

**Zeitschrift:** Widerspruch : Beiträge zu sozialistischer Politik  
**Herausgeber:** Widerspruch  
**Band:** 31 (2011)  
**Heft:** 60

**Artikel:** Das Subjekt der Psychoanalyse als emanzipative Ressource  
**Autor:** Krovoza, Alfred  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-651843>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 31.08.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## **Das Subjekt der Psychoanalyse als emanzipative Ressource**

Triebökonomie (des Subjekts) und Krise (des Kapitalismus) – diese das permanente Begleitphänomen einer Gesellschaftsformation, die nach der regionalen Beschränkung ihres Beginns in die Phase der Globalisierung eingetreten ist, jene ein wissenschaftliches Konzept, das uns die Arbeitsweise einer je individuellen Psyche erkennbar machen soll: Was haben sie miteinander zu tun? Nicht so, wie nur in letzter Instanz alles mit allem zu tun hat, sondern so, daß ein zunächst auf Individuen berechnetes Konzept etwas zur Erhellung und Veränderung der destruktiven Dynamik einer Gesellschaftsformation, in der das ökonomische System dominant geworden ist, beitragen kann. Aber auch so, daß die Deformationen, die diese Dynamik in den Individuen hinterlassen kann, sichtbar werden.\*

Von seiten der Gesellschaftswissenschaften wie von seiten der Psychoanalyse ist häufig und nachdrücklich vor einem derartigen Unternehmen gewarnt worden, sogar oder gerade von denen, die in beiden Bereichen versiert sind und Erfahrungen mit dieser Verbindung haben. So kommen Adorno und Marcuse schließlich, nachdem sie zum bisher avanciertesten Versuch der explanatorischen Verbindung von Psychologie und Soziologie empirisch wie theoretisch beigetragen hatten, zu einer Einhelligkeit im Urteil, die sie sonst kaum je erreichen. Adorno bescheidet: „Je mehr die gesellschaftlichen Antagonismen anwachsen, desto mehr verliert der durch und durch liberale und individualistische Begriff der Psychologie selber seinen Sinn. Die vorbürgerliche Welt kennt Psychologie noch nicht, die total vergesellschaftete nicht mehr.“ (1980, 83) Mit „Psychologie“ ist natürlich Psychoanalyse gemeint.

Und Marcuse ist kaum weniger entschieden: „Die Entwicklung der gegenwärtigen Gesellschaft hat das Freudsche Modell durch ein Atom ersetzt, dessen seelische Struktur nicht mehr die Qualität aufweist, die Freud dem psychoanalytischen Gegenstand zusprach.“ (1984, 60). Wo Marcuse von „Atom“ spricht, steht bei Adorno „Monade“. Ihr „Zeitkern“ hat jedenfalls diese Form von Psychologie – Freud hätte selbstverständlich gelehnet, dass die Psychoanalyse einen solchen habe – fragwürdig werden lassen, zumindest in der Anwendung auf das, was heute gesellschaftlich der Fall ist. Daß Adorno schließlich der Psychoanalyse den Rang einer „negativen Psychologie“ gibt und Marcuse sie gerade wegen ihres „Veraltens“ in die normative Grundlage einer kritischen Theorie der Gesellschaft einfügt, ist eine hervorragende Pointe, mindert aber den Sachgehalt der zitierten Einschätzungen nicht.

Und noch vor gar nicht langer Zeit hat Reimut Reiche das Vorhaben einer Verbindung von Psychoanalyse und kritischer Theorie, letztlich aber

jeder Spielart von Gesellschafts- und Kulturwissenschaft, als freudsche Illusion zu entlarven gesucht und dieses Vorhaben als Ausfluß einer „anthropologischen Sichtweise von Gesellschaft“ (2004, 32) bezeichnet. Zum Schaden kam dann noch der Spott: Die Betreiber dieser Verknüpfung seien der Phantasie aufgefressen, „Psychoanalyse und Kritische Theorie seien einander vorbestimmte Partner, die zusammen das große Paar bilden“ (ebd.,20).

Aber selbst wenn wir derart grundsätzliche Einwände zunächst zurückstellen, können wir nicht unmittelbar mit einer wie immer intensiv psychoanalytisch angeleiteten Analyse der aktuellen Krisen beginnen. Das liegt zum einen an dieser Krisenaktualität selber, zum anderen an der analytischen Sozialpsychologie. Psychoanalytische Verständnisweisen und Konzepte, um mit letzterem zu beginnen, sind überwiegend auf historische, gesellschaftliche und politische Sachverhalte angewandt worden – ich rede nur der Abkürzung halber von „Anwendung“ –, um Zivilisierungs- und Emanzipationsdefizite zu markieren. Die analytische Sozialpsychologie teilt insofern mit der „Individualpsychologie“ Psychoanalyse einen pathologischen bias. Freud hat in seinem Lebenswerk größte Mühe darauf verwandt, seine Lehre, zunächst an pathologischen Phänomenen entwickelt, von der Psychopathologie zu emanzipieren und, wenn schon nicht als allgemeine Psychologie, so doch als ihre Grundlage zu etablieren. Und erst in der Beschäftigung mit dem universellen, „normalen“ Phänomen Raum erreicht er ein vorläufiges Gesamtbild der Psychoanalyse.

