



Pszichoanalízis és kulturális emlékezet*

Napjainkban sokan és sokfelől vitatják a pszichoanalízis létjogosultságát. A pszichológia jelenlegi „mainstream” irányzatai, elsősorban a kognitív és evolúciós elméletek, ha egyáltalán említésre méltónak tartják, néhány markáns kivételtől eltekintve inkább a történelmi kuriózumok, a tudománytörténet kudarcot vallott kísérletei, mintsem az érvényes tudományos törekvések közé sorolják Freudnak és követőinek munkásságát. Hasonló a helyzet a pszichoterápia gyakorlatának uralkodó irányainál is. A kognitív- és viselkedésterápiák, valamint a gyógyszeres kezelések elterjedése, nem utolsósorban pedig a pszichoterápia intézményrendszerének és finanszírozásának átalakulásai folytán háttérbe szorult a klasszikus pszichoanalitikus módszer, noha jelentőségét és hatását nyílt vagy áttételes formában sok területen mindmáig megőrizte.

A pszichoanalízis elméletét és gyakorlatát az utóbbi évtizedekben számos kritika érte. A filozófiailag és szakmailag megalapozott kritikai érvek mellett újra megjelentek a politikai és ideológiai indíttatású bírálatok, amelyek a népszerű publicisztikába, a nagyközönségnek szánt pszichológiai és egyéb ismeretterjesztő kiadványokba, magazinokba és honlapokra is átszűrődtek. Az utóbbi években Magyarországon is divattá vált „Freud temetése”, az egykor nagy kultusznak örvendő, bár mindig hevesen vitatott Mester szakmai, erkölcsi és politikai diszkreditálása, áltudományt művelő szélhámosként, csalóként, hazudóként, „gonosz csábítóként” való leleplezése, más néven a „Freud Bashing Industry”, amelyet ironikusan – Kurt Eissler nyomán – „FBI”-ként is szoktak emlegetni. Az „FBI” különösen érzékeny azokra az – időnként szenzációsan tálalt – pletykákra, botrányokra, belviszályokra, személyes konfliktusokra, terapeuták és pácienseik elhallgatott, majd feltárt titkaira, amelyek a pszichoanalitikus mozgalom történetének „intim szférájához” tartoznak. Egyik kedvenc vadászterülete a „hamis emlékezet” szindróma, vagyis a terapeuták által indukált, úgynevezett „hamis emlékek” leleplezése.¹

A Freud-recepció dicstelen végére vonatkozó jóslatok azonban némiképp elsietettnek tűnnek. „Freud akkor válik majd igazán érdekessé, ha már réges-rég elfelejtették” –írta egyik feljegyzésében Elias Canetti (2006, 343.). Az „érdekessé váláshoz” azonban nem elég a „felejtés”; ehhez a pszichoanalízis kritikai recepciójának és (újra)értelmezésének olyan gondolkodóira volt szükség, mint a Freud

* In: Erős Ferenc: *Pszichoanalízis és kulturális emlékezet*. Budapest: Józsvöveg Műhely, 2010. 27-42. (Korábbi változata: 2000, 2009/május-június, 126-135.)

¹ Lásd Schwartz 2002; Erős 2007, 167-173.

eredeti szövegeihez való „visszatérést” hirdető, és egyben a pszichoanalízis „nyelvi fordulatát” kezdeményező Jacques Lacan, a pszichoanalízist fenomenológiai és hermeneutikai perspektívába ágyazó Paul Ricoeur, a frankfurti iskola pszichoanalízis-recepcióját újraértelmező Jürgen Habermas, az *Anti-Ödipusz* című művükről és a benne kifejtett kapitalizmus-kritikáról elhíresült Gilles Deleuze és Félix Guattari, a posztmodern dekonstruktivista Jacques Derrida, nem utolsó sorban pedig Michel Foucault, akinek a pszichoanalitikus diszkurzív gyakorlatainak genealógiai vizsgálatát köszönhetjük.

Freud e szerzők értelmezései nyomában ma talán még aktuálisabb és nyugtalanítóbb, mint valaha volt, noha a 21. század Freudja és Freud-képe természetesen sok szempontból gyökeresen különbözik a száz évvel ezelőttil. A freudi örökséggel és annak teoretikus következményeivel való szembenézés nem csak a filozófia, hanem a humán- és társadalomtudományok széles köre számára jelent napjainkban is fontos kihívást. Napjaink egyik legvitatottabb témája, a *kulturális és kollektív emlékezet* az egyik olyan problématerület, amely Freudnak és követőinek munkáit sok szálon összeköti a társadalomtudományokkal, így a szociológiával, a történettudománnyal, és a kultúrával foglalkozó tudományokkal. E kapcsolatot az teszi mindmáig élővé és aktuálissá, hogy huszadik század traumatikus történelmi eseményei – forradalmak, világháborúk, holokauszt és más népirtások – az egymást követő nemzedékek számára újra és újra felvetik a múlt átélésének, feldolgozásának és ábrázolásának, valóság és fikció viszonyának, felejtés és emlékezés dinamikájának kérdését.² A kollektív emlékezet mibenlétének és működési módjainak megértéséhez sok más forrás mellett – mint amilyen például Maurice Halbwachs munkássága³ – megkerülhetetlennek mutatkoznak a pszichoanalízis teoretikus fogalmai. Az emlékezés/emlékezet problémája, annak különféle elméleti, metapszichológiai és klinikai vonatkozásai ugyanis középponti szerepet töltek be Freud egész életművében – korai, neurológiai szemléletű írásaitól és a hisztériáról szóló tanulmányaitól kezdve az *Álomfejtésen* és a későbbi metapszichológiai, kultúraelméleti műveken és esettanulmányokon át kései főművéig, az egyiptomi Mózesről szóló „történelmi regényéig”.

De vajon melyek Freud munkásságának azon aspektusai, amelyek a történész vagy szociológus számára különösképpen érdekesek lehetnek a kollektív emlékezet sajátosságainak vizsgálatában? Ez a kérdés alapvetően érinti a történelem és pszichoanalízis viszonyát. A pszichoanalízis ugyanis eleve paradox módon viszonyul a történelemhez: egyfelől, mint klinikai praxis, historizálja a szubjektumot, az egyént eredete, élettörténete felől közelítve meg, másfelől, mint metapszichológia, ahistorikus, objektivistikus fogalmakkal, redukcionista módon – Habermas kifejezésével „szcientista önfélreértéssel” (Habermas 2005) ragadja meg az élettörténet szerveződésének társadalmi kereteit. Ugyanígy, paradoxon jellemzi a történelem viszonyát is a pszichoanalízishez. A történész számára a pszichoanalízis egyes fogalmai megvilágító erejük lehetnek – szó szerinti vagy metaforikus értelemben – bizonyos történelmi események vagy személyek hátterének, motívumainak megértéséhez, miközben magukat a freudi fogalmakat is történelmi-kulturális kontextusban kell vizsgálnia.

