahrens zu symbolischen Formen zu finden, welche

diese Energien aufnehmen und zugleich zu ihnen Distanz schaffen. Niemals und nirgends ist ein Sieg über den prähistorischen Bann vollkommen und endgültig. Die anhaltende Macht von Magie und Mythos zwingt dazu, Kultur als Interferenzprozess gegensätzlicher Dynamiken zu verstehen und darin die Figuren einer sowohl pathischen wie distanzierenden Sophrosyne zu sichern. Darum ist Warburg zuletzt ein Tragiker der Geschichte. In diesem Sinn ist er mehr Nietzsche und Freud verwandt als Ernst Cassirer oder Erwin Panofsky: Sophrosyne heißt, in den unvermeidlichen Niederlagen eine Haltung, einen Stil, eine Distanz (also ein Symbol) zu finden.

In diesem Sinn kann man die Sammlung Freuds, wie es Carina und Heinz Weiß getan haben, an die frühe Formulierung von Freud anschließen, mit der er im Brief an Martha Bernays vom 19.10.1885 seine Eindrücke vom Besuch der griechisch-römischen, assyrischen und ägyptischen Abteilungen des Louvre abschließt: »eine Welt wie im Traum«.45 Was soll das heißen? Statt eine historische Ordnung herzustellen, präsentiert die Sammlung Tausende kulturelle Elemente, die eine Art virtuelle Gleichzeitigkeit aller Zeiten herstellen. Kein Objekt wird wie im Museum identifiziert, mit Angaben zu Ort, Zeit oder gar Verwendungskontext beschriftet; insofern sind alle Objekte der Freud'schen Sammlung nichtidentisch.46 Alles ist in gleicher Unmittelbarkeit und Fremdheit

45 Freud 1968 (Anm. 28), S. 178 (Brief v. Sigmund Freud an Martha Bernays vom 19.10.1885). Freud berichtet hier über seine Eindrücke von den griechisch-römischen, assyrischen und ägyptischen Sammlungen des Louvre. Vgl. Carina Weiß u. Heinz Weiß. "Eine Welt wie im Traum — Sigmund Freud als Sammler antiker Kunstgegenstände«. *Jahrbuch der Psychoanalyse* 16 (1984): 189-217. Dies. "Ein Blick in die Antikensammlung Sigmund Freuds«. *Antike Welt* 16 (1985): 43-52.

<sup>42</sup> Aby M. Warburg. »Italienische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoja zu Ferrara«. Ausgewählte Schriften und Würdigungen. Hg. v. Dieter Wuttke. 3. Aufl. Baden-Baden, 1992. 173-198, S. 185.

<sup>43</sup> Vgl. Warburg 1992 (Anm. 41), S. 201-204.

<sup>44</sup> Ebd., S. 202, 231, vgl. auch 125-127; Ders. »Der Eintritt des antikisierenden Idealstils in die Malerei der Frührenaissance«. Die Erneuerung der heidnischen Antike. Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geschichte der europäischen Renaissance. Gesammelte Schriften I. Hg. v. d. Bibliothek Warburg. Unter Mitarbeit v. Fritz Rougemont hg. von Gertrud Bing. Leipzig, Berlin, 1932. 174-176, S. 176; Ders. Einleitung in den Mnemosyne-Atlas. Mnemosyne. Begleitmaterialien der Ausstellung des Mnemosyne-Atlas Aby Warburgs. Hg. v. Matianne Koos u. a. Wien, 1993/Hamburg, 1994, o. S.

<sup>46</sup> Dies schließt nicht aus, dass Freud zwischenzeitlich durchaus Versuche unternommen hat, seine Sammlung zu katalogisieren, vor allem in Kooperation mit Ludwig Pollack. Ein solcher Sammlungskatalog, wenn er denn je entstanden sein sollte, hat sich m. W. nicht erhalten. Vgl. Carina Weiß u. Heinz Weiß. »Dem Beispiel jener Forscher folgend... Zur Bedeutung der Archäologie im Leben Freuds«. Luzifer-Amor (1989): 45-71, S. 59 f. Entscheidend ist, dass die Aufstellung der Sammlung – ausschließlich im Arbeitsbereich der Wohnung! – keinerlei musealen, historischen oder kulturgeographischen Prinzipien folgte und gerade deswegen zu einem subjektiven Ausdruck seiner Persönlichkeit wurde. Dies im Einzelnen zu verfolgen ist allerdings schwierig, weil die über Jahrzehnte entstandene Sammlung stets im Fluss war, Objekte wieder verkauft oder verschenkt wurden und die Aufstellung immer auch wieder in Teilen umgeschichtet wurde. Vgl. Lydia Marinelli »Meine ... alten und dreckigen Götter. Aus Sigmund Freuds Sammlung. « Meine ... alten und dreckigen Götter. Aus Sigmund Freuds Sammlung. Hg. v. Lydia Marinelli, Wien u. Frankfurt a. M., 1998. 8-19, S. 12 u. John

gegenwärtig. Es sind Fragmente der archaischen Erbschaft, die enträtselt werden müssen wie Hieroglyphen, doch nicht im Sinne ihrer historischen Wahrheit (die sie auch haben), sondern der freien Assoziation und Erinnerung. Innerhalb dieser modernen Wiener Wohnung sind die Vitrinen und Borde › Krypten des Gedächtnisses. Mit ihnen konfrontiert erschließen sich die Verbindungen und Bindungen der archaischen Erbschaft, also der Traumzeits. Ihrer reflektorisch innezuwerden ist die Chance im therapeutischen Prozess. Die Objekte sollen nicht aufgeklärt werden als archäologische Monumente, genauso wenig wie die bei Freud vorkommenden antiken Texte als Dokumente einer Realgeschichte verstanden werden sollen. Es wäre völlig verfehlt, die mangelnde historische Ordnung, das Offene und Assoziative, ja Willkürliche der Sammlung zu kritisieren; wie es auch unsinnig ist, die fehlende Historizität und falsche Universalisierung des an Sophokles entwickelten Ödipus-Komplexes philologisch-historisch zu bemängeln.<sup>47</sup> Die Sammlung als Imaginationsraum ist vielmehr ein »magischer Kanal« (Marshall McLuhan), durch den der Betrachter (Patient, Besucher) disponiert wird, seine eigenen Erinnerungsfiguren unsichtbar neben die Figuren der Sammlung zu platzieren.

Das eindrucksvollste Zeugnis dafür, dass Patienten tatsächlich – und durchaus im Sinne Freuds – auf seine Sammlungsobjekte reagierten, ist das Erinnerungsbuch von Hilda Doolittle. Davon abgesehen, dass Doolittle sich ohnehin sehr oft in mythologischen Assoziationen bewegt, reagiert sie immer wieder auf einzelne Sammlungsstücke, die sie zu sich in Beziehung setzt und über die sie assoziiert und mit Freud spricht. Dabei stehen beide – vom Sessel beziehungsweise der Couch – gelegentlich sogar auf und nehmen eine Antike in die Hand. Die Antiken werden zu Brückenfiguren der psychotherapeutischen Kommunikation, zu einer Art drittem Ort, an welchem sich Phantasien verkörpern können. An einer für viele Stellen in ihrem Buch repräsentativen Reflexion führt Hilda Doolittle aus:

Verästelungen des Denkens und der Phantasie wurden jedoch nicht abgeschnitten, wurden nicht einmal zurechtgestutzt. Meine Phantasie wanderte nach Belieben umher; meine Träume waren aufschlußreich, und vielen von ihnen zogen klassische oder biblische Symbole heran. Gedanken waren Dinge, zu sammeln, zu sichten, zu analysieren, auf-

Forrester. »Freudsches Sammeln«. »Meine ... alten und dreckigen Götter«. Aus Sigmund Freuds Sammlung. Hg. v. Lydia Marinelli. Wien u. Frankfurt a. M., 1998. 21-35.

zuheben oder aufzulösen. Bruchstückhafte Einfälle, ohne sichtbaren Zusammenhang, erwiesen sich oft als Teile einer besonderen Schicht oder Lagerung des Denkens und der Erinnerung und daher als zusammengehörig; sie wurden manchmal kunstreich zusammengesetzt, wie die erlesenen griechischen Tränenkrüge und irisierenden Glasschalen und Vasen, die mir aus dem Halbdunkel der Vitrinenfächer entgegenschimmerten, wenn ich mich ausstreckte und geradeaus sah, gestützt auf die Couch in dem Zimmer von Wien IX., Berggasse 19. Die Toten waren lebendig, sofern sie im Gedächtnis lebten oder erinnert wurden im Traum.<sup>48</sup>

Sehr schön beschreibt Doolittle hier, wie die tätige Phantasie sich an den Bruchstücken« der Sammlung, der Erinnerungen, der Wahrnehmungen entlangarbeitet, so dass das »archäologische Kabinett«,49 wie der Wolfsmann sich ausdrückte, zu einem Analogon des Traums, zu einer Traumlandschaft wird, in der Freud und Doolittle sich bewegen, um symbolische Verkörperungen des Unbewussten aufzufinden, im wahrsten Sinn zugänglich« zu machen und zu symbolisieren. Das ist der ganze Zweck einer analytischen Kur.