Die analytische Sozialpsychologie hat gegenläufig sich auf soziale Pathologien konzentriert. So hatte die kritische Theorie in ihrer Frankfurter Frühphase das Nichtereignis der gesellschaftlichen Emanzipation, der Revolution, die der Theorie zufolge auf der historischen Agenda stand, und die Hinwendung der Menschen zum Faschismus unter Beiziehung der Psychoanalyse als „Hilfswissenschaft“ zu erklären versucht. Habermas hat das die „Sozialpsychologie des stillgestellten Protests“ genannt (1981, 555). Und die bevorzugten Themen einer analytischen Sozialpsychologie sind Autoritarismus, soziales Vorurteil, Rassismus, Fremdenfeindlichkeit, Antisemitismus, Rechtsextremismus und dergleichen geblieben. In annähernd ähnlich intensiver Weise sind psychoanalytisch nur noch die Fortexistenz innergesellschaftlicher Gewaltverhältnisse und die vielfältigen sozialen Gestalten menschlicher Aggressionsneigung behandelt worden.

Weniger Aufmerksamkeit hat die Psychoanalyse gefunden als Möglichkeit, emanzipative gesellschaftliche Tendenzen, gerade auch angesichts der Permanenz der Krise, vorzustellen und – notabene – zu ergreifen, wenn man einmal von Werken wie etwa Herbert Marcuses „philosophischem Beitrag zu Sigmund Freud“ „Eros und Kultur“ (1957) absieht, der den „Eindimensionalen Menschen“ (1967) mit der aus Freuds Lehre geschöpften Utopie einer Gesellschaft „jenseits des Realitätsprinzips“ konfrontiert. Als subjektzentrierte Theorie sollte die Psychoanalyse nicht nur dazu

beitragen können, Unterwerfungen und Selbstverhinderungen der Menschen in den zur zweiten Natur geronnenen gesellschaftlichen Prozessen zu erkennen, sondern auch Hinweise bereitzuhalten auf Handlungs- und Befreiungspotentiale derjenigen, die diese Prozesse bewußtlos mitzuproduzieren gezwungen sind.

Aber gerade die gesellschaftskritische Psychoanalyse bleibt bemerkenswert zurückhaltend, wenn sie diese Potentiale nur zur Kenntnis nimmt als „Entfesselung des Triebes“, das „andere Potential der Psychoanalyse“ neben der „Forderung, daß, wo Es sei, Ich werde“ (1980, 89), als ein „Unbewußte(s)“, das „eine nicht assimilierbare Quelle der Negativität“ sei, „nutzbar“ zu machen, „um der bürgerlichen Welt Widerstand entgegenzusetzen“, was sich auf Adorno und Lacan bezieht (Whitebook 2003, 252), als „substantiell unangreifbaren Kern von innerer Natur“, in dem „Potentiale von emanzipatorischer Subjektivität auszumachen“ seien (Busch 2001, 128), als ein vor- respektive außer-soziales und „vor-reflexives Selbst“, das die „Motivationsgrundlage für einen Widerstand gegen die bestehende gesellschaftliche Ordnung“ bildet (Whitebook 2003, 257). Die Zurückhaltung besteht darin, daß auf diese Weise nur Grenzbegriffe entstehen und ein Jenseits der Psychoanalyse etabliert wird, das sich genauerer Bestimmung entzieht. Es käme aber gerade darauf an, diese Potentiale im Entwicklungs- und Lebensprozeß des Subjekts selber zu situieren – in einem Prozeß, von dem der analytische Prozeß, die empirische Basis der Psychoanalyse, schließlich nur ein Ausschnitt in Gestalt eines quasi experimentell zugerichteter Selbsterfahrungsraums ist, in dem die Lasten und Mühen dieser Erfahrung auf vier Schultern verteilt sind.

Es ist, wie gesagt, schwer zu verstehen, warum ein subjektzentrierter, auf der Psychoanalyse bauender Theorie- und Analysetypus wie die analytische Sozialpsychologie nicht entschiedener die Alternative (drängende Handlungspotentiale) in den Blick genommen hat. Schließlich sind der Psychoanalyse in ihrer therapeutischen Anwendung Aufklärung, Veränderung und die Herstellung von Neuem nicht gerade wesensfremd. Warum dieser Blick so häufig ausbleibt, hat natürlich Gründe. Die subjektzentrierte Betrachtungsweise, die „subjektive Strukturanalyse“, wie Alfred Lorenzer es nennt, hat gegenüber der „objektiven Bedingungsanalyse“ bisher immer nur eine kompensatorische Funktion zu erfüllen gehabt. Sie sollte vom Freudschen „Seelenende“ her Irrtümer vermeiden helfen und den Anspruch, eine Analyse des gesellschaftlichen Ganzen zu sein, absichern. Einer objektivistischen respektive am Primat der Objektivität orientierten Betrachtungsweise nicht vollständig zugängliche Phänomene sollte die Psychoanalyse, als „Wissenschaft vom Irrationalen“, in die gesellschaftliche Tendenzanalyse gleichsam hereinholen. Die Prävalenz der Objektivität wurde dadurch nicht in Frage gestellt, allenfalls vage relativiert, wie gelegentlich bei Horkheimer. Auch hier wieder bildet Herbert Marcuse eine Ausnahme. Seit Marx, jedenfalls dem Marx nach 1848, ist Revolu-