² Lásd erről Gyáni 2009.

³ Lásd pl. Halbwachs 2000.

Olyan, klinikai eredetű és egyben metapszichológiai érvényességű freudi fogalmak, mint gyász, melankólia, ismétlés, „acting out” (*Agieren*), ellenállás, elfojtás, áttétel, átdolgozás stb. jól leírhatják azt a folyamatot, amelynek során valamely kollektív entitás (csoport, osztály, nemzet stb.) saját múltjának traumatikus eseményeit felidézi, s azt tagjai számára hozzáférhetővé és egyben reflexió, kritikai vizsgálat tárgyává teszi; vagy – éppen ellenkezőleg – a traumatikus történetet zárványként, fantomként rejti el, s csak hatását éli meg, jelenvalóként, a trauma imaginárius ismétléseként. Ezzel a fogalmi apparátussal világította meg a második világháború utáni Németország „kollektív lelkiállapotát” Margarethe és Alexander Mitscherlich *A gyászolásra képtelenül* című, ma már klasszikusnak tekinthető munkájukban (Mitscherlich M. és Mitscherlich A. 1967/2014), s ezt alkalmazza például az amerikai történész, Dominick LaCapra is *History and Memory After Auschwitz* (Történelem és emlékezet Auschwitz után) című művében (LaCapra 1998).

Ám felmerül a kérdés: Hol tárolódnak, mi a hordozója a kollektív emlékeknek? Miként működik a kollektív és a kulturális emlékezet, illetve a felejtés, milyen folyamatok segítik elő, és melyek gátolják a történelmi múlt traumáinak feldolgozását? Beszélhetünk-e az „elfojtott visszatéréséről” egy tágabb, társadalmi és történelmi kontextusban? Párhuzamba állíthatók-e az emlékezet és az identitás narratív szerveződésének egyéni folyamatai a kollektív emlékezet és identitás megalkotásának folyamataival? Milyen kapcsolat van az egyéni élettörténetek és a nagy történelmi elbeszélések, legendák, mítoszok szerkezete között? Egy közösség egésze ugyanúgy reagál-e az átélt traumákra, mint az egyén? Ezek a kérdések többek között olyan történészek munkáiban vetődnek fel, mint a már említett Dominick LaCapra, továbbá Hayden White, vagy Jan Assmann.⁴ E szerzők munkássága is alátámasztja, hogy a pszichoanalízis fogalmai és gondolatai nem csupán a történelmi reflexió nélkülözhetlenné eszközeit alkotják, hanem maguk is izgalmas, és mind a mai napig kevésbé feltárt terepet jelenthetnek a történelmi reflexió számára. A pszichoanalízis története ugyanis messze túlmutat egy diszciplína tudománytörténetén és a művelőinek kapcsolatrendszerét feltáró tudományszociológián. Már csak a kultúránkra „egész világlátásunkra és önértelmezésünkre” gyakorolt széles körű hatása folytán is érdemes lehet történetét tágabb kontextusban, a huszadik század eszme- és társadalomtörténetének egyik sűrűsödési pontjaként vizsgálni. A freudi fogalmaknak a történelmi emlékezetre való kiterjesztése és alkalmazása több, mint egyszerű alkalmazás; szükségképpen maga után vonja e fogalmak kritikai felülvizsgálatát, kontextusba ágyazását is.

Josef Breuer és Sigmund Freud 1893-ban, *Tanulmányok a hisztériáról* című művükhöz írt „előzetes közleményükben” leszögezték: „A hisztériások főként emlékeiktől szenvednek” (Breuer–Freud 2001, 6.). Ez a kijelentés maga is értelmezésre szorul, mivel – a közkeletű felfogással ellentétben – nem arról van szó, hogy az emlék egy hosszú, a kora gyermekkorban kezdődő oksági láncolat közvetítésével váltja ki a tüneteket, hanem arról, hogy egy aktuális, élő, bár a tudat számára nem hozzáférhető emlék az, ami a hisztériás tüneteket okozza.⁵ A probléma éppen az, hogy a tünetet kiváltó aktuális emlék mennyiben vezethető vissza a

⁴ Lásd LaCapra 1987; White 1997; Assmann 1999.

⁵ Lásd erről Lear 2005.

hisztériás egyén élettörténetének reális tényeire, illetve az emlék maga mennyiben tekinthető konstrukciónak, vagy valóságos események és helyzetek fiktív eltorzításának. 1897-ben, a „csábítás elmélet” visszavonását bejelentő, Wilhelm Fliesshez írott híres levelében így fogalmaz Freud: „a tudattalanban nincsenek jelzései a valóságnak, tehát nem tudunk különbséget tenni az igazság és egy affektusokkal megszállt fikció között” (Freud/Fliess 1985, 65).

De vajon milyen forrásokból ered maga a fikció? Csupán a szubjektum konstrukciójának tekinthető-e, vagy pedig van valami objektív, „természeti” alapja, ami túlmutat az egyén létezésén? Freud arra a következtetésre jutott, hogy mindaz, ami az egyén élettörténetének kontextusában fikciónak mutatkozik, nem feltétlenül az egy tágabb, filogenetikai összefüggésben.

„Az egyénnek – írja 1914-ben, *A nárcizmus bevezetése* című tanulmányában – [...] kettős létezése van: egyszerre öncél és szem egy olyan láncolatban, amelyet akarata ellenére, vagy legalábbis akaratától függetlenül szolgál. Magát a szexualitást is egyik céljának tartja, más szempontból viszont csupán csíraplazmájának tartozéka, amelynek erőit, örömben mérhető jutalom fejében rendelkezésre bocsátja: halandó hordozója valamely – talán halhatatlan – anyagnak, ahogy a hitbizomány ura is csak időlegesen rendelkezik a birtokkal, amely túléli őt.” (Freud 1997, 15-40.)

Freudnak filogenetikai irányba való tájékozódásában a korabeli evolúciós biológiai elméleteknek – Jean Baptiste de Lamarck, Charles Darwin, August Weissmann és mások műveinek – hatása mellett nagy szerepe volt Ferenczi Sándorral⁶, Carl Gustav Junggal⁷ és Sabina Spielreinnel⁸ való együttműködésének és a velük folytatott vitáinak. Elsősorban ők voltak azok az analitikus kortársai, akik valamilyen formában ugyancsak feltételezték az előző generációk emléknymainak átörökíthetőségét. Freud azonban csak igen óvatosan és fenntartásokkal hajlott a filogenetikai magyarázatra. Mint ahogyan a Bécsi Pszichoanalitikus Egyesület egyik ülésén Sabina Spielreinnel polemizálva kifejtette: „[M]indaddig, amíg a pszichikus jelenségek elemzésével meg tudjuk magyarázni ezeket a dolgokat, nincs jogunk arra a következtetésre jutni, hogy filogenetikusan hordozunk magunkkal egy memóriatárat [...]. Csak azt tekinthetjük filogenetikai emléknek, ami a regresszió pszichikus jelenségének elemzése után is megmagyarázatlan marad.”⁹ Vagy, mint a „Farkasemberről” szóló esettanulmányban írja: ott ahol a gyermeknek nincs elegendő saját élménye, „az egyén igazság hézagait prehistorikus igazsággal tölti ki, az elődök tapasztalatait illeszti a saját tapasztalat helyébe”.¹⁰ Fenntartásai részben abból fakadtak, hogy Jung – egy filogenetikai megalapozású mitológia jegyében – egyre inkább feladni látszott a pszichoanalitikus elmélet tudományos alapkövének tekintett szexualitás-elméletet, feloldva azt a kollektív tudattalan archetipikus szimbólumaival kapcsolatos hipotéziseiben.