Patienten und Besucher können also in Freuds Sammlungsräumen entdecken, wie sehr ihre Erinnerungs- und Phantasiefiguren den magischen, dämonischen, hybriden, göttlichen Figuren auf den Borden und in den Vitrinen ähneln. Es geht also um Selbsterfahrung im Medium des scheinbar Archaischen, Fremden, Abgelebten, Vergessenen, Kryptisierten. Die antiken Objekte haben die Funktion, dem Subjekt Anschlüsse an seine eigene Vorgeschichte zu ermöglichen. 50 Das ist die Bedingung

0.000

Bisson.

li secon

<sup>47</sup> Vgl. die Kritik von Jean Bollack. Sophokles, König Ödipus. Frankfurt a. M., 1994.

<sup>48</sup> Doolittle 1975 (Anm. 26), S. 45. Zu Doolittle und ihrer Beziehung zur Freud'schen Sammlung vgl. besonders Burke 2006 (Anm. 26), S. 302-341.

<sup>49</sup> Muriel Gardener (Hg.). Der Wolfsmann vom Wolfsmann. Sigmund Freuds berühmtester Fall. Erinnerungen, Berichte, Diagnosen. Frankfurt a. M., 1982, S. 174.

<sup>»</sup>Das Kind ist verschwunden und doch nicht tot. Dieser Kontakt mit dem Professor (= Freud) verstärkt oder projiziert diesen Traum von einer Prinzessin, dem Fluß, dem Kind. Der Fluß ist ein ägyptischer Fluß, der Nil. Die Prinzessin ist eine ägyptische Dame. Ägypten ist hier [...] als Wirklichkeit, Schlußfolgerung oder Anspielung gegenwärtig, sowohl in dem altmodischen Druck oder Stich des Tempels von Karnak, der über mir an der Wand hängt, als auch in den verschwommenen Umrissen der eiförmigen Ra-, Nut- und Ka-Figuren auf dem Tisch des Professors im anderen Zimmer.« Doolittle 1975 (Anm. 26), S. 66 f. »Wollte er herausfinden wie ich auf bestimmte Ideen reagieren würde, die in den kleinen Statuen verkörpert waren, oder wie tief ich die lebendige Idee fühlte, die ihnen immer noch innewohnte, mochten auch Jahrhunderte oder Äonen über sie hinweggegangen sein?« Ebd. S. 93. Weitere Verknüpfungen des therapeutischen

seiner Heilung. Umgekehrt aber werden die alten Kulturen transformiert durch das, was man den pygmaliontischen Effekt der Erinnerung nennen könnte. So wie die Gradiva-Erzählung durch den phantasmatischen Animationsmechanismus Pygmalions organisiert wird, so wiederbelebt die Erinnerung das Vergangene und Archaische – animiert durch die Sammlung. Dies kommt dem nahe, was Freud über die dämonische Natur der beiden Grundtriebe Eros und Thanatos ausführt: eine in der Wiederholung unheimliche Präsenz des unvordenklich Vergangenen im Es, in welchem Eigenes und Fremdes, Nahes und Fernes oszillieren.

Wir ahnen, dass diesem Gedanken der wechselseitigen Transformation zwei wahrlich nicht geheure Konzepte zugrunde liegen, an denen Freud trotz der ihm bekannten Einwände immer festhielt: die wechselseitige Konversion von Ontogenese und Phylogenese; sowie eine Art Psycho-Lamarckismus, der es ihm plausibel erscheinen ließ, dass endemische Wiederholungen kultureller Muster in the long run als »archaische Erbschaft«<sup>52</sup>

Prozesses mit den Antiken Freuds ebd. S. 70, 72, 78, 79, 81-83, 92 u. 94-96 = Freuds Athene-Figur, 103, 112 f., 123, 136-137, 163 f., 185, 187 u. 189-90 u. ö. Gewiss gehört auch die zentrale Phantasie der »Schrift-an-der-Wand« in dieses assoziative Feld. Zu Freud selbst und seiner Sammlung: »Aber niemand hatte mir erzählt, dass dieses Zimmer ringsum voller Schätze steht. Ich wollte den Alten Mann des Meeres begrüßen, doch niemand hatte mir von den Schätzen erzählt, die er aus der Meerestiefe geborgen hatte. [...] Er ist hier zu Hause. Er ist mit diesen Schätzen verwachsen. Ich bin von weither gekommen. Ich habe nichts mitgebracht.« Ebd. S. 119. »Sigmund Freud gleicht einem Museumsdirektor, umgeben von seiner kostbaren Sammlung griechischer, ägyptischer und chinesischer Schätze...« Ebd. S. 134. Auch Freuds Chow-Chow namens Jofi, der stets bei den Sitzungen anwesend ist (wie auch die unvermeidliche Zigarre), spielt in der Therapie eine Rolle, ebd. S. 120 f. u. ö.

- 51 Vgl. den Beitrag von Andreas Mayer in diesem Band. Marinelli hat zuerst den phantasmatischen Animationseffekt in der *Gradiva*-Novelle mit dem Pygmalion-Mythos in Verbindung gebracht. Marinelli 1998 (Anm. 44), S. 14 f.
- 52 Von »archaischer Erbschaft« oder »Prähistorie« spricht Freud seit seiner Selbstanalyse in den 1890er Jahren bis zur Moses-Schrift, vgl. beispielsweise 1899: Freud 1986 (Anm. 18), S. 374 (Brief vom 30.1.1899). Oder 1938: Sigmund Freud. »Der Mann Moses und die montheistische Religion«. SA IX. 455-581, S. 545-549 (und die Hinweise in der editorischen Anmerkung 548 f.), S. 576-579. Oder Sigmund Freud. »Massenpsychologie und Ich-Analyse«. SA IX. 61-134, S. 118 f.; Ders. »Die Zukunft einer Illusion«. SA IX. 135-189, S. 155, 161 u. 177; Ders. »Das Unheimliche«. SA IV. 241-274, S. 263-266 u. 270; Ders. »Die Frage der Laienanalyse«. SA. Erg.-Bd. 271-349, S. 302 f. u. 305. Ders. »Die endliche und die unendliche Analyse«. SA. Erg.-Bd. 351-406, S. 380. Vor allem ist die Schrift Totem und Tabu insgesamt der Frage nach der »archaischen Erbschaft« der menschlichen Kultur gewidmet, selbst wenn der Begriff als solcher dort noch nicht zu Tage tritt.

auch einen genetischen Niederschlag finden. Dies muss nicht richtig sein, weil es weniger als wissenschaftliche Aussage über Geschichte zu verstehen als vielmehr der performativen Kraft von Erinnerungsereignissen und Phantasien geschuldet ist, wie sie in der *talking cure* erfahren wird. So heißt es 1926 in der *Frage der Laienanalyse*,

daß diese [nämlich die kindliche, H.B.] Phantasie dieselben Produktionen geschaffen hat wie die Phantasietätigkeit der primitiven Menschheit, von der Mythen und Märchen der Niederschlag sind« und »daß im Seelenleben des Kindes noch heute dieselben archaischen Momente nachweisbar sind, die einst in den Urzeiten der menschlichen Kultur allgemein geherrscht haben. Das Kind würde in seiner seelischen Entwicklung die Stammesgeschichte in abkürzender Weise wiederholen. 53

Für die Sammlung Freuds heißt dies, dass die Patienten in ihr einer phantastischen Welt gegenüberstehen, die jener entspricht, die noch unerinnert in ihnen verkapselt ist und worin sie sich selbst begegnen werden. Darum gehören die Phantasien der Patienten zur Sammlung hinzu. Die Phantasien sind assoziierte und supplementierte Antike. In anderen Worten: Die Antike Freuds ist eine Phantasie der Antike, ein antike Phantasie. 54