tionstheorie eine Frage der objektiven gesellschaftlichen Entwicklung. Das hat sich schon häufiger gerächt, wenn nämlich in nachrevolutionären Gesellschaften die Menschen zum retardierenden Faktor wurden, woran das Experiment dann letztinstanzlich scheiterte, auch wenn man, wie im Falle des Sowjetexperiments, zuvor einige Millionen von ihnen umgebracht hatte.

Die unter dem Primat der gesellschaftlichen Objektivität stehende Rezeption und hilfswissenschaftliche Anwendung der Psychoanalyse verkürzt nicht nur diese selber, sondern ist auch angesichts der Krisenqualität des Gegenwartskapitalismus problematisch. Für letztere Behauptung möchte ich so knapp wie möglich eine gewisse Plausibilität herzustellen suchen. Was uns an – ich nenne es einmal so – innerökonomischen Krisen vor Augen steht respektive kürzlich stand, Banken- und Finanzkrise sowie Staatsschuldenkrise sind Krisen in ausdifferenzierten Teilbereichen des ökonomischen Gesamtzusammenhangs, für deren Beherrschung offenbar in gewissem Umfang Instrumente, wenn auch nicht immer zur Verfügung stehen, so doch prinzipiell vorhanden sind. Andererseits ist der Zusammenhang derartiger Teilbereiche (wie Globalisierung) doch so eng, daß die eine Krise die andere nach sich zieht, respektive ihre Bekämpfung die Mittel für die Abwehr der nächsten beträchtlich reduziert. Oder wie die Süddeutsche Zeitung (21./22.04.2011) es ausdrückte, die Bankenkrise habe wie ein „Brandbeschleuniger“ fungiert. Krisen dieses Typs, die im Rahmen der ökonomischen Logik respektive Unlogik entstehen, erzeugen natürlich Reflexe in der Gesamtgesellschaft und können dort weitergehende Krisen auslösen. Es gibt aber auch einen Krisentypus, den man als außer- oder meta-ökonomisch bezeichnen könnte.

Neben und unterhalb dieser im engeren Sinne ökonomischen Sphäre spielt sich gleichzeitig ein Krisengeschehen ab, das einen ganz anderem Zeithorizont und ein ganz anderes Entwicklungstempo hat und dessen Krisengehalt nicht immer bereits deutlich ist. Der globalisierte Gegenwartskapitalismus ist zunehmend eine Bedrohung, wo nicht Beschädigung oder sogar schon Zerstörung für so gut wie alle außerökonomischen Ressourcen, von deren Aneignung und wertproduktiven Verwandlung er schließlich selber existiert. Das ökologische Problem ist so gesehen nur eines von vielen. Diese Bedrohung nimmt regional und national sehr unterschiedliche Formen an. Oskar Negt hat in diesem Zusammenhang von „einer epochalen Umbruchsituation unserer Gesellschaft“ gesprochen, die die Gestalt einer „kulturellen Erosionskrise“ angenommen habe (2001, 144). Fünf „Krisenherde“ dieser kulturellen Erosion macht er namhaft, die später in „Der politische Mensch. Demokratie als Lebensform“ (2010, 161 ff.) leicht modifiziert für die Region Europa insgesamt gelten sollen. Auch Habermas verwendet den Begriff „Erosion“, nämlich als „Erosion der Lebenswelt“ (1981, 490): „Das Wachstum des ökonomisch-administrativen Komplexes (löse) in der Lebenswelt Erosionsprozesse aus.“ (ebd., 577).

Das alles bezieht sich auf ähnliche Erscheinungen. Ich würde den Begriff „meta-ökonomisch“, den Adorno ab und zu verwendet, vorziehen und von meta-ökonomischer Krisentendenz sprechen. Er scheint mir angemessener als „kulturelle Erosion“ oder die letzten Endes unflexible Trennung von System und Lebenswelt, die theoriegeschichtlich sicher ihre Berechtigung hat, den Zusammenhang der Krisenbereiche und -typen aber nicht recht anzeigen kann.