⁶ Freud és Ferenczi tervezett – de soha nem megvalósuló – Lamarck-tanulmányáról a Freud–Ferenczi levelezés II./1. kötetéből értesülhetünk. Lásd Axel Hoffer bevezető tanulmányát (Hoffer, A. 2002, 32-33.)

⁷ Lásd erről Hoffer, P.T. 1992.

⁸ Lásd pl. Spielrein 2008.

⁹ Nunberg – Federn 1962-1975, 3:107., idézi Slavet 2009, 54.

¹⁰ Freud 1918, 165., idézi Hoffer, A. 2002, 33.

Mindazonáltal az evolúciónak már Freud idejében is többnyire elavultnak tartott Lamarck-féle tana mély és kitörölhetetlen nyomokat hagyott gondolkodásában. A lamarckiánus modell – illetve az arra épülő „biogenetikai alaptörvény” – feltevéseiből kiindulva Freud úgy képzelte el, hogy a prehistorikus élmények és ősi traumák az ismétlődés révén biológiailag átörökíthető módon épülnek be az egyéni pszichébe. Ezzel magyarázza az ősi mítoszok fennmaradását és a közösségben játszott szerepét, hatékonyságát is. A vallás „kollektív kényszerneurózisként” való felfogása a *Totem és tabu*tól a „Farkasember” vallási kényszerképzeteinek elemzésén át a *Mózes, az ember és az egyistenhitig* egész munkásságán végigvonul.

„Ha én Mózes vagyok, akkor ön Józua, aki birtokba veszi a pszichiátria ígért-földjét, míg én csak távolról tudok pillantást vetni rá” – írta Jungnak 1909. január 17-én (Freud/Jung 1974, 195.). Harminc évvel később, 1939-ben jelenik meg a Mózes-könyv, Freud életművének utolsó nagy, befejezett alkotása. Ez az írás számos vallás- és eszmetörténész, pszichoanalitikus és más Freud-kutató számára okozott – szinte megjelenése óta – értelmezési nehézségeket, részben a Mózes egyiptomi származásáról és meggyilkolásáról kifejtett hipotézisek, részben pedig Freudnak az antiszemitizmus okaival kapcsolatos gondolatai, illetve saját zsidóságához való viszonyának ambivalenciái miatt. Jan Assmann szerint

„Freud Mózesre furcsán ingadozik az emlékezés és a történelem alakja között. Sokat megmagyaráz ez azon akadályok közül, amelyekkel Freudnak írás közben szembe kellett néznie. »Történelmi regénnyel« kezdte, és a történelmi bizonyítás egyenesen kriminalisztikai formáinál fejezte be. A történelem alakjaként a freudi Mózes létezésének fájdalmasan hiányoznak a bizonyítékai. Freud a Biblia bizonyítékait egy olyan emlék hangjaként zárja ki, amely a történelmi tudomány ítélőszéke előtt nem állja meg a helyét. Ehelyett Freud történelmi nyomok és jelek után kutat, és kétségbeesik szűkös mivoltuk miatt. [...] Freud Mózesre a jelenhez kapcsolódik. Az emlékezés alakja annak számára, aki emlékszik rá, döntő, meghatározó jelentőségű; a történelem alakja legjobb esetben is csak érdekes. [...] Freud, akárcsak Maimonides és Spencer, Mózesben a »végtelen« zsidóság megteremtőjét és időtlen szimbólumát látja, úgy, ahogy az a mai napig fennáll. Ez a tudatos anakronizmus csalthatatlan jele annak, hogy Freud esetében inkább az emlékezés, mint a történelem talaján mozgunk.» Assmann szerint Freud Mózes-könyve éppen „ezért tartozik az emlékeztörténeti kutatás birodalmába.” (Assmann 2003, 214.)

Assmann egész könyvet szentelt annak bemutatására, hogy Freud Mózes-könyve hogyan és miért válhatott az emlékeztörténet egyik paradigmatisz művévé, s hogy miképpen világíthatja meg számunkra e mű a Mózes-legenda rétegeit és áthagyományozódási ösvényeit – még akkor is, ha Freud elméleti előfeltevései éppúgy kételyeket ébreszthetnek bennünk, mint merész, bár korántsem alaptalan történelmi hipotézisei. Az emlékeztörténetet – írja Assmann – „nem a múlt mint olyan érdekli, hanem a múlt csak úgy, ahogy emlékeznek rá. A hagyományozódás ösvényeit, az intertextualitás hálóját, a múlt olvasatának diakronikus kontinuitásait és diszkontinuitásait vizsgálja” (uo. 24.). Ennek fényében magát a freudi művet is értelmezhetjük emlékeztörténeti keretben, különösen, ha elfogadjuk egy másik Freud-kutató történész, Yosef Hayim Yerushalmi ama javaslatát, hogy „a Mózes

tekintsük egyszerűen pszichológiai önéletrajznak” (Yerushalmi 2003) vagy éppen „családregénynek”¹¹, amelyről egy asszimilált, saját zsidóságához mégis ragaszkodó és azt tragikus módon megélő „istentelen zsidó”¹² élete végén, már londoni emigrációban saját sorsáról, szerepéről, teljesítményéről igyekszik számot adni, Mózes alakjába saját magát is beleszőve. Ha meggondoljuk, önmagára is vonatkoztatható, amit Freud Mózes figurájáról állít: „mindazok a vonások, amelyekkel a nagy embert felruházzuk, apai vonások”, a legfőbb apai vonás pedig „a nagy ember önállósága és függetlensége, isteni nemtörődömsége, amely egészen a kíméletlenségig fokozódhat. Csodálni kell őt, bízni lehet benne, de mindamellettt félni is kell tőle”. Ugyanakkor – teszi hozzá – ha „a nagy ember alakja egészen az istenségig nőtt is, [...] ideje ráeszmélnünk, hogy az apa is gyermek volt valamikor.” (Freud 1987, 160-210.)