#### III. Die dualistische Triebtheorie

Eine andere Form von transformierender Wechselwirkung (Allelopoiese) von Antike und Psychoanalyse finden wir, wenn wir die letzte Triebtheorie betrachten, also die dualistische Grundauffassunge von Eros und Thanatos. Die neue Triebtheorie in den Schriften *Das Unheimliche* (1919, mit der Entdeckung des Wiederholungszwangs), *Jenseits des Lustprinzips* (1920)

- 53 Sigmund Freud. »Die Frage der Laienanalyse«. SA. Erg.-Bd. 271-349, S. 302 f.
- 54 Ich übergehe hier die lebensgeschichtlichen Funktionen der Sammlung für Freud selbst ebenso wie ihren fetischistischen und magischen Charakter, ihre Bedeutung als Souvenir, Talisman, Abwehrzauber und inneres Ausland bzw. Ich-Festung. Und natürlich gibt es auch einen Zusammenhang mit dem Besitzstreben, dem Suchtverhalten und dem Fernhalten des Todes. Zu den biographischen Funktionen vgl. Suzanne Cassirer-Bernfeld. »Freud and Archeology«. American Imago (1951): 107-128; Carina Weiß u. Heinz Weiß (Anm. 45); Burke 2006 (Anm. 26), S. 198-276; Richard H. Armstrong. A Compulsion for Antiquity. Freud and the Ancient World. Ithaka u. London, 2005, S. 9-126; Michael Molnar. »Die Abenteuerlust des Sammlers«. »Meine ... alten und dreckigen Götter«. Aus Sigmund Freuds Sammlung. Hg. v. Lydia Marinelli. Frankfurt a. M., 2006. 36-45.

und *Das Ich und das Es* (1923) ist bereits ausformuliert, als Freud an Lou Andreas-Salomé schreibt:

Eine Kruste von Unempfindlichkeit umzieht mich langsam, was ich klaglos konstatiere. Es ist auch ein natürlicher Ablauf, eine Art des Beginns, anorganisch zu werden. [...] Es muß wohl mit einer entscheidenden Wendung in der Relation der beiden von mir supponierten Triebe zusammenhängen.55

Die Selbstbeobachtung des Alterungsprozesses erklärt Freud sich mit dem Todestrieb, als Rückkehr zum Anorganischen, die mit einer langsam fühlbaren Verkrustung und Petrifizierung beginnt. Er schreibt an Max Eitingon, dessen Mutter soeben gestorben ist: »Ich habe selbst noch meine Mutter, und sie sperrt mir den Weg zur ersehnten Ruhe, zum ewigen Nichts; ich könnte es mir gewissermaßen nicht verzeihen, dass ich vor ihr sterben sollte.«56 Erlebte Krankheits- und Todeserfahrungen treten hinzu: seit 1923 kämpft Freud mit dem Krebs; 1920 war sein »Sonntagskind«, die Tochter Sophie, 27-jährig verstorben; ihr Sohn Heinele, den Freud vielleicht so innig wie keinen zweiten Menschen geliebt hatte, starb vierjährig 1923; Karl Abraham starb kurz darauf im Jahr 1925. Der Erste Weltkrieg hatte die Macht des Willens zum Todes überdeutlich fühlbar gemacht. Es ist viel Tod um Freud in dieser Zeit. All dies ist wichtig genug: Freud hatte aus Beobachtungen des Krieges,57 in therapeutischen Erfahrungen mit Sadismus, Masochismus, Aggression, besonders aber mit dem Wiederholungszwang und den Widerständen, die sich »mit allen Mitteln gegen die Genesung«58 wehren, die Überzeugung gewonnen, dass allen diesen destruktiven Dynamiken eine fundamentale Triebstruktur zugrunde liegt, die er fortan den »ursprünglichen Todestrieb«59 nennt, von dem alle partiellen Aggressions- und Destruktionstriebe abgeleiter sind.

Dieser Todestrieb steht mit dem Eros in einem dynamischen Polaritätsverhältnis, ja, man kann sagen, dass sämtliche Triebregungen aus spezifischen Verteilungen, Vermengungen, Vermischungen, Legierungen oder Entmischungen der beiden Elementartriebe hervorgehen. Eros ist das terminologische Signal dafür, dass die ältere, gleichsam monistische Libidotheorie, 60 man kann nicht sagen: abgelöst, sondern fundiert und polarisiert wird. Der Eros strebt dahin, »das Vorhandene zu immer größeren Einheiten zusammenzufassen«,61 während der Todestrieb im Gegenzug diese organischen Einheiten wieder aufzulösen, gleichsam zu atomisieren strebt, um darin den ältesten Zustand überhaupt—vor allem Leben—wiederherzustellen: das Anorganische. Dieses wird, aufs Individuum bezogen, auch als »psychische Entropie«62 bezeichnet. In diesem Wieder-Holen«, das, da triebhaft, ein Wiederholungszwang ist, macht Freud einen ursprünglichen Konservatismus des Triebgeschehens (»die konservative Natur der Triebe«63), ja seinen »dämonischen Charakter«64 aus.

Hatte Freud den Ödipus-Komplex im Zusammenspiel der Sophokleischen Tragödie mit Befunden an Klienten des modernen Wiens gewonnen und damit eine Art Strukturkonstanz zwischen einer antiken Hochkultur und der Moderne hergestellt, so universalisierte er diese Strukturkonstanz in Totem und Tabu noch dadurch, dass er das ödipale Drama in der stammesgeschichtlichen Zeittiefe ausmacht. Auch hier, wie dann ebenso in der Moses-Schrift, denkt er sich die fundierende Strukturdynamik nicht durch ein singuläres Achsenereignis - den Vatermord fixiert, sondern in der longue durée ewiger Wiederholung langsam in die parchaische Erbschafts eingeschrieben: Im steten Rhythmus von Verdrängen, Vergessen und Wiederholen wird das Ursprungsereignis gewissermaßen erst erzeugt und sinkt über rätselhafte Mechanismen ins kulturelle Erbgut ein. Diese phantastische Annahme sollte die Herauslösung einer binnenverfriedlichten, freilich auf Schuldmechanismen beruhenden Kultur aus den Urhorden erklären, die unter der tyrannischen Willkür von mythischen Urvätern standen. Die Universalisierung der ödipalen Triebdynamik und ihrer Bewältigung, indem nach dem Mord am Urvater das <sup>55</sup> Freud 1968 (Anm. 28), S. 375 (Brief v. Sigmund Freud an Lou Andreas-Salomé vom 10.5.1925).

<sup>56</sup> Ebd. S. 409 (Brief v. Sigmund Freud an Lou Andreas-Salomé vom 1.12.1929).

<sup>57</sup> Vgl. Sigmund Freud. »Warum Krieg?«. SA IX. 271-286; Ders. »Zeitgemäßes über Krieg und Tod«. SA IX. 33-60.

<sup>58</sup> Sigmund Freud. »Die endliche und die unendliche Analyse«. SA. Erg.-Bd. 351-392, S. 382.

<sup>59</sup> Ebd. auch die Formeln: »Das Ziel alles Lebens ist der Tod, und zurückgreifend: Das Leblose war früher als das Lebende.« Sigmund Freud. »Jenseits des Lustprinzips«. SA III. 213-272, S. 248. Vgl. ferner die fast immer gleichlautende Definition der beiden Grundtriebe, etwa in Sigmund Freud. »Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse«. SA I. 448-608, S. 540.

<sup>60</sup> In der früheren Theorie ist die Libido das alle Triebe fundierende; und der für Freud so charakteristische Dualismus zeigt sich hier in der primären Aufspaltung der Libido in Ich-Triebe und Objekt-Triebe.

<sup>61</sup> Sigmund Freud. »Die endliche und die unendliche Analyse«. SA. Erg.-Bd. 351-406, S. 386.

<sup>62</sup> Ebd. S. 382.

<sup>63</sup> Z. B. Sigmund Freud. »Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse«. SA I. 448-608, S. 539 f.

<sup>64</sup> Ebd.

Sozialverhalten der nachlebenden Gemeinschaft normativ verregelt wird, gibt die Eckdaten für die Kulturentstehungstheorie Freuds her. Dies war der Kernpunkt der Schriften *Totem und Tabu* (1913) und *Das Unbehagen in der Kultur* (1930). Dies scheint die größtmögliche Verallgemeinerung des psychischen Dramas zu sein. Die Transformation der Antike besteht hier in Folgendem: Der Sophokleische Ödipus wird zu einer mythischmetaphorischen Abbreviatur, zu einer Art dramatischen Allegorie für Konflikte und Lösungen, die jedes Individuum und jedes Kollektiv seit dem stammesgeschichtlichen *take off* der Kultur immer wieder zu bewältigen hat.