Weit davon entfernt auch nur umrißhaft ein Bild des Gesamtgeschehens zu besitzen, möchte ich zwei Beispiele nennen, um den Krisentypus zu kennzeichnen, um den es hier geht. Zum einen möchte ich hinweisen auf die Digitalisierung und elektronische Prozessierung der Steuerung gesellschaftlicher Prozesse – nicht nur, notabene!, der industriellen Arbeitsprozesse – sowie die Digitalisierung menschlicher Kommunikation überhaupt. Was geschieht nun, um unsere engere Fragerichtung zu verfolgen, mit den Kompetenzen, die bis dato zur Erledigung dieser Aufgaben eingesetzt wurden? Regredieren sie, verschwinden sie in Nischen, verschwinden sie gänzlich? Wie sehen im Vergleich mit jenen die Kompetenzen aus, die nun für die Digitalisierung und technologische Weiterverarbeitung von systemrelevanten Informationen, zwischenmenschlicher Kommunikation etc. benötigt werden? Welche sozialen Folgen hat es, wenn das gesamtgesellschaftliche Arbeitskraftpotential sich spaltet in eine vermutliche kleine Gruppe von Entwicklern, eine größere von Anwendern, einen Bodensatz von digitalen Analphabeten?

Dabei geht es mir nicht so sehr darum, den alten Wein des Klassenantagonismus in die neuen Schläuche des technologischen Fortschritts zu füllen, sondern darum, zu fragen, welche Veränderung von Subjektformen und Entwicklungsverläufen von Subjekten, wie die Psychoanalyse sie etwa beschreibt, mit der technisch-instrumentellen Entwicklung, die immer auch eine soziale und eine psychische ist, zwangsläufig einhergehen oder diese sogar zu ihrer Voraussetzung haben. Die außerökonomischen Ressourcen sind in diesem Falle Sprache und Sprechen respektive Kommunikation.

Im Falle meines zweiten Beispiels sind es humanspezifische Entwicklung und Sozialisation sowie Bildung und Qualifikation. Ich möchte den Blick lenken auf die technologische und/oder administrative Einengung und Vorzeichnung dieser Prozesse, ohne Rücksicht auf die konkrete Interaktion am Lernort. In Schule und Hochschule ist die „Reform“ inzwischen offenbar auf Dauer gestellt worden. Umfangreiche Kontroll- und Evaluationsapparate zur Justierung dieser Prozesse und Überwachung ihres Outputs wurden eingerichtet. Ganz Deutschland wird zum Lernort deklariert. Worum es geht, sind Konkurrenz und Standort. Besonders alarmierend erscheint mir die Tendenz, das institutionalisierte und programmierte Lernen zeitlich bis an die Grenze der frühen Kindheit auszudehnen. Auch auf diesem Feld ist das Medium die Botschaft. Die Auffassungen

von menschlicher Entwicklung, Lernen und Bildung, die in diesen Prozeduren zum Ausdruck kommen, sind von höchstem Interesse.

Wenn wir in die humanspezifische Entwicklung, diejenige vom biologischen Ursprung an, einschließen, gehört in dieses Feld auch die Reproduktionsmedizin sowie die Präimplantations- und Pränataldiagnostik, außerdem die daraus folgenden Eingriffe. Diese Möglichkeiten des Eingriffs in die früheste humanspezifische Entwicklung müssen unser Empfinden für Individualität, für persönliche Integrität und Identität, überhaupt für Subjektivität nachhaltig verändern. Gerade die Psychoanalyse könnte den phantasmagorischen Kern der gesamten Biotechnologie aufdecken und die Phantasien, die sie auslöst. Der Mensch sei, sagt Freud, im Laufe der Kulturentwicklung „eine Art Prothesengott geworden, recht großartig, wenn er alle seine Hilfsorgane anlegt“ (1948, 451). Und der „wahrscheinlich unvorstellbare große Fortschritt ... (werde) die Gottähnlichkeit noch weiter steigern“. Mit Biotechnologie, Transplantationsmedizin etc. kommt er dieser Gottähnlichkeit gefährlich nahe. Ich habe Zweifel, ob die Überweisung an Ethik-Kommissionen diesen Problemen gerecht werden kann. Dies alles spiele sich, so Oskar Negt, „unterhalb der Öffentlichkeit, in Bereichen unterschlagener Realität“ ab (2010, 170). Wie im Falle der Digitalisierung von Sprache und Sprechen Information und Kommunikation hochtechnologisch substituiert und manipuliert werden, so im Falle der Reproduktionsmedizin Generativität und eine früheste Phase menschlicher Entwicklung. Und in beiden Fällen wird Kapital eingesetzt, das hervorragende Renditeaussichten hat – jedenfalls bessere als Kohle, Stahl und Chemie.

Dabei geht es mir nicht um einen Ding an sich-analogen oder naturalen Rest oder einen nicht zur Disposition stehenden Ausgangszustand, der diesen Formen zweckrationaler, letztlich deformierender Aneignung nicht zugänglich wäre und insofern eine Art transzendentalen Ort des Human- und Kulturspezifischen bildete, der eine Quelle des Widerstands sein könnte gegen das allzu Unzumutbare. Vielmehr will ich nachdrücklich hinweisen auf die Unvereinbarkeit respektive Schwervereinbarkeit von kapitalistischen Mustern der gesellschaftlichen Reproduktion und der Reproduktion von außerökonomischen, gesellschaftlichen – fast ist man versucht zu sagen: menschlichen – Bestandsvoraussetzungen des Kapitalismus selber. Wenn Habermas sagt, daß „die neuen Konflikte ... an den Nahtstellen zwischen System und Lebenswelt“ entstehen (1981, 581), so trifft das den Krisengehalt der eben sogenannten „Schwervereinbarkeit“, den ich im Auge habe, nur begrenzt. Tatsächlich werden Kompetenzen und Funktionen der „Lebenswelt“ nicht nur mit den falschen „Medien“ – Geld und Macht – regeneriert oder im Hinblick auf Kapitalinteressen organisiert, sie werden vielmehr durch kapitalförmige und renditeträchtige Hochtechnologie ersetzt. In diesem Punkt wird die Verschlingung von innerökonomischer und meta-ökonomischer Krise deutlich: Die „Lebenswelt“ wird