Az apa is gyermek volt valaha: ez a kijelentés a pálya legvégén, mondhatnánk úgy is, a „családregény végén” hangzik el, ám visszautal a kezdetekre, „a családregény elejére”, amelyet elsősorban Freudnak az *Álomfejtés* című művéből ismerünk. Az *Álomfejtés* – a Mózeshez hasonlóan – sok rétegű és sok jelentésű mű. Olvasatához és értelmezéséhez ma már elkerülhetetlenül hozzátartozik Carl I. Schorske „Politika és apagyilkosság Freud *Álomfejtésében*” című, először 1980-ban megjelent alapvető tanulmánya¹³, amely rámutat arra a sajátos kettősségre, amely Freud korai főművét jellemzi. A könyv felépítése első megközelítésben tökéletesen megfelel a tudományos értekezések szokványos felépítésének: fejezetről fejezetre hatol egyre mélyebbre, újabb és újabb szempontból világítja meg az álmoknak lelki működésünkben játszott szerepét. „Freud álmái – írja Schorske – Ariadné fonala gyanánt szolgálnak: követve őket az ösztönök birodalmába szállhatunk alá lépésről lépésre.” (Schorske 1998, 166.) A műnek van azonban egy kevésbé nyilvánvaló, rejtettebb, személyesebb rétege is, amelyben – a tudományos fogalmak és hipotézisek rendszerén túl – a szerző mint *szubjektum* mutatkozik meg. Schorske szerint Freud önvallomása ez – példaanyagának jelentős részét ugyanis az ő saját álmái képezik. Az „önanalízis” révén pedig megismerkedhetünk azokkal a kulcsélményekkel, amelyek a fiatal Freud pályafutását, emberi és tudósi fejlődését, társadalmi tapasztalatait meghatározták. Freud műve Schorske szerint a nagy vallomások sorába tartozik: mintha Szent Ágoston az *Istenállamba*, Rousseau pedig az *Az egyenlőtlenség eredetéről* szóló értekezésébe szötte volna *Vallomásait*.

Schorske elemzése bebizonyítja, hogy ez a freudi mű, amelynek korszakos tudományos jelentőségét nehéz volna elvitatni, ugyancsak *pszichológiai önéletrajz*, amelynek középpontja az apához való viszony – Freudnak saját apjához való viszonya. Az egyik kulcsélmény, aminek Schorske, Yerushalmi és sok más értelmező is nagy jelentőséget tulajdonít, nem más, mint az *Álomfejtésben* felidézett ama híres epizód, amelyben Freud egy Rómához fűződő álma kapcsán elmeséli, hogy tíz-tizenkét éves lehetett, amikor apja, Jakob séta közben egyszer így szólt hozzá:

¹¹ „A legújabb üldöztetések hatására újra fel kell tennünk a kérdést, hogy miként lettek a zsidók olyanok, amilyenek; hogy miért sújtja őket ez a meg nem szűnő gyűlölet. Nemrég rájöttem a megoldásra: Mózes teremtette a zsidókat. Ezért munkám címe: Mózes az ember – történelmi regény.” Freud levele Arnold Zweighez 1934. szept. 30-án. (Freud/Zweig 1970, 21.)

¹² Freud/Pfister 1963, 63.

¹³ A tanulmány magyarul a *Bécsi századvég* c. kötetben jelent meg (Schorske 1998, 164-185.)

„Ott, ahol te születted, fiatal koromban egy szombati napon szépen kiöltözve, új szőrmesapkámban sétáltam az utcán. Arra jött egy keresztény, egy csapással lerántja rólam a sapkát, bele a sárba, és így kiált: »Le a járdáról, zsidó!«. »És te mit tettél?« – kérdeztem apámtól. »Leléptem a kocsiútra, és felvettem a sapkámat« – mondta atyám nyugodtan. Úgy éreztem, ez nem volt hősie viselkedés a nagy, erős ember részéről, aki engem kézen fogva vezetett. Ezzel a helyzettel, amely nem elégített ki, szembeállítottam egy másikat, amely jobban megfelelt érzéseimnek: azt a jelenetet, amelyben Hannibál atyja, Hamilcar Barcas, fiát a házi oltárnál megesketti, hogy bosszút áll a rómaiakon. Hannibál azóta kapott helyet képzeletemben.” (Freud 1985, 144.)

Schorske kimutatja, hogy a Rómát elpusztítani szándékozó *hadvezérrel*, Hannibállal való gyermeki azonosulását feladva Freud Johann Joachim Winckelmannal, a Rómát archeológiailag feltáró *tudóssal* azonosul, így szánja rá magát egy római utazásra, és így jut el – metaforikus értelemben – a tudattalan archeológiájához. Ez vezet el végül – sok áttételen keresztül – ahhoz a fiúi és egyszersmind politikai lázadáshoz, amely a „gyenge apák” és az általuk fenntartott „liberális” látszatok ellen irányult. Schorske szerint Freud e lázadás során a politikát az apa és a fiú közötti archaikus eredetű, személyes és egyben mitologikus konfliktusra redukálja. Ezzel Freud végső soron az osztrák liberalizmus válságára reflektált, s ily módon vigasztalta önmagát s csalódott kortársait, bebizonyítva, hogy a politika csupán jelentéktelen „epifenomén” a nagy, lényegi konfliktushoz, vagyis az ödipális konfliktushoz képest.

Hasonlóképpen látja ezt a folyamatot Yerushalmi is.

„Mint oly sok más zsidó apa ebben az átmeneti generációban, a textilkereskedő Jakob Freud a vidéki gettóközösség élő hagyományainak már csak töredékeit vitte magával Bécsbe. Ám ez a judaizmus iránt tanúsított maradék lojalitás már nem volt elegendő egy olyan generáció számára, amely arra kényszerült, hogy két világ és két kultúra között éljen. A helyzetben eredendően benne rejlő kettősség egy egész generációnyi, társadalmilag és szellemileg kiszakított bécsi fiatal zsidó számára a belső konfliktus, a csalódás és kétségbeesés érzetét teremtette meg – azt a típusú lokális neurózist, amelyből Sigmund Freud végül kidolgozta a saját univerzalista pszichoanalitikus tipológiáját. Eszerint – Marthe Robert kifejezésével élve – tekinthetjük az Ödipusz komplexust lényegében úgy, mint az ősi »meggyilkolt apa«, Jakob Freud kinagyított portréját.” (Yerushalmi 2003)

A „családragény” eleje és vége tehát egyaránt az apáról, az apa gyermekkoráról és az apa haláláról szól, akár Jakob, akár Sigmund Freud, akár pedig a bibliai és a valóságos Mózes ürügyén. Az élettörténet megélt eseményei ily módon mitológiai szintre emelkednek, mitológiai emlékké válnak, Freud önmitológiája menthetetlenül összekapcsolódik a judaizmus traumatikus mitológiájával. Mindez létrehoz – Derrida kifejezésével egy *virtuális archívumot*, amelybe Freud saját szavai éppúgy beíródnak, mint azoké, akik kommentálják vagy értelmezik őket. Yerushalmi *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable* című könyvére reflektálva írja Derrida:

„Nem is Freud könyve, s az abban többé-kevésbé helytállóan megfogalmazott érvek azok, amelyek melyek megerősítik Freud *Mózes, az ember és az egyistenhit*

című művének igazságát. Még csak nem is a »történelmi regény« tartalma, hanem a benne gyökerező, olvasásra hívó jelenet, amely eleve magába foglalja az olvasót. [...] Az archívum értelmezése (e helyütt például Yerushalmi könyve) csak akkor világíthatja meg, olvashatja, magyarázhatja és határozhatja meg tárgyát, nevezetesen egy adott örökséget, ha beleíródik, feltárja, és megfelelő mértékben gyarapítja ahhoz, hogy teljes joggal foglalhassa el benne helyét. Meta-archívum nem létezik. Yerushalmi kötete [...] ettől fogva Freud (Mózes stb.) fókuszához tartozik, kinek nevét is magán *viseli*. A tény, hogy e korpusz és e név ilyen kísérteties marad, talán az archívumok szerkezetének általános jellemzője. Az archívum bekebelezi a vele kapcsolatban összegyűjtött ismereteket, növekszik, felduzzad, s az *auctoritas* vonatkozásában is nyer. Ám ennek következtében egycsapásra elveszíti abszolút, meta-textuális jelentőségét, melyre igényt tarthatna. Sohasem lesz maradéktalanul objektiválható. Az archivárius maga is archívumot teremt, minek következtében az archívum sohasem zárul le. A jövő révén újra nyitottá válik.” (Derrida – Ernst 2008, 66.)

A családregegy „eleje” és „vége” mint pszichológiai önéletrajz tehát egyaránt kitűnő eszköze és egyszersmind terepe lehet az emlékeztörténelmi rekonstrukciónak, s tárgyát képezi – Derrida kifejezésével – „az archívum kínzó vágyának”. Az *Álomfejtés* és a *Mózes*-könyv megjelenése között eltelt csaknem négy évtized azonban további „családregegyek” sorát, elbeszélések és ellen-elbeszélések gazdag tárházát nyitotta meg. E regényeknek Freud „gyermekai”, a pszichoanalitikus mozgalom résztvevői éppúgy résztvevői, mint például levelezőpartnerei, páciensei, analizáltjai és azok analizáltjai, olvasóiról, híveiről és ellenfeleiről nem is szólva. Ám mi az, ami ezekből a történetekből archiválandó, megőrizendő vagy megőrizhető, elmondható?

Felmerül a kérdés: ki jogosult a pszichoanalízis történetét vagy történeteit nyilvánosságra hozni, elmondani? Vajon csupán a „beavatottak”, a „céhbéliek” privilégiuma-e a pszichoanalitikus historiográfia, azoké, akik maguk is művelik a szakmát, akik rendelkeznek a kellő személyes élményekkel és tapasztalatokkal, érzékenységgel, tudással és információval ahhoz, hogy hivatásuk múltjára reflektáljanak? Vagy pedig nyitva áll e terület mindazok számára, akik könyvek, tanulmányok, publikált és publikálatlan források alapján, pusztán intellektuális érdeklődésükből kifolyólag, többnyire saját élmények híján próbálkoznak a pszichoanalízis fogalmainak és elméleteinek történelmi rekonstrukciójával?

A pszichoanalízis mint szakma és mint mozgalom hosszú ideig féltékenyen őrizte saját titkait, éles határvonalat húzva önmaga és a – jobbára ellenségesnek vagy értetlennek vélt – laikus külvilág között. Története írott forrásainak (a mozgalomhoz tartozó személyek magánlevelezéseinek és egyéb személyes dokumentumaiknak, feljegyzéseinek, visszaemlékezéseinek, a velük készült interjúknak stb.) nagy részét archívumok mélyére süllyesztették, hozzáférésüket lényegesen korlátozva vagy teljesen megtiltva.¹⁴ A mégis nyilvánosságra kerülő forrásokat erősen megszürték, cenzúrázták. Így például fontos részeket hagytak ki Freudnak fiatalkori barátjával, önanalízise pokoljárásának „Vergiliusával”, Wilhelm Fliess-szel, vagy későbbi ellenfelével, Carl Gustav Junggal folytatott levelezéséből. Ez a szelektivitás persze

¹⁴ Lásd erről Falzeder 2005.

hosszú időn át indokolható volt azzal, hogy ismert embereknek, még élő személyeknek vagy már elhunyt szereplők hozzátartozóinak személyiségi jogait sérthette bizonyos adatok, kórtörténetek vagy kór-epizódok napvilágra kerülése. Szakmapolitikai szempontból ugyancsak aggályosnak minősülhetett a pszichoanalitikus mozgalom belső vitáinak, feszültségeinek és konfliktusainak „kitergetése”, amely a résztvevők szakmai vagy erkölcsi hitelét rongthatta volna.

A pszichoanalitikusok csoport-emlékezetében az írott források, beleértve a megjelent műveket is, hosszú ideig inkább csak kanonizáló szerepet tölthettek be, azaz olyan „szent szövegekként” funkcionáltak, amelyeket kommentálni, kiegészíteni lehetett ugyan, de alapvetően autentikus mivoltuk kétségbevonhatatlannak tűnt. Freud és közvetlen tanítványai körében egy sajátos élmény- és tradícióközösség alakult ki, amelyben az áthagyományozódás főként orális módon, szójhagyomány útján történt, ez pedig tág teret nyitott a legendák és más közös narratívumok képződéséhez, a szokások és tradíciók ritualizálódásához is. A tradícióközösség hosszú ideig kisugárzott az analitikusok további generációira is, fenntartva a csoportnak egy sajátos *kommunikatív* emlékezetét, amelyben X. vagy Y. ismert olyat, aki még „látta Freudot”, akit Ferenczi vagy Karl Abraham analizált, vagy aki Ernest Joneszal vagy Melanie Kleinrel együtt vett részt valamelyik analitikus kongresszuson. A tradícióközösség „anyanyelvét” átszöttek a személyes utalások és kapcsolódások hálózatai; történelmi tudatát erőteljes *perszönifikáció* határozta meg, vagyis a nagy emberek – elsősorban maga Freud – aurája lebegte körül.