Diese mythische Universalität – Mythos« hier verstanden als dramaturgische Figuration einer abstrakten psychodynamischen Struktur (Psycho-Mythologie«) – wird nun in der neuen dualistischen Triebtheorie« bei weitem überboten. Der Eros bezeichnet, was in der Biologie seit Jahrhunderten gesucht wird: die res vivens, 65 jene vitale Grundkraft, welche den biotischen Kosmos konstituiert – im Gegenspiel zu jener Kraft, die alles, was lebt, final in den Tod hineintreibt. Wir haben es mit einer Theorie zu tun, die alles Bildende und alles Zerstörende der menschlichen Psyche fundiert in einem dynamischen Strukturgesetz, das auch das prähumane Leben, ebendie ζοιε (zoië, lat. vita), überhaupt umfasst: diese ζοιε meint alles, was im Unterschied zum Toten überhaupt nur lebt. 66 Dabei ist es die ψυχή, die nach Platon das Leben bringt (Phaidon, 105d<sup>67</sup>).

65 Tobias Cheung. Res vivens. Agentenmodelle organischer Ordnung 1600-1800. Freiburg i. Brsg., 2008.

Die Elementarität und Unwiderstehlichkeit des Triebgegensatzes, dem wir nicht als Menschen, sondern als bloße Lebewesen unterliegen, ist der Grund dafür, warum Freud vom »dämonischen Charakter«68 von Eros und Thanatos spricht. In diesem Dämonischen ist nicht nur eine Referenz auf Goethe enthalten, sondern auch auf die antike Auffassung des Eros als Daimon.

Dies soll hier weder näher ausgeführt noch bewertet werden. Im Sinne meines Titels »Die Antike ›nach‹ Freud« kommt es darauf an, dass Freud den neuen Triebdualismus, den er nach jahrzehntelanger, spekulativer Bemühung um die archaische Erbschafts der Menschheit gefunden zu haben glaubt, nachträglich absichert durch Referenzen auf Platon (hinsichtlich des Eros) und auf Empedokles (hinsichtlich von φιλία (philia) und Νείχος (neikos), in denen er Eros und Thanatos wiedererkennt). Dies geschieht vor allem in dem Aufsatz Die endliche und die unendliche Analyse von 1937, ansatzweise schon in der Neuen Folge der Vorlesungen von 1933, wo er den Gegensatz zwischen »Lieben und Hassen« benennt, »der vielleicht mit jener anderen Polarität von Anziehung und Abstoßung zusammenfällt, welche die Physik für die anorganische Welt annimmt«.69 Dies kann ein kryptischer Bezug auf Empedokles sein, dessen Formel von »Liebe« und »Streit« tatsächlich auch auf den physikalischen Kosmos bezogen ist. 70 In der Dualität von attractio und repulsio bestimmte die Empedokleische Formel die Diskussion um eine dynamische Materie-Konstitution seit der Antike und in der Neuzeit namentlich bei Newton. Rugjer Josip Bošković (1711-87), Kant und Schelling.71 Freud nun, als er die Lehre des Empedokles mit seiner eigenen vergleichend abwägt, hebt hervor, dass anders als er selbst, der nur den biotischen Kosmos umgreifen wolle, Empedokles den gesamten, also auch physikalischen Kosmos aus dem Zusammenspiel von Νείχος und φιλία hervorgehen lasse. Doch bemerkt er, das dies umso weniger einen Unterschied ausmache, als bei Empedokles der Kosmos beseelt gedacht sei - so dass die Differenz zu seiner

versus Tod die Unsterblichkeit der Seele ab, weil diese nichts von ihrem Gegenteil annimmt, während Freud den kontradiktorischen Gegensatz in eine dynamische Polarität transformiert, weswegen beide immer miteinander interagieren und legiert sind. Darum kann es die Unsterblichkeit nicht geben.

<sup>66</sup> Nicht zufällig erweist sich, dass in der Gradiva-Novelle das wiedergängerische Phantom, das dem Reliefbild, dem »toten Steinbild« halluzinatorisch – als ›Rediviva« – erwächst, im bürgerlichen Leben Zoë Bertgang heißt. ›Bertgang« ist »mit Gradiva gleichbedeutend«: »die im Schreiten Glänzende« – und zugleich inkarniert für den jungen Archäologen Hanold die junge Frau ›das Leben« – eben ζοιε. Sigmund Freud. Der Wahn und die Träume in W. Jensens ›Gradiva« mit dem Text der Erzählung von Wilhelm Jensen. Frankfurt a. M., 1986, S. 79 u. 82. Wie wenig heute die antiken Begriffe von Bios und Zoë noch als unvordenkliche Natur zu denken sind, sondern prospektiv in das Regime der technischen Reproduzierbarkeit zu fallen scheinen, wird sehr kompetent in dem Sammelband erläutert von Martin G. Weiß (Hg.). Bios und Zoë. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit. Frankfurt a. M., 2009.

<sup>67</sup> Über die das Leben mit sich bringende Seele heißt es: »Die Seele also, wessen sie sich bemächtigt, zu dem kommt sie immer Leben mitbringend? – Das tut sie freilich. – Ist nun wohl etwas dem Leben entgegengesetzt oder nichts? – Es ist. – Und was? – Der Tod. – Also wird wohl die Seele das Gegenteil dessen, was sie immer mitbringt, nie annehmen, wie wir aus dem vorigen festgesetzt haben.« Platon. Phaidon 105d. Platon nun leitet aus dieser Entgegensetzung von Seele/Leben

<sup>68</sup> Sigmund Freud. »Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse«. SA I. 448-608, S. 539.

<sup>69</sup> Ebd, S. 536.

<sup>70</sup> Vgl. Empedokles. Diels/Kranz 31 B 16, B 17, B 20, B 22, B 26, B 30, B 53/54.

<sup>71</sup> Vgl. Gernot Böhme u. Hartmut Böhme. Feuer Wasser Erde Luft. Eine Kulturgeschichte der Elemente. München, 1996, S. 91-142.

triebpsychologisch angesetzten biokosmologischen Spekulation großenteils »ihre Bedeutung« $^{72}$  verliere.

Aufschlussreich ist, dass Freud sich der Originalität seiner Eros/Thanatos-Formel nicht sicher ist und erwägt, »ob meine angebliche Neuschöpfung nicht eine Leistung der Kryptomnesie war«,73 also eine unbewusste Erinnerung. Man weiß nicht, warum er Wilhelm Capelles deutsche Ausgabe der Vorsokratiker studierte, die 1935 erschienen war. Entscheidend ist, dass er hier die Bestätigung seiner neuen, dualistischen Triebdynamik fand, in der die Empedokleische Dynamik »wieder auftaucht« - nach zweieinhalb Jahrtausenden »in manchen Zügen verändert«.74 Eine solche Wiederholung auch in der intellektuellen Geschichte ist für Freud ein Zeichen einer Gedächtnisgeschichte, die über alle denkbaren textuellen Vermittlungen hinweg ihren tieferen Grund darin hat, dass sich in der Denkgeschichte unbewusste Wiederholungsfiguren (Krytomnesien) finden. Diese aber haben ihr Fundament in der mal manifesten, mal latenten Grundstruktur des biotischen Universums selbst. Dieses nennt Freud das »Biopsychische«.75 Man sollte also hinsichtlich der Geschichte von Νείχος und φιλία, von Attraktion und Repulsion eine zu Jan Assmanns Moses-Buch parallel gebaute Gedächtnisgeschichte dieser Formel schreiben: Man würde sehen, dass der »Mosaischen Unterscheidung«<sup>76</sup> die Empedokleische Unterscheidung gleichrangig zur Seite tritt: Beide zusammen erst formieren das späte Denken Freuds. Freud vollzieht dabei die naturphilosophische Achsendrehung mit, die zwischen der Parmenideischen Ontologie des einen, unbeweglichen Seins und der Empedokleischen Dynamik des unendlichen Werdens in seiner Doppelung von Gestaltung und Entstaltung, Bildung und Zerstörung besteht. Freuds später und gültiger Triebdualismus steht eindeutig auf Seiten des unendlichen Werdens. Wer immer auch für die Abkehr Freuds von Griechenland argumentiert, muss die Freud'sche Triebtheorie beiseiteräumen, die unübersehbar eine Transformation der griechischen Antike ist. Es ist bedeutsam, dass diese starke Anknüpfung der späten Triebtheorie Freuds an einen griechischen Denker im Jahre 1937 erfolgt - zeitlich parallel zu seiner Moses-Schrift. Dies ist für deren Einschätzung, wie wir weiter unten sehen werden, fundamental,