in die krisenhafte Reproduktion des Kapitals hineingezogen, gleichzeitig verbraucht es seine eigenen Bestandsvoraussetzungen, die in der „Lebenswelt“ inkorporiert sind.

Dieser Verbrauch von Lebenswelt und die Ersetzung lebensweltlicher Funktionen durch a limine kapitalsubsumierte Hochtechnologie erzeugen ihren eigenen Automatismus; und es ist durchaus ungewiß, in welchem Ausmaß diese Entwicklung inzwischen irreversibel ist. Eine derartige Irreversibilität dürfte etwa gegen die Veränderung der gesellschaftlichen Eigentumsordnung, die für Marx noch als das *experimentum crucis* der Revolution galt, resistent sein. Das „kulturelle Verständnis der Menschen“ sei notwendig, „daß auf derartige Technologien auch verzichtet werden kann“, meint Negt im Hinblick auf Bio- und Atomtechnologie: „Es ist für eine Kulturgemeinschaft nicht ehrenrührig, auf Dinge zu verzichten, die für die Erhaltung eines befriedigenden Lebensniveaus nicht unbedingt notwendig sind, die aber die Grundlage unserer Existenz, die Natur, unsere körperliche Integrität, die übrigen Lebewesen auf der Erde betreffen.“ (2010, 171) Dieses „kulturelle Verständnis“ wird sich ohne einen substanziellen Beitrag der Subjekte nicht einstellen. Es kann nicht administrativ hergestellt werden und ist bestimmt nicht von denen zu erwarten, die von einer derartigen Technologie unmittelbar, d.h. im Sinne von Rendite, profitieren.

Angesichts des Selbstlaufs der Entwicklung und der Möglichkeit ihrer Irreversibilität scheint mir eine Blickveränderung respektive -erweiterung auf die Psychoanalyse, was ihre Anwendungsform als analytische Sozialpsychologie angeht, angezeigt: Nicht mehr nur als Wissenschaft vom Irrationalen, als Ausfallbürgschaft gleichsam für allzu rationalistische Konzeptionen, käme sie dann in Frage, sondern ebenso als Möglichkeit, die Frage zu stellen und mit ihren Mitteln zu beantworten, wie das Neue in die Welt kommt, und zwar nicht als technische Innovation, sondern als Alternative und Abweichung im Hinblick auf Lebensformen und gesellschaftliche Selbstorganisation. Die technische Innovation bringt so gesehen nichts Neues hervor, ihre Produkte bleiben in gewisser Weise sich selber gleich. Ohnehin kommen wir, wenn es um den Eigensinn der Lebenswelt geht, in subjektnähere Bereiche. Wenn die Vermutung der Irreversibilität auch nur teilweise zutrifft, hieße das, daß so oder so bereits Chancen der Richtungsänderung versäumt worden wären.

Ich weiß schon, daß Adornos Kritik an der „revidierten Psychoanalyse“ den „Begriff des Neuen“ (1980, 36 ff.) der Revisionisten im Zentrum hat, den er als Ideologie brandmarkt. Und ich kenne natürlich die vielstimmige Kritik am Begriff des Subjekts, an Individuum, Person und Ich. Aber schließlich ist, ich habe schon darauf hingewiesen, die Anwendung der Psychoanalyse in der Kur auf „das Neue“ gerichtet: „... der Diskurs über die Wirkung der Deutung beschäftigt sich von jeher mit der Frage, welches



Neue (Heilung, Veränderung usw.) durch das Verstehen hervorgebracht wird (Reiche 2004, 35).

Das Subjekt der Psychoanalyse ist so konzeptualisiert, daß Alternativen, daß Veränderungen denkbar und betreibbar sind. Die Verinnerlichung von Welt, die die Psychoanalyse als innere Struktur- und Repräsentanzenbildung am Leitfaden signifikanter Bezugspersonen versteht, stellt in jedem einzelnen Falle eine „subjektive Neuschöpfung der Welt“ dar (Reiche 2004, 59). Selbstverständlich ist auch jede Neurose in diesem Sinne Neuschöpfung. Sollte in diesem Entwurf des Subjekts ein Potential von Veränderungshandeln enthalten sein, gehört freilich auch das „Beschädigte“, das „charakterologisch Fragwürdige“, das allerdings „vielfach das objektiv Bessere (vertritt)“ dazu. Für Adorno allerdings ist das ein Hinweis, daß „die psychologischen Defekte im vertrackten Ganzen etwas radikal anderes dar(stellen) als im seelischen Haushalt des einzelnen“ (1980, 67).