A pszichoanalízis művelői már a mozgalom történetének korai szakaszában is gondoskodtak arról, hogy történetük dokumentálva legyen. Erről tanúskodnak Freud önéletrajzi és mozgalom-történelmi írásai, amelyek természetesen önigazoló, apologetikus szándékkal születtek, de forrásértékük vitathatatlan. Ennek az apologetikus, személyközpontú történefffelfogásnak volt jellemző produktuma Ernest Jonesnak az ötvenes években megjelent Freud-életrajza. Ezzel az ugyancsak forrásértékű, bár kétségkívül számos egyoldalúságban, tévedésben és torzításban szenvedő életrajzzal Jones a pszichoanalízis-történet biográfiai megközelítésének vált úttörőjévé. A biográfiai szemlélet középpontjában Freud, a „nagy ember”, a „magányos hős” állt, annak minden szenvedésével és diadalával. A nagy ember életének és művének kiteljesedését egyesek gátolják, mások segítik; vannak eredendő ellenfelek és vannak tanítványok, követők, akik közül egyesek maguk is ellenfélle, sőt ellenséggé, árulóvá válnak. Ezen az egységes és zárt történelmi képen azonban csakhamar rések és szakadások keletkeztek.

A hatvanas és hetvenes években egy sor fontos tudománytörténelmi munka foglalkozott a pszichoanalízis kialakulásának előzményeivel és hátterével, kimutatva, hogy Freud felismerései és felfedezései mélyen gyökereztek a kor természettudományos, biológiai, pszichiátriai és természetfilozófiai gondolkodásában. Ezen művek közül kiemelkedik Henri F. Ellenberger (1970) *A tudattalan felfedezése* és Frank J. Sulloway (1987) *Freud, a lélek biológusa* című műve. A hetvenes és nyolcvanas években Freud az Osztrák-Magyar Monarchia és tágabban Közép-Európa kultúra- és társadalomtörténetének vált egyik kulcsfigurájává, elsősorban már említett Carl I. Schorske, valamint Peter Gay (1988) és mások munkássága nyomán. Ebben a kontextusban elsősorban a társadalmi és politikai viszonyokra, a Monarchia és

Németország szellemi-kulturális viszonyaira, valamint a nacionalizmus, a cionizmus, a zsidó identitás és az asszimiláció kérdéseire terelődött a hangsúly.¹⁵

Ugyanakkor a pszichoanalitikus mozgalmon belül is problematizálódott a saját múltjához való viszony. Az 1950-es évek végén Erich Fromm, a *Menekülés a szabadság elől*, *A szeretet művészete* és más nagy hatású művek szerzője kísérletet tett arra, hogy rehabilitálja Ferenczi Sándort, aki a pszichoanalitikus mozgalom kommunikatív emlékezetében „elmebetegként” maradt fenn, legalábbis ami életének utolsó, Freuddal való ellentétbe kerülő időszakát illeti. Ez a diagnózis Jones Freud-életrajzában a nyilvánosság számára is megerősítést nyert, s így a mozgalom „hivatalos” véleményeként funkcionált. Fromm a számára akkor hozzáférhető források átvizsgálása után jutott arra a következtetésre, hogy Jones történetírói módszere nem más, mint „karaktergyilkosság”; mit sem különbözik „a történelem sztálinista újraírásától”, vagyis attól az eljárástól, amelynek során a másként gondolkodókat árulónak, kémnek, elmebetegnek nyilvánítják. Fromm szerint Jones Freud-életrajza Ferenczi és más „disszidensek” és „elhajlók” megítélésében hűen tükrözi a pszichoanalitikus mozgalomban szerinte végbement „totalitárius fordulatot”.¹⁶ Fromm fellépése a maga idejében szinte teljesen visszhangtalan maradt, s Ferenczi „hivatalos” rehabilitálására csak több évtizeddel később kezdődött, 1932-ben írott *Klinikai naplójának* (Ferenczi 1996), majd Freuddal folytatott monumentális levelezésének (Freud/Ferenczi 2000-2005) közreadása után.

A nyolcvanas években további, még súlyosabb réseket ütöttek azok a „revizionista” törekvések, amelyek a pszichoanalízis korai történetének teljes újraírására irányultak. Ennek a törekvésnek volt egyik nevezetes képviselője volt Jeffrey Mousaieff Masson kanadai pszichoanalízis-történész, akinek (egy ideig) a washingtoni Freud Archívum igazgatójaként privilegizált hozzáférése volt az akkor még legszigorúbban zárolt anyagokhoz is. Masson 1984-ben jelentette *Támadás az igazság ellen* című, a maga idejében nagy vihart kavart könyvét, amelyben Freudot megalkuvással vádolta, amiért visszavonta a gyermekkori abúzus-történetek valódiságát állító „csábítás-elméletét” (Masson 1984). Szerinte az ilyenfajta szégyenletes és bűnös cselekményeket elhallgatni kívánó közvélemény reakciójától rettent meg Freud, amikor a *lelki* valóság tartományába, a fikciók sorába utalta a gyermekekkel szemben elkövetett szexuális erőszak páciens-történeteit. A „polgári tiszteletreméltóság” sáncai mögé visszavonult Freud ellenpontját Masson szemében éppen Ferenczi Sándor képviselte, aki nem kevés bátorsággal kísérte meg, hogy a gyermekkori szexuális csábítások megtörténtének igazságát Freuddal szemben is védelmezze, és azt újjólag bebizonyítsa.

Míg Fromm fellépése nem váltott ki különösebb reakciókat, Masson könyve és annak kritikai fogadtatása beindított egy – megállíthatatlannak tűnő – folyamatot, amelynek során kinyíltak a titkos vagy fél-titkos egyesületi- és magánarchívumok, köz- és magánkönyvtárak zárt részlegei. Sorra jelentek meg az addig féltve őrzött levelek, így ma már elérhető – csonkítatlan, teljes, tudományos apparátussal ellátott – formában a pszichoanalitikus mozgalom „klasszikusainak”, így például Jungnak,

¹⁵ Lásd pl. Le Rider 1990; Hanák 1999; Magris 2002; Gilman 1993; Csúri–Fónay–Munz (Hg.) 2008.

¹⁶ Erről lásd Fromm 2000; Erős 2004; 53-72.