Wir überspringen hier, dass Freud noch weitere Momente der Empedokleischen Lehre gleichsam kryptomnetisch aufnimmt und in seine Theorie einbaut. Dies ist zum Ersten die Elementenlehre, die bei ihm durchaus eine Rolle spielt: in der Prometheus-Schrift als die Psychoanalyse des Feuers;<sup>77</sup> in den vielen Passagen über das aquatische Element – vom ozeanischen Gefühle<sup>78</sup> bis zur urethral-genitalen Sexualität –, über die chthonischen Gründe der Göttinnen und des Weiblichen – den dark continent<sup>79</sup> – bis zu den Lichtmetaphoriken, die überall erscheinen, wo es um den Prozess der Kultur in Absetzung zum archaischen Ursprung in der Gewalt geht. In Freuds Jahrhundert hat nur Gaston Bachelard eine (nicht zu Ende geführte) Typologie der Seelenformen, der Gefühls-, ja selbst der Traumtypen im Schema der Elemente zu entwickeln gewagt, eine Fundamentalphänomenologie der vier Elemente auf psychoanalytischer Grundlage.<sup>80</sup> Zum Zweiten aber erkennt man bei Empedokles auf

77 Vgl. Sigmund Freud. »Zur Gewinnung des Feuers«. SA IX. 445-454. Vgl. ferner Sigmund Freud. »Das Unbehagen in der Kultur«. SA IX. 191-270, S. 220 f. (Verbindung von Feuerzähmung und Urerhralerotik) u. S. 535.

78 Zur Wassermetaphorik vgl. schon Walter Schönau. Sigmund Freuds Prosa. Literarische Elemente seines Stils. Stuttgart, 1968, S. 155. Vgl. den Fall Dora: Sigmund Freud. »Bruchstück einer Hysterie-Analyse«. SA VI. 83-186, S. 136-49. – Auf das »Ozeanische ... als Quelle der religiösen Energie« hatte der Schriftsteller Romain Rolland Freud brieflich aufmerksam gemacht; Freud eröffnet damit Das Unbehagen in der Kultur (1930), gesteht eine gewisse Fremdheit diesem Gefühl gegenüber, charakterisiert es indessen treffend als »ein Gefühl der unauflösbaren Verbundenheit, der Zusammengehörigkeit mit dem Ganzen der Außenwelt.« Freud führt dieses »allumfassende Gefühl«, dieses »Eins-Sein mit dem All« auf primärnarzisstische Empfindungszustände des Säuglings zurück. Er hat damit aber zugleich die Struktur der mächtigen Tradition der Kosmoästhetik beschrieben, die in vielen Philosophien - etwa auch der des Empedokles - und Religionen - bspw. dem unten besprochenen Kosmotheismus - die energetische Grundlage schafft. Sigmund Freud. »Das Unbehagen in der Kultur«. SA IX. 191-270, S. 198, 200 u. 204. Ins Ozeanische einzutauchen, sei es in Form des religiösen Erlebens, der philosophischen oder mystischen Entgrenzung, der ästhetischen Kommunion oder der psychischen Regression, ist stets eine »Wiederherstellung des uneingeschränkten Narzißmus«. Sigmund Freud. »Das Unbehagen in der Kultur«. GW XIV. 419-506, S. 422.

79 Sigmund Freud. »Die Frage der Laienanalyse«. SA. Erg.-Bd. 271-349, S. 303; hier bezeichnet Freud das Geschlechtsleben des Weibes als »dark continent«, was er mit anderen Worten immer wiederholt. Vgl. dazu die zusammenfassende Darstellung von Peter Gay. »Die Frau, der dunkle Kontinent«. Gay 2006 (Anm. 25), S. 562-587.

80 Vgl. Gaston Bachelard. *Psychoanalyse des Feuers*. Übs. v. Simon Werle. München u. Wien 1985; Ders. *L'Eau et les Rêves*. Paris, 1942; Ders. *La Terre et les Réveries de la Volonté* 1; Ders. *La Terre et les Réveries du Repos* 2. Paris 1947/48.

<sup>72</sup> Sigmund Freud. »Die endliche und die unendliche Analyse«. SA. Erg.-Bd. 351-406, S. 385.

<sup>73</sup> Ebd. S. 384.

<sup>74</sup> Ebd. S. 386.

<sup>75</sup> Ebd.

<sup>76</sup> Assmann 1998 (Anm. 17), S. 17-23.

der Basis seines polaren Dynamismus den medizinischen Strang, der deutlich eine biopsychische, leibliche und sprachtherapeutische Ausrichtung zeigt. Und drittens findet die auffällige Häufigkeit, mit der Freud hinsichtlich der steten Beteiligung beider Triebe, Thanatos und Eros, von Mischung und Entmischung, Verteilung und Legierung spricht, ihren Anhalt in der antiken Theorie der Mischung (Κρασισ, (Μείξις) und der Synthesis (σύνθεσις), die gesunde und maligne Charaktere aufweist, in der Form der Eukrasie oder Dyskrasie. Dieser Ansatz hat in der Medizin eine sehr lange, bis ins 19. Jahrhundert reichende Tradition.

#### IV. Die Antike >nach der Moses-Schrift

Nach der Forschungslage – Marthe Robert, Ilse Grubrich-Simitis, Emanuel Rice, Jakob Hessing, Yosef Hayim Yerushalmi, Jacques Derrida, Jan Assmann, Richard J. Bernstein, Jacques Le Rider – besteht Einigkeit über die vertrackte Entstehungsgeschichte und die erstaunliche kompositorische Unorganisiertheit der Komposition der *Moses*-Schrift. <sup>82</sup> Dies ist keinesfalls, wie Freud selbst gelegentlich andeutet, auf sein Alter zurückzuführen, da zeitgleiche Schriften wie *Die endliche und die unendliche Analyse* (1937) oder auch der *Abrif der Psychoanalyse* (1938) Freud auf der Höhe seiner schriftstellerischen Fähigkeiten zeigen. Es ist oft gezeigt worden, dass die lebenslange, wenn auch in den publizierten Schriften nicht immer erkennbare Auseinandersetzung mit der eigenen jüdischen Identität – jenseits des Glaubens an den jüdischen Gott – in den 1930er Jah-

81 Vgl. Böhme u. Böhme 1996 (Anm. 71), S. 93-100 u. S. 111-120 (hinsichtlich der Mischungstheorie bei Aristoteles).

ren mit der Bedrohung durch die Nazis radikalisiert wurde. In dieser Lage standen für Freud nicht nur die jüdische Identität, sondern zugleich die Grundlagen der Kultur in Frage. Auf diese tiefe Irritation und Verstörung versucht die Moses-Schrift eine Antwort zu geben. In diesem Sinn hat Grubrich-Simitis die Moses-Schrift als ein radikal autobiographisches Zeugnis plausibel gemacht, auch wenn, wie die Literaturwissenschaft oft genug gezeigt hat, biographische Funktionen letztlich nicht die Bedeutungen definieren können, die einem Werk in der Rezeptionsgeschichte zuwachsen.

Seit dem 19. Jahrhundert bildete die klassische Antike für jüdische Intellektuelle den dritten Ort zwischen Judentum und Christentum, jenes Tertium, das eine kulturelle Assimilation an die Dominanzgesellschaft erlaubte: Sich mit der antiken Klassik und dem hellenistischen Humanismus zu identifizieren hieß auch, auf einem hochrangigen Feld der christlichen Kultur zu agieren, ohne sich mit dem Christentum selbst identifizieren zu müssen. 83 Die Hochschätzung der Antike wäre danach, psychoanalytisch gesehen, eine typische Kompromissbildung. Nun aber zeigte sich, dass die Antike kein Palliativ gegen die Verkehrung der Kultur in faschistische Barbarei darstellt, sondern dass im Gegenteil sowohl die Nazis wie die italienischen Faschisten Anleihen bei der griechisch-römischen Kultur für sich in Anspruch nahmen. Mit anderen Worten: Weder das klassische und demokratische Athen noch der wissenschaftliche und humanistische Geist des Hellenismus, noch der römische Republikanismus schützen vor Rassismus, Antisemitismus, Judenverfolgung und - wie Freud schon ahnte - vor Mord. Damit zerbrach die Kompromissbildung.