Was die Psychoanalyse als Subjekttheorie angeht, so habe ich mich eben auf Reimut Reiche bezogen, der ein engagierter Kritiker der Fortsetzung der Tradition der Subjekt- und Bewußtseinsphilosophie in den Sozial- und Humanwissenschaften ist – zu der Freud selber im übrigen auch noch gehört. Im Hinblick auf die Psychoanalyse allerdings hält Reiche trotz zweideutiger philosophischer Erblast, trotz kommunikativem Handeln und Intersubjekt, trotz Kampf um Anerkennung, trotz Tod des Subjekts an einem unverkürzten Begriff des Subjekts fest. Das geht nicht ohne Kautelen ab. Eine davon ist der Bannstrahl gegen analytische Sozialpsychologie und die kritische Theorie des Subjekts.

Ist nicht gleichwohl der Subjektbegriff der Psychoanalyse, d.h. wie sie das Subjekt konzeptualisiert, seine Entwicklung konzipiert, noch seine Idiosynkrasien und seine Deformationen integriert, Struktur und Dynamik des „Innen“ sowie seine Verhältnisse zum „Außen“ sich vorstellt eine emanzipative Ressource wie im individuellen, so im gesellschaftlichen Sinne? Stellt nicht das Subjekt der Psychoanalyse als „Atom“ oder „Monade“ apostrophiert allenfalls einen Grenzwert dar? Kann der Eigensinn der psychischen Konstitution nicht in gesellschaftlichen Eigensinn transformiert werden?

Manfred Frank spricht in seinem Plädoyer „Die Unhintergebarkeit von Individualität“ von der „Produktivkraft der menschlichen Individualität“ (1986, 19). Die innere, je eigene psychische Individualität, die nach Auffassung der Psychoanalyse so unverwechselbar wie ein Fingerabdruck ist – jedenfalls in den frühen Entwicklungsphasen, sollte sich nicht in der äußeren gesellschaftlichen Realität manifestieren und gegen Standardisierung durch Sozialisation sich behaupten können? Gibt es tatsächlich nur kulturindustriell erzeugte „Pseudoindividualität“, „bloße Verkehrsknotenpunkte der Tendenzen des Allgemeinen“? (Horkheimer/Adorno 1981, 177 ff.). Würden wir da nicht von einer „oversocialized conception of man“ (Wrong 1961) reden? Von der Psychoanalyse können wir, meine ich, zu

Recht Hinweise zum Problem „Produktivkraft Individualität“ erwarten, ohne das Thema zu denaturieren oder Kategorienfehler zu begehen.

Andererseits könnten wir, wenn wir sie denn hätten, uns nicht prinzipiell und ohne Rücksicht auf die historische Gesamtsituation auf derartige Hinweise verlassen. Dazu ein knappes Beispiel: Das autoritäre Syndrom, das in der ersten und zweiten empirischen Studie des Instituts für Sozialforschung (Adorno 1995) unter Zuhilfenahme von viel psychoanalytischer Subjekttheorie konzeptualisiert wurde, ist inzwischen psychohistorische Vergangenheit, ob man nun das Vollbild der familialen Autorität des Vaters zugrunde legt oder, wozu Horkheimer neigte, das autoritäre Syndrom als Zerfallsprodukt väterlicher Autorität versteht. Heute verzeichnen wir ein erdrückendes Übergewicht außerfamilialer Sozialisationsinstanzen. Von der Schule werden ganz offiziell Sozialisationsleistungen erwartet, die von der Familie oder ihren Bruchstücken offenbar nicht mehr in jedem Falle zu erbringen sind. Darüber hinaus hat sie ihre relative Schutzfunktion gegen die unmittelbare Einwirkung von gesellschaftlichen Tendenzen, vor allem auf die neue Generation, fast vollständig eingebüßt, ja sie kommt sogar selber als deren Verstärker ins Bild.

Und mit der Zerstückelung von Arbeitsbiographien, den prekären Beschäftigungsverhältnissen, der Subjektivierung der Arbeit, den Anforderungen der Mobilität, Flexibilität und zeitlichen Verdichtung und Beschleunigung an die Arbeitskraft sowie mit der Medialisierung und Digitalisierung von Arbeitsprozesse und Verkehrsformen bis in den Privat- und Intimbereich hinein spielt die personbezogene, quasifamiliale Über- und Unterordnung und ihre psychische Verankerung, die zudem an eine bestimmte, historisch spezifische Familienform gebunden ist, keine, jedenfalls keine zentrale Rolle mehr. Wir haben mit rasch sich verändernden und radikal bereits veränderten empirischen Subjektverfassungen und möglicherweise Subjektivitätsformen zu rechnen.