Ferenczinek, Ernest Jonesnak, Karl Abrahamnak, Max Eitingonnak, Ernest Jonesnak, Georg Groddecknek Freuddal, és a korai mozgalom számos tagjának egymással folytatott levelezése. Ugyancsak elérhetők a Freud által a mozgalom irányítására létrehozott, 1913 és 1927 között működött „titkos bizottság” hatalmas mennyiségű körlevelei. Pszichoanalitikusok, illetve pácienseik életrajzai és önéletrajzai, naplói és naplótöredékei, egyéb feljegyzései, személyes dokumentumai ma már igen nagy számban állnak rendelkezésre, és ezek kimeríthetetlen forrását képezik a mozgalom szereplői, a mozgalom belső csoportdinamikája és a „laikus” kívüllággal való konfliktusos viszonya megismeréséhez, ezen túlmenően pedig a korszak tudásszociológiai és eszmetörténeti feltárásához.¹⁷ A nyolcvanas évek óta nagy erővel indult meg a „a pszichoanalízis mostohagyermekének”, a „disszidenseknek”, a Freuddal ellentétbe kerülő és így peremre szorított analitikusoknak az (újra)felfedezése vagy rehabilitálása (Sabina Spielrein, Otto Gross, Wilhelm Reich, Otto Rank, nem utolsósorban pedig Ferenczi Sándor), vagy a korábban – néhány kivételtől eltekintve – alig ismert női pszichoanalitikusok szerepének feldolgozása és újraértékelése.¹⁸ A pszichoanalízis-történet mint szakma napjainkra nagymértékben professzionalizálódott, az amatőr, botcsinálta kutató helyét átvették a történeti, levéltári kutatásban is jártas szakemberek. Az újabb publikációkban fő követelménnyé vált a történeti hűség és a filológiai pontosság, szemben a pszichoanalitikus mozgalomhoz mint vonatkoztatási csoporthoz, annak írott vagy íratlan szabályaihoz való feltétlen lojalitással. Sorra látnak napvilágot újabb monográfiák, amelyek radikálisan szakítanak a Jones-féle perszonalista, „nagy ember” központú, kultikus felfogással, és a pszichoanalitikus mozgalom történetét átfogó tudásszociológiai szempontból, kontextualista alapon közelítik meg.¹⁹ Mindez voltaképpen természetes folyamat, minthogy az idő múlásával a pszichoanalízis története a kortársak és közvetlen leszármazottaik kommunikatív emlékezetéből lesüllyed, szétterjed a kulturális emlékezetbe.²⁰ Ez a kulturális emlékezet létrehozza a maga rítusait és megemlékezéseit, ünnepeit (például Freud születése 150. évfordulójának megünneplése világszerte 2006-ban), transzfiguratív ábrázolásait (filmek, színdarabok, képzőművészeti és zenei alkotások, performanszok), muzeális és szakrális tereit (Freud-múzeumok és kiállítások), szimbólumait, lokális szentélyeit, a gyász és a nosztalgia központjait (Bécs, Budapest, Berlin, London, Szentpétervár).²¹

Ez azonban korántsem jelenti azt, hogy a pszichoanalízis történeti múltja valóban leülepedett, még kevésbe azt, hogy „feldolgozásra” került volna. Az „archívum” mérhetetlenül kitérített, ám a helyzet ma is az, hogy „a pszichoanalízisnek vannak történetei, de nincsen története” – Murray Schwartz és Elizabeth Young-Bruehl (2008) írja egy kéziratos tanulmányban. Ennek okát a szerzők abban látják, hogy e tudásterületet olyan törésvonalak és szakadások kuszálják szét, amelyek lehetetlenné teszik a történelmi reflexiót:

¹⁷ Lásd erről részletesebben, bibliográfiai adatokkal is: Erős 2008.

¹⁸ Lásd Borgos 2006.

¹⁹ Lásd pl. Zaretsky 2005; Makari 2008.

²⁰ A kommunikatív és a kulturális emlékezet fogalmáról lásd: Assmann 1999.

²¹ Lásd: György P. 2006; Molnar 2006.

„A pszichoanalízis mint diszciplína még nem hozott létre olyan kollektív történelmi tudatot, amely saját történelmét a *traumatörténetként*, törések ismétlődő mintázataként és az ezek következtében előálló torzítások történeteként fogná fel. [...] A pszichoanalízis létező történeteiből hiányzik a narratívák formájára és funkciójára vonatkozó reflexió; nem válnak igazán történelemmé a szó teljes értelmében, különféle, gyakran tendenciózus töredékekből állnak össze, mint maga pszichoanalízis történetének egésze is.” (Young-Bruehl – Schwartz, 2008.)

E történetek mind traumák nyomait viselik: személyes traumák nyomait éppúgy, mint a mozgalom belső válságainak, hasításainak, töréseinek és szakításainak lenyomatát, legfőképpen pedig a külső traumák – a háborúk, a holokauszt, az emigrációk, a jobb- és a baloldali diktatúrákkal való találkozás traumatikus hatásait. Meg lehet-e írni a pszichoanalízis tárgyilagos történetét, keletkezésének, fejlődésének, átalakulásainak történetét anélkül, hogy belebonyolódnánk a személyes kapcsolatok, konfliktusok, traumák útvesztőjébe? Vajon elérhető-e valaha a pszichoanalízis fragmentáltságának megszüntetése, olyan idilli állapot elérése, amelyben a történetet éppoly fennkölt magasságokból, objektív, személytelen és szenvedélymentes módon lehet szemlélni, mint talán a matematika, a régészet vagy a közgazdaságtudomány történetét?

Derrida szerint ez már csak azért sem lehetséges, mert

„az önmagát pszichoanalízisnek nevező tudomány – vagy legalábbis tudományos *tervezet* – saját bevallása szerint is arra törekszik, hogy megváltoztassa a történész tárgyának státuszát, átalakítsa az archívum szerkezetét, a „történelmi igazság”, sőt általában a tudomány fogalmát. Meg kívánja újítani az archívum megfejtésének módszerét, miközben az alanyt is belefoglalja a történész által objektíválni szándékozott térbe; azon munkálkodik, hogy átrendezze az alanyt strukturáló, külső és belső választóvonalak topológiáját. Ennek köszönhetően a tudás alanya maga is archivális térré változik, melyhez viszonyítva nemhogy tiszta, de szigorúan véve megvalósítható, vagyis teljes és lezárható objektiváció sem létezhet.” (Derrida – Ernst 2008, 55.)

„Az archívum kínzó vágyát” Derrida szerint éppen Freud oltotta belénk. Ám – teszi hozzá – „örök kérdés marad számunkra, akik magunk is osztozunk az archívum kínzó vágyában, mi éghetett el titkos szenvedélyeiből, levélváltásából, vagy »életéből«. Mi éghetett el nélküle nyomtalanul, anélkül, hogy tudnánk róla? Lehetséges, akár kísérteties válasz nélkül, az elnyomáson innen vagy túl, az eredeti elfojtás másik oldalán, névtelenül, a legcsekélyebb tünet s hamvak nélkül.” (Uo. 92.)

Felhasznált irodalom

Assmann, Jan (1999). *A kulturális emlékezet*. Budapest: Atlantisz.

Assmann, Jan (2003). *Mózes, az egyiptomi. Egy emléknym megfejtése*. Budapest: Osiris.

Borgos Anna (2006). „Önök e szempontból kivételek...”. Nők a pszichoanalízisben. *Magyar Lettre Internationale*, 62: 21-24.

Breuer, Josef – Sigmund Freud ([1893] 2001). On The Psychological Mechanism of Hysterical Phenomena: Preliminary Communication from Studies on Hysteria. In: S. Freud. 1953-1974, *S. E. Vol. II. ([1893-1895]: Studies on Hysteria)*, 1-17.