Es ist aufschlussreich, dass Freud die »Erinnerungsstörung auf der Akropolis«<sup>84</sup> von 1904 erst 1936 durcharbeitet, als die Nazis bereits an der Macht sind und Freud schon an der *Moses*-Schrift arbeitet. Eine seltsame Unwirklichkeit, ein »Entfremdungsgefühl« und eine »Depersonalisation« überkam Freud auf der Akropolis wie eine Heimsuchung, als sei Athen, als sei das klassische Griechenland eine Phantasmagorie (wie auf dem berühmten Gemälde »Blick in Griechenlands Blüte«, 1825, von Karl

<sup>82</sup> Vgl. Marthe Robert. Sigmund Freud zwischen Moses und Ödipus. Die jüdischen Wurzeln der Psychoanalyse. Übs. v. Hans Krieger. Frankfurt a. M., 1977; Jakob Hessing. Der Fluch des Propheten. Drei Abhandlungen zu Sigmund Freud. Frankfurt a. M., 1993; Emanuel Rice. Freud and Moses. The Long Journey Home. New York, 1990; Yosef Hayim Yerushalmi. Freuds Moses. Endliches und unendliches Judentum. Übs. v. W. Heuß. Berlin, 1992; Ilse Grubrich-Simitis. Freuds Moses-Studie als Tagtraum. Ein biographischer Essay. Frankfurt a. M., 1994. Jacques Derrida. Dem Archiv verschrieben: Eine Freudsche Impression. Übs. v. Hans-Dieter Gondek u. Hans Naumann. Berlin, 1997; Assmann 1998 (Anm. 17); Richard J. Bernstein. Freud und das Vermächtnis des Moses. Bodenheim, 2002; Jaques Le Rider. Freudvon der Akropolis zum Sinai: die Rückwendung zur Antike in der Wiener Moderne. Übs. v. Christian Winterhalter. Wien, 2004; Karl E. Schorske. »Freuds ägyptische Grabung: Athene, Moses, Echnaton – Ikonen eines europäischen Geistes«. Lettre International 22 (1993): 28-32.

<sup>83</sup> Dies zeigt sehr quellenreich und überzeugend Le Rider 2004 (Anm. 82), S. 45-196. Beispielhaft für die Möglichkeit, als Jude über antike Gelehrsamkeit in der christlichen Hegemonialkultur Einfluss zu gewinnen, ist der (auch für Freud) einflussreiche, liberale und assimilierte Gräzist Theodor Gomperz, vgl. ebd. S. 101-119 u. 127-129.

<sup>84</sup> Sigmund Freud. »Brief an Romain Rolland (Eine Erinnerungsstörung auf der Akropolis)«. SA IX. 283-293. Vgl. Hessing 1993 (Anm. 82), S. 294-310.

Friedrich Schinkel). 1936 löst Freud dies auf: Es sei ein »Schuldgefühl« gegenüber dem jüdischen Vater, das sich Freuds bemächtigt: »es so weit gebracht zu haben« verletzt das im Vater repräsentierte jüdische Milieu und seine Normen. Jetzt auf der Akropolis sich auf dem Gipfel zu fühlen, nachdem ihn eine »glühende Sehnsucht zu reisen« von jeher erfüllte – das ist ein Sakrileg, etwas, »was von alters her verboten ist«. 85 Die erfüllte Sehnsucht des jüdischen Sohnes nach Athen ist nichts anderes als Verrat am jüdischen Herkommen, ein ödipaler Anschlag auf den Vater. In Arhen spirzr sich die innere Hemmung zu, die Freud - mit Hannibal identifiziert - bereits Rom gegenüber empfunden hat, dem Ort der römisch-katholischen Zentralmacht. Man muss sich ferner erinnern, dass Freud bei seinen häufigen Besuchen, die er dem Moses des Michelangelo abstattet, vor »dem verächtlich-zürnenden Blick des Heros« sich davonschlich, »als gehörte ich selbst zu dem Gesindel, auf das sein Auge gerichtet ist, das keine Überzeugung festhalten kann, das nicht warten und nicht vertrauen will und jubelt, wenn es die Illusion des Götzenbildes wieder bekommen hat«. 86 Ist dies nicht auch der strafende Blick, den Freuds Vater auf den gottlosen Sohn richtet, der sich seines Judentums nicht hinreichend bewusst ist? Man versteht, dass von hier aus die Moses-Schrift als großangelegte Heimkehr Freuds ins Judentum verstanden wird und dass man, wie Yerushalmi, die rituelle Übergabe der Philippson'schen Bibel durch den Vater an den Sohn Sigmund anlässlich von dessen 35. Geburtstag als jenen Kern einer unauslöschlichen Einschreibung ins Judentum deutet, zu der sich Freud, angesichts des Faschismus, bekennt: die Moses-Schrift als nunmehr gehorsame Beschwichtigung des Vaters, als »Erfüllung des väterlichen Auftrags«, <sup>87</sup> wie er in der Widmung der Philippson'schen Bibel niedergeschrieben ist. Schon Marthe Robert, Jakob Hessing, Emanuel Rice und zuletzt Le Rider haben denn auch die Moses-Schrift in diesem Sinn gedeutet.

Die Transformation der Antikes, die Freud damit vollzogen hätte, wäre die Vorwegnahme des Diktums von Theodor W. Adorno, wonach der klassische Humanismus Auschwitz nicht verhindert hätte. Vielleicht ist es, wie Le Rider suggeriert, noch schlimmer: Die Option für Athen, die immer auch eine für den Polytheismus einschließt, verbirgt einen latenten Antisemitismus und ist in Wahrheit eine Form der Idolatrie. Die Antike und die Barbarei des 20. Jahrhunderts stehen nicht in einem Verhältnis des unvermittelbaren Bruches, sondern, aus der Sicht des Judentums, in

Ohne Zweifel: die *Moses*-Schrift ist eine Rekonstruktion jüdischer Identität, sie will die uralten Wurzeln des Antisemitismus erkunden, aus aktuellem Anlass: »Angesichts der neuen Verfolgungen fragt man sich wieder, wie der Jude geworden ist, und warum er sich diesen unsterblichen Haß zugezogen hat.«<sup>89</sup> Freud, den so vieles vom traditionellen und religiösen Judentum trennt, möchte sich klarmachen, welches die »archaische Erbschaft« ist, die ihn unveräußerlich dem Judentum zugehörig sein lässt. Die Frage ist allerdings, ob dies eine Wende »von der Akropolis zum Sinai« (Le Rider) oder von »Ödipus zu Moses« (M. Robert) einschließen muss.<sup>90</sup>

einer versteckten Kontinuität. Die Folgerung ist: »Freud musste die Unfähigkeit der von klassischen Traditionen genährten neuhumanistischen Bildung zur Bewahrung der europäischen Kultur feststellen und kam auf die Grundlagen der Ethik und wissenschaftlichen Rationalität zurück, die er im Sinaitischen Gesetz ausmachte.«<sup>88</sup> Der Antisemitismus, den Freud in der Moses-Schrift in seiner longue durée zu ergründen unternahm, ist stets mit dem Christentum verbunden und beinhaltet eine innere Dynamik der Kulturfeindschaft, die Freud im Unbehagen in der Kultur zwar als generelle Reaktion auf die abverlangten Verzichte und Disziplinen der Kulturarbeit ausgemacht hatte, die nun aber, im Kontext des extinktiven Antisemitismus, in Barbarei umzuschlagen droht.

<sup>88</sup> Le Rider 2004 (Anm. 82), S. 34.

<sup>89</sup> Freud 1968 (Anm. 28), S. 436 (Brief v. Sigmund Freud an Arnold Zweig vom 30.9. 1934).

<sup>90 »</sup>Der Weg Freuds, als eine langsame Rückkehr zum Sinaitischen Gesetz verstanden, kann auch als eine zunehmende Entfernung von den griechischen Bezügen begriffen werden.« Le Rider 2004 (Anm. 82), S. 150 f. »In Freud blieb eine unüberbrückbare Kluft zwischen der jüdischen Identität und der Kultur der Assimilation (klassische Antike und deutsche Kultur) bestehen.« Ebd., S. 161 Seltsamerweise erwägt Le Rider ganz am Ende seines Buches, angeregt von Michel de Certeau, eine neuerliche Wende, nämlich die von Moses zu Ödipus, womit er die gesamte Stoßrichtung seiner Argumentation wieder in Frage stellt. Le Rider 2004 (Anm. 82), S. 245 f. Marthe Robert schreibt: »Und so kann er [Freud] in dem Augenblick, wo er abtreten muß von der Bühne, auf der er so kühn seine Rolle gespielt hat, von sich sagen, daß er weder Jude noch Deutscher noch sonst etwas ist, das mit Namen zu benennen wäre; er will nichts sein als der Sohn von Niemand und Nirgendwo, der Sohn einzig und allein seiner Werke und seines Werkes, dessen Identität wie die des ermordeten Propheten [Moses] über die Jahrhunderte hinweg ein verwirrendes Rätsel bleibt.« Robert 1977 (Anm. 82), S. 158. Dieser Schlusspointe Roberts liegt zugrunde, dass die identifikatorische Hinwendung zu Moses eine Abwehr der ödipalen Identifikation mit dem wirklichen Vater, dem der alte Freud immer ähnlicher wurde, darstellt: von Ödipus zu Moses! Hat aber Marthe Robert bedacht, dass sie Freud als Sohn von Niemande auch zum Sohn

<sup>85</sup> Ebd., S. 290, 292 u. 288.