Dabei geht es überhaupt nicht darum, das fragwürdige Verfahren fortzusetzen, mit psychoanalytischen Konzepten, häufig auf der Grundlage der Psychopathologie, epochenspezifische und für eine Epoche vermeintlich charakteristische Persönlichkeitstypologien zu konstruieren: hysterisch-neurasthenisch, autoritär, außengeleitet („other-directed“), narzißtisch, depressiv etc. (vgl. Dornes 2010, 1025 ff.). Jedenfalls scheinen nämlich diese veränderten Subjektverfassungen zu anderen, ungewohnten Anfälligkeiten für Ideologien und destruktive Politik zu führen, wie auch zu anderen, vielleicht zunächst als solche schwer zu erkennenden, emanzipativen Vorstellungen und Impulsen. Die derart veränderten Subjekte werden schließlich die Subjekte der Veränderung sein.

Abschließend stelle ich Ihnen die politische Theorie von Cornelius Castoriadis vor. Und zwar aus zwei Gründen: Sie ist bereits eine Vermittlungsgestalt von Psychoanalyse und Gesellschaftstheorie, und sie ist ein Versuch

zur Beantwortung der Frage, woher das Neue in dem Sinne, wie ich es hier verwende, komme. Den „Entwurf einer politischen Philosophie“, wie „Gesellschaft als imaginäre Institution“ (1984) im Untertitel heißt, hat er in der Zeit der Rezeption der Psychoanalyse und seiner analytischen Ausbildung geschrieben. Auf den ersten Blick ist die Rolle der Psychoanalyse für und in diesem „Entwurf“ nicht ohne weiteres zu erkennen. Sie müßte einmal eigens herausgestellt werden. Die deutschsprachige gesellschaftstheoretische Präsentation war in diesem Punkt verständnislos (Habermas 1985, 368 ff., Arnason 1988, 187 ff., Honneth 1999, 144 ff., Joas/Knöbl 2004, 558 ff.). Schon länger vor der Psychoanalyse-Rezeption hatte Castoriadis die kritische Auseinandersetzung mit dem Marxismus begonnen. Sie kulminiert im „Entwurf“, in dem er um den Preis der Kritik und Verwerfung zentraler Bestandteile des Marxismus am Revolutionsparadigma festhält und die Rolle des Imaginären für die Gesellschaft so bestimmt, daß das Neue prinzipiell in ihrem Horizont bleibt. Es war sicher nicht ausschließlich die Psychoanalyse, die ihn an diesem Paradigma festhalten lassen konnte, ihren Anteil daran hatte sie jedenfalls. Castoriadis hat sich zeitlebens als „Revolutionär“ verstanden.

Castoriadis stützt sich in besonderer Weise auf die kreativen Anteile menschlichen Handelns. Erst die schöpferische Einbildungskraft macht Handeln zu spezifisch menschlichem Handeln, Praxis zu spezifisch menschlicher Praxis. Die Begriffe von Aristoteles, praxis und poiesis, werden in eigentümlicher Weise verbunden mit der produktiven Einbildungskraft Kants, Fichtes und des jungen Hegels. Castoriadis nennt die Einbildungskraft das „letzte oder radikal Imaginäre“: „Es handelt sich dabei um die elementare und nicht weiter zurückführbare Fähigkeit, ein Bild aufzurufen.“ (1984, 218) Dieses Vermögen, „Vorstellungen auch ohne Gegenwart des Objekts zu haben“ (Kant), ja Vorstellungen zu haben, denen kein Objekt bisher entsprochen hat und möglicherweise in Zukunft auch niemals entsprechen wird, bringt auch den Traum hervor, der sich in seiner Entstehung und seiner Bedeutung psychoanalytisch rekonstruieren läßt. Dieses „Vermögen“, das radikal Imaginäre oder die Imagination, ist die Bedingung der Möglichkeit von Praxis im emphatischen Sinne, ästhetische Praxis, politische Praxis etc., eine Praxis, die bisher Ungesehenes und Unerhörtes, eben Neues schafft.

Nun verharren Menschen nicht respektive halten sich niemals gänzlich im Imaginären oder in der Imagination auf. Was also heißt „Gesellschaft als imaginäre Institution“? Zu Gestalten der gesellschaftlichen Wirklichkeit und ihren Institutionen werden Imaginationen durch das Symbolische, oder anders: Im Symbolischen verbinden sich das Imaginäre und die Wirklichkeit, wodurch eine menschliche Welt entsteht.: „Das Symbolische umfaßt beinahe immer einen ‘rational-realen’ Bestandteil, der das Reale darstellt und für den theoretischen oder praktischen Umgang mit diesem unentbehrlich ist. Aber diese Komponente ist unentwerrbar mit der des aktuellen

Imaginären verwoben.“ (Ebd.,219) Und umgekehrt: Das Imaginäre behält seine Macht über die Gestaltungen der gesellschaftlichen Realität.

Es gibt so etwas wie eine „ursprüngliche Besetzung der Welt“ (ebd.,220) – „Besetzung“ ganz im Sinne der Psychoanalyse als libidinöse Besetzung –, die nicht aus irgendeiner Realität abgeleitet und nicht funktional erklärt werden kann und so etwas wie „Sinn“, der nicht von den Fakten diktiert ist, sondern gerade anders herum, der diesen Fakten im Universum einer Gesellschaft ihre „Bedeutung“ vorschreibt. Gesellschaftliche Realität wird das Imaginäre – „instituiert“, wie Castoriadis es nennt – durch die Disziplin des Symbolismus: Sprache, sonstige kulturelle Zeichen, also Zeichen eines bereits Instituierten, Logik und Wirklichkeitsbezug schlechthin („Empirie“, wenn man so will).