Csúri Károly – Fónagy Zoltán – Volker Munz (Hg.) (2008). *Kulturtransfer und kulturelle Identität: Budapest und Wien zwischen Historismus und Avantgarde*. Wien: Praesens Verlag.

Derrida, Jacques – Wolfgang Ernst (2008). *Az archívum kínzó vágya – Archívumok morajlása*. Budapest: Kijárat Kiadó.

Ellenberger, Henri F. (1970). *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*. New York: Basic Books.

Erős Ferenc (2004). *Kultuszok a pszichoanalízis történetében. Egy Ferenczi-monográfia vázlatja*. Budapest: Józseveg Kiadó.

Erős Ferenc (2007). *Trauma és történelem*. Budapest: Józseveg Kiadó.

Erős Ferenc 2008. Önéletrajz, napló, levelezés. Analitikusok és páciensek önvallomásai. In Mekis D. János és Z. Varga Zoltán (szerk.): *Írott és olvasott identitás. Az önéletrajzi műfajok kontextusai*. Budapest: L'Harmattan, 134-144.

Falzeder, Ernst (2005). A quoi appartient Freud? Réflexions sur l'éditions des correspondances de Freud. In: André Haynal, Ernst Falzeder, Paul Roazen (eds.): *Dans les secrets de psychanalyse et son histoire*. Paris: PUF, 53-74.

Ferenczi Sándor 1996. *Klinikai napló 1932*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Freud, Sigmund – Ferenczi Sándor (2000–2005). *Levelezés. 1908–1933*. I, II, III. kötet. Szerk. Ernst Falzeder, Eva Brabant, Patrizia Giampieri-Deutsch, Haynal André tudományos irányításával. A magyar kiadást sajtó alá rendezte és szerkesztette Erős Ferenc és Kovács Anna. Budapest: Thalassa Alapítvány, Pólya Kiadó.

Freud, Sigmund ([1900] 1985). *Álomfejtés*. Budapest: Helikon.

Freud, Sigmund (1987). Mózes, az ember és az egyistenhit. In: Uő: *Mózes. Michelangelo Mózesese*. (Két tanulmány). Budapest: Európa, 7-210.

Freud, Sigmund (1997). A narcizmus bevezetése. I: Uő: *Ösztönök és ösztönsorsok. Metapszichológiai írások*. Budapest: Filum, 15-40.

Freud/Fliess (1985). *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887-1904*. Ed. by Jeffrey Moussaieff Masson. Cambridge, MA., London: The Belknap Press of Harvard University Press.

Freud/Jung (1974). *The Correspondence Between Sigmund Freud and C. G. Jung*. Ed. W. McGuire. Princeton: Princeton Univ. Press.

Freud/Pfister (1963). *Psychoanalysis and Faith: The Letters of Sigmund Freud and Oskar Pfister*. Eds.: Meng, H. and Freud, E. L. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis.

- Freud/Zweig (1970). *The Letters of Sigmund Freud and Arnold Zweig*. Ed. Ernst L. Freud. London: Hogarth Press.
- Fromm, Erich (2000). Pszichoanalízis: tudomány vagy párthűség. In: Erős F. (szerk.): *Ferenczi Sándor*. Budapest: Új Mandátum, 224-230.
- Gay, Peter (1988). *Freud. A Life for Our Time*. New York: Norton.
- Gilman, Sander L. (1993). *The Case of Sigmund Freud: Medicine and Identity at the Fin de Siècle*. Baltimore: John Hopkins Univ. Press.
- Gyáni Gábor (2009). A 20. század mint emlékezeti „esemény”. *Forrás*, 41(7-8): 3-15.
- György Péter (2006). A szentpétervári Freud-múzeum. Reusch, Freud és Mandelstam. *Magyar Lettre Internationale*, 62: 40.
- Habermas, Jürgen (2005). *Megismerés és érdek*. Pécs: Jelenkor.
- Halbwachs, Maurice (2000). A kollektív emlékezet. In: Felkai Gábor et al. (szerk.): *Szociológiai irányzatok a XX. század elejéig*. Budapest: Új Mandátum, 403-432.
- Hanák Péter (1999). *A kert és a műhely*. Budapest: Balassi Kiadó.
- Hoffer, Axel (2002). Bevezetés. In: *Sigmund Freud – Ferenczi Sándor: Levelezés. 1908–1933*. II/1. kötet. Budapest, Thalassa Alapítvány, Pólya Kiadó, 2002, 9-43.
- Hoffer, Peter T. (1992). The Concept of Phylogenetic Inheritance in Freud and Jung. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 40: 517-530.
- LaCapra, Dominick (1987). History and Psychoanalysis. *Critical Inquiry*, 13(2): 222-251.
- LaCapra, Dominick (1998). *History and Memory After Auschwitz*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Le Rider, Jacques (1990). *Modernité viennoise et crises de l'identité*. Paris: PUF.
- Lear, Jonathan (2005). *Freud*. New York: Routledge.
- Magris, Claudio (2002). *Utopie und Entzauberung. Geschichten, Hoffnungen und Illusionen der Moderne*. München, Wien: Hanser.
- Makari, George (2008). *Revolution in Mind. The Creation of Psychoanalysis*. London: Gerald Duckworth.
- Masson, J. M. (1984). *The Assault on Truth. Freud's Suppression of the Seduction Theory*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Mitscherlich, Alexander – Margarete Mitscherlich (1967). *A gyászolásra képtelenül*. Fordította Huszár Ágnes. Budapest: Múlt és Jövő, 2014.
- Molnar, Michael (2006). A halál és a múzeum. *Magyar Lettre Internationale*, 62: 33.

Nunberg, Herman – Ernst Federn, (ed.) (1962-1975). *Minutes of the Vienna Psycho-analytic Society, Vol. 1-4*. Ed., transl. M. Nunberg. New York: International Universities Press.

Schorske, Carl E. (1998). *Bécsi századvég*. Budapest: Helikon.

Schwartz, Joseph (2002). Writing and Wronging: Reflections on the History of Psychoanalysis. *Psychoanalysis and History*, 4: 197-202.

Slavet, Eliza (2009). *Racial Fever: Freud And The Jewish Question*. New York: Fordham University Press.

Spielrein, Sabina ([1912] 2008). A pusztítás mint a keletkezés oka. *Thalassa*, 19(3): 13-51.

Sulloy, Frank J. (1987). *Freud, a lélek biológusa*. Budapest: Gondolat.

White, Hayden (1997). *A történelem terhe*. Budapest: Osiris.

Yerushalmi, Yosef Hayim (2003). A negyedik megaláztatás. *Szombat*, 15(10): 13-21.

Young-Bruehl, Elisabeth – Schwartz, Murray (2008). *Why psychoanalysis has no history?* Gardiner Lecture, Yale University (kézirat).

Zaretsky, Eli (2005). *Secrets of the Soul. A Social and Cultural History of Psychoanalysis*. New York: Vintage Books.