<sup>86</sup> Sigmund Freud. »Der Moses des Michelangelo«. SA X. 195-222, S. 199.

<sup>87</sup> Yerushalmi 1992 (Anm. 82), S. 112, 103-108, ferner 110 f.

Ich teile die These des »Abschieds von Griechenland«<sup>91</sup> nicht und denke, dass dies eine einseitige, wenn nicht falsche Lesart der *Moses*-Schrift darstellt. Ich möchte in eine andere Richtung argumentieren.

Die Moses-Schrift hat neben ihrer aktuellen und autobiographischen Bedeutung den kulturanalytischen Sinn, die ungeheure determinierende Wucht der Religion zu erklären – aber auch zu überwinden. <sup>92</sup> Damit ist die gewaltige Achsendrehung gemeint, welche mit der Entstehung des Monotheismus eingeleitet wird. Dessen historische Effekte, besonders hinsichtlich seines von Freud herausgestellten »Fortschritts in der Geistigkeit <sup>93</sup> bleiben indes angesichts der (im Christentum) perennierenden Faszinationskraft des Polytheismus historisch fragil. Meine These ist, dass die Moses-Schrift als kulturtheoretische Supplementierung, aber auch als Revision der letzten und gültigen Triebtheorie zu verstehen ist.

Die Arbeiten von Bernstein und Assmann haben gezeigt,94 dass die Moses-Schrift vor allem der Frage nach der gegenwartskonstituierenden Kraft der Tradition bzw. den Mechanismen der Gedächtnisgeschichte gewidmet ist. Man erkennt schon daran, dass es sich nicht nur um eine Anknüpfung an Totem und Tabu, sondern auch um einen Wiederansatz der Fragen aus den triebtheoretischen Schriften handelt. Diese waren dem letzten Grund der psychischen Dramaturgien und Narrative auf der Spur, wenn sie das Triebgeschehen naturphilosophisch im biopsychischen Kosmos fundierten. Im letzten ist damit jede kulturelle Artikulation transformierte Biologie oder besser: eine Modifikation des biotischen Kosmos. In der Moses-Schrift wird dies nun durch die Freilegung eines

von Odysseus macht, der sich dem archaischen Kannibalen Polyphem gegenüber listig als »Oudeis« – »Niemand« ausgab?

91 Le Rider 2004 (Anm. 82), S. 213.

europäischen Kosmotheismus ergänzt. 95 Darin geht es um die Etablierung von Strukturen, die eine Distanz zur biopsychischen Unvordenklichkeit des Triebdualismus und damit eine auf Geistigkeit beruhende Herauslösung der Kultur aus Natur ermöglichen sollen. Schon darum trifft die Kritik Yerushalmis, Freud operiere hier im Schatten eines »Psycho-Lamarckismus«96, nicht zu. Denn jene Mechanismen, die Freud für die Konstitutionsgeschichte des Monotheismus herausarbeitet, sind gerade nicht von Natur (kata physin, nature), sondern kulturelle Artefakte (para physin, nurture).

Das Narrativ, das Freud in der Moses-Schrift erzählt, lautet formelhaft zusammengefasst: Gründung der monotheistischen Gegenreligion Echnatons; Tod desselben; damnatio memoriae der Aton-Religion sowie Rückkehr der Vielgötterei und ihrer Kulte; der ägyptische Moses, der als Aton-Priester sich das Volk Israels erwählt; Ermordung des Moses; Verdrängung der Moses-Religion; Rückkehr des Polytheismus in Israel; mündliche, aber verborgene Tradition des seinen Gottess bei den sägyptischen Leviten; Kompromissbildung zwischen dem midianitischen Jahwe und dem ägyptischen Aton; Funktion der Propheten; babylonische Gefangenschaft; Schriftfixierung des Pentateuch und Durchsetzung des monotheistischen, bildlosen, universellen Gottes. Dieses Narrativ wird von Bernstein als die Entstehung einer Tradition entschlüsselt, die analog zu Erinnerungsverläufen auf traumatischer Basis zu sehen ist: Trauma -Verdrängung und Vergessen (Latenz) – neurotische Erkrankung – Wiederkehr des Verdrängten - (evtl. Durcharbeitung: Erinnerungs- und Trauerarbeit).97 Freud hat dieser traumatheoretischen Deutung der Entstehung des mosaischen Monotheismus selbst zugearbeitet.98 Die heftig diskutierte Frage, ob Moses wirklich Ägypter und ob er von den Israeliten, die seinen monotheistischen Rigorismus so wenig ertrugen wie die Anhänger Amuns die Aton-Religion, wirklich ermordet worden sei; die

<sup>92</sup> Hier aber bleibt Freud sich selbst treu, wenn er 1935 an Lou Andreas-Solomé über das Moses-Projekt schreibt: »Die Religionen verdanken ihre zwingende Macht der Wiederkehr des Verdrängten, es sind Wiedererinnerungen von uralten, verschollenen, höchst effektvollen Vorgängen der Menschheitsgeschichte. Ich habe das schon in Totem und Tabu gesagt. «Sigmund Freud u. Lou Andreas-Salomé. Briefwechsel. Hg. v. Ernst Pfeiffer. 2. Aufl. Frankfurt a. M., 1980, S. 224 (Brief vom 6.1.1945). Von dieser Theorie der Religionsentstehung auf der Grundlage einer angenommenen Wiederkehr neurotischer Wiederholungszwänge nimmt Freud nie Abstand. Insofern ist seine späte Zuwendung zur Genealogie des Judentums und seiner kulturstiftenden Leistungen keine Hinwendung zur jüdischen Religion, sondern sie ist eine Integration des Judentums in die Geschichte der fragilen und stets neu zu verteidigenden Kulturleistungen.

<sup>93</sup> Sigmund Freud. »Der Mann Moses und die monotheistische Religion«. SA IX. 455-581, S. 568, ferner S. 471 f., 499, 534, 536 u. 579.

<sup>94</sup> Vgl. Bernstein 1998 (Anm. 82) u. Assmann 1998 (Anm. 17).

<sup>95</sup> Vgl. Assmann 1998 (Anm. 17).

<sup>96</sup> Yerushalmi 1992 (Anm. 82), S. 57, vgl. auch S. 54-58. Dazu kritisch Bernstein 1998 (Anm. 82), S. 82-90.

<sup>97</sup> Vgl. Bernstein 1998 (Anm. 82), S. 72 f. Bemerkenswert ist, dass nach Bernstein gerade aus den (unbewussten) Verarbeitungsformen des Traumas sich stabile Traditionen bilden, die dann im Freud'schen Sinn als historische Wahrheit gelten. Freuds eigene Schrift ist nichts anderes als der Versuch, eine Konstruktion – dies ist sein Begriff – zu finden, welche die Entstehung der jüdischen Tradition (inkl. des reinen Monotheismus) wie auch seiner antisemitischen Gegner nicht etwa kausal und faktographisch erklärt, sondern hermeneutisch verstehen lässt.

<sup>98</sup> Vgl. Sigmund Freud. »Der Mann Moses und die monotheistische Religion«. SA IX. 455-581, S. 521 f. u. 528 f.

Frage, ob dieser Mord am symbolischen Vater Moses wiederum eine Wiederkehr des Verdrängten, nämlich der Ermordung des Urvaters, sei, die dann auf der Basis von Reue- und Verdrängungsoperationen zur unbewussten Verschweißung der nachlebenden Schuldgemeinschaft verhilft -: diese faktographisch unbeantwortbaren Fragen gehen daran vorbei, dass Traumata zu solchen erst werden durch nachträgliche Erfahrungen 99 wie Cathy Caruth dies nennt. Ein Trauma ist noch kein Trauma im Augenblick seines Eintritts. Traumata werden retrograd erzeugt und gewinnen gerade dadurch, dass sie Effekte der Gegenwart sind, ihre zwingende Kraft. Freud hatte dies schon begriffen, als er die Verführungstheorie verwarf und die neurotische Schädigung auf ein die Gegenwart fixierendes unbewusstes Phantasma zurückführte. Allgemeiner gesprochen: Es ist eine mentalitätsgeschichtliche Normalität, dass Figuren oder Ereignisse, ob es sie gab oder nicht, umso wirksamer und zwingender werden, je inniger sie retrograd in den mythischen Schatz einer Gemeinschaft eingefügt, also zu Figurationen und Narrativen der Traumzeit verwandelt worden sind. Dies macht - nach Jan Assmann - den Unterschied der Gedächtnisgeschichte zur Faktengeschichte aus.

Die These von der intergenerationellen Weitergabe ist also nicht auf die Annahme einer Einschreibung kultureller Erfahrungen in das biologische Erbgut eines Kollektivs angewiesen, sondern beruht auf der Beobachtung solcher kultureller Muster, die extreme Grade an zwingender Kraft und Faszination oder auch umgekehrt: starke Verdrängungsleistungen enthalten, welche das imaginäre oder reale Ursprungsereignis kryptisieren und dadurch mit zeitloser Robustheit ausstatten.

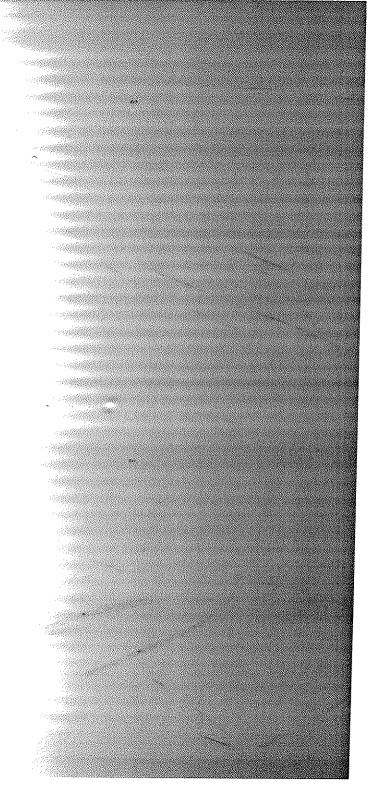
Wenn Freud in der Aton-Religion den Ursprung einer weltgeschichtlichen Achsendrehung erkennt, die von Moses dem Volk Israels oktroyiert
wurde, so folgt dessen Ermordung ein polytheistischer Bias mit immer
stärker aufgeladenen Schuldgefühlen. Sie sollen in der Wiederaufrichtung des monotheistischen Glaubens wiedergutgemacht werden, ohne
doch aus der (unbewussten, neurotischen) Verschuldung in illo tempore
zu befreien. Als strikte, aufs Wort gestützte, bilderlose Gegenreligion, die
aber stets als nachträgliche Erfahrunge die traumatische Schuld mitschleppt und am Leben erhält, muss sich der reine monotheistische

99 Cathy Caruth. Trauma Explorations in Memory. Baltimore, 1995. Dazu Bernstein 1998 (Anm. 82), S. 75 f. Die Diskussion bündig zusammenfassend, vgl. Jan Assmann. »Tagtraumdeutung. Die Rezeptionsgeschichte von Sigmund Freuds Moses-Buch«. Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 1.7.1999, S. 48. Assmann gibt hier einen ausgezeichneten Überblick, der mitnichten, wie Le Rider annimmt, seine eigenen Thesen zurücknimmt. Vgl. Le Rider 2004 (Anm. 82), S. 238 f.

Glaube auszeichnen und bewähren: als Abwehr aller Bildkulte, Entzauberung der Natur, gottesfürchtiges Leben, Fortschritt in der Geistigkeite. Diese schließt die Fähigkeit zur Abstraktion, zur ethischen Begründung des Handelns, zur Distanzierung von reflexhaften Affekten und Trieben und zur Kulturleistung durch Sublimation ein. Die stets unverdiente und immer wieder durch eigene Schuld gefährdete Erwählung zum Volk Gottes (auf durchaus neurotischer Grundlage, wie Freud meint) ist der Antrieb zu dem gewaltigen Beitrag, den das jüdische Volk zur Entwicklung jener intellektuellen Kultur beigetragen hat, auf die es Freud ankommt. In diesem entscheidenden Punkt identifiziert er sich als Jude, der unhintergehbar sich jener Geschichte einfügt, die einem traumatischen Narrativ und einer paradoxen Ananke unterliegt: Neurotische Schuld muss in Kulturleistung verwandelt werden. Im Verhältnis dazu kann Freud mit Recht das Christentum als Rückfall in den Polytheismus verstehen, eine Religion, die jene zur produktiven Verdrängung und Abstraktion verpflichtete Vater-Religion der Juden in eine Sohnes-Religion verwandelt hat, in deren Gefolge alle möglichen Abarten der Magie, des Bilderkultes und der Pluralisierung des Göttlichen einrissen.

Ich will zwei Folgerungen ziehen: Gegenüber jenen zeitlosen Prägemustern des biotischen Kosmos (Trieblehre) und gegenüber den archaischen, ebenfalls geschichtslosen Prägungen durch die Mythe von der Urvaterermordung (Totem und Tabu) arbeitet Freud in der Moses-Schrift die spezifisch kulturellen Operationen der Gedächtnis- und Traditionsbildung heraus. Sie haben die kulturelle Evolution in Gang gesetzt und auf ein von der Naturbasis abgelöstes, moralisch und intellektuell höheres Niveau gebracht (dies ist die Funktion der monotheistischen Religion). Dabei wurde die Möglichkeit eröffnet, einen weiteren Schritt zu einer kulturellen Autonomie zu begründen, die von spezifischen Religionen unabhängig ist. Die entscheidende Transformation der Antike ist hierbei folgende: Für die Genealogie einer säkularen, wissenschaftlichen, aufklärerischen und ethischen Kultur ist die Referenz auf die klassische Antike nicht hinreichend; sie muss um die ägyptische und jüdische Tradition erweitert werden. Der Anschluss Freuds an die sehr alte Moses-Diskussion, in der es um einen kulturübergreifenden Kosmotheismus ging (Jan Assmann), zeigt dabei an, dass die Dynamik der religiösen Entwicklungen auf eine transkulturelle Universalität zielt. Im Kosmotheismus sind idealiter ethnozentrische Religionen überflüssig. Insofern kehrt Freud nicht zum Sinai zurück, sondern er entdeckt am Sinai (und in Ägypten) den Ausgangspunkt einer historischen Evolution in Richtung auf eine Weltkultur. Diese ist in seiner Sammlung bereits materiell-symbolisch repräsentiert.

Die letzte Frage ist, ob der Sinai gegenüber Athen von Freud als überlegene Kulturleistung gesetzt wird, wie es Le Rider programmatisch behauptet, und ob dies im Polytheismus Griechenlands, als primitivere Kulturstufe, begründet ist. Beides kann man nach meinem Ürteil nicht vertreten. Man kann jene Geistigkeit, die Freud als Ziel kultureller Entwicklung ansieht, nicht als exklusiven Besitz des alten Israel ansehen und dabei die unzweifelhaften und von Freud bis zuletzt hochgeschätzten Kulturleistungen Griechenlands hintanstellen. Dafür gibt es bei Freud keinen Beleg. Es wäre zudem ein historisches Fehlurteil, wenn man den griechischen Polytheismus als Behinderung der Kultur auffassen würde. Sowenig in Griechenland eine bilderkritische und schriftzentrierte monotheistische Religion entwickelt wurde (sieht man von jenem Gott der Philosophen ab, der in der späteren Moses-Debatte eine Rolle spielte), so wenig hat das alte Israel die Philosophie, mit ihr eine Prinzipienethik, die Ontologie, die Metaphysik, die Naturwissenschaften, die Technologie, das säkulare Recht, die Ökonomie, die Politik unter anderem erfunden. Die funktionale Ausdifferenzierung von Gesellschaft und die systematische Organisation von Wissensfeldern nimmt in der griechischen Kultur ihren Ausgang – und nicht in Israel. Die Aufklärung, an der Freud bis zu seinem Lebensende unverbrüchlich festhält, beruht auf zwei Säulen, der griechischen und der jüdischen - wobei beide Kulturen wesentliche Bestimmungen durch Ägypten erfahren haben. Das ist Freuds Transformation der Antike. Einer Hierarchisierung der Kulturen hat er nicht das Wort geredet.



# Freud und die Antike

Herausgegeben von Claudia Benthien, Hartmut Böhme und Inge Stephan

Sonderdruck



WALLSTEIN VERLAG