Gleichzeitig ist das Symbolische aber auch Ausdruck des Imaginären, das beständig auf es wirkt. Die Impulse des Imaginären führen im Symbolischen zu Sinnverschiebungen und zum Gleiten von Bedeutungen, wenn sie schon nicht immer das unbedingt Neue hervorbringen. So bleibt der Symbolismus selber ständig im Fluß und die gesellschaftliche Praxis ändert sich. In der Psychoanalyse begegnet uns dieses Phänomen als Haupteigenschaft des Primärvorgangs, das der Prozeßmodus des Unbewußten ist und alle seine Bildungen hervorbringt, vom Traum bis zum neurotischen Symptom: Die Besetzung bestimmter Vorstellungen wird geschwächt oder ganz abgezogen und gleitet entlang von Assoziationswegen: „Zu den Möglichkeiten und Aufgaben des Psychoanalytikers gehört es ..., den Prozeß aufzuklären, durch welchen solche ‘(Nicht-)Objekte’ wie Denken und Praxis, der Andere als autonomes Wesen, eine wirkliche Gemeinschaft oder die gesellschaftliche Institution als solche entstehen, für die Psyche bedeutsam werden und von ihr ‘besetzt’ werden können. Denn die gesellschaftlich-geschichtliche Schöpfung ‘stützt’ sich nicht lediglich auf die einzelne Psyche, sondern trinkt beständig aus deren lebendiger Quelle.“ (Castoriadis 1981, 97).

Mit der Wiederaufnahme des bisher nur unzureichend ausgearbeiteten Konzepts der Sublimierung versucht Castoriadis, diesen Vorgang zu erfassen und eine „Figur für die Vermittlung von Individuum und Gesellschaft“ vorzulegen, die er nach Habermas’ Meinung gerade nicht anzubieten habe (1985, 387), so daß die Psychoanalyse für die „Anwendung“ auf Gesellschaft vielleicht doch in Frage kommt. Und vielleicht gibt die Psychoanalyse auch Möglichkeiten an die Hand, die Bewegungen des Imaginären sowie ihre Wechselwirkungen mit dem gesellschaftlichen Symbolismus und der Realität zu entziffern.

Mit seinem Ansatz insgesamt gelingt es Castoriadis, den Begriff der politischen Praxis des jungen Marx zu retten, wenn er auch die revolutionäre Fortsetzung der Geschichte nicht mehr mit der Vorstellung einer Gesellschaftsform verbindet (Sozialismus, Kommunismus), sondern in der Autonomie sieht, die man „nur wollen kann, wenn man sie für alle will“

(1984, 183). Es könne zwar sein, daß alles, was wir heute über den revolutionären Entwurf sagen können, seinen Sinn einmal verliere, gesteht Castoriadis ein, aber dies sei noch kein Einwand gegen die revolutionäre Praxis: „Ob es darum geht, ein Buch, ein Kind oder eine Revolution zu machen – ‘machen’ heißt immer, sich auf eine künftige Situation hin entwerfen, die sich von allen Seiten dem Unbekannten öffnet und über den man also nicht vorab denkend verfügen kann.“ (Ebd.,150).

Die Überlegungen von Castoriadis erschließen „Anwendungs“-möglichkeiten der Psychoanalyse über das hinaus, was uns geläufig ist. Der Gegensatz von Psychoanalyse des Individuums und Analyse der Gesellschaft, Haupteinwand gegen eine analytische Sozialpsychologie, scheint mir in der Konsequenz dieser Überlegungen nicht mehr ganz so unüberbrückbar zu sein (s. dagegen Habermas 1985, 387 f.), wenn wir an seinen Versuch des Einsatzes der Sublimierungstheorie denken, und auch so etwas wie ein gesellschaftliches Unbewußtes könnte auf ihrem Hintergrund Gestalt annehmen. Die „Gesetze“ der vom Imaginären gesteuerten Bewegungen im Symbolischen und u.U. des gesamten Symbolismus einer Gesellschaft, scheinen – das legen seine Formulierungen nahe – analog zu denen der Produktionen des Unbewußten zu sein, wie Freud sie am Paradigma des Traumes entwickelt hat. Im sechsten Kapitel der „Traumdeutung“ über die „Werkmeister des Unbewußten“ hätten wir dann gleichsam die operative Ebene des gesellschaftlichen Symbolismus vor uns.

Freilich wäre der Versuch, gesellschaftliche Entwicklungen mit den Mitteln der Traumdeutung zu analysieren, nicht mehr in eine individuelle Psychodynamik eingebunden, worauf Freud nachdrücklich bestanden hatte. Daß die Gültigkeit der Operatoren des Traumes, insbesondere von Verschiebung und Verdichtung, über den Referenzrahmen einer individuellen Psychodynamik hinausreicht, dafür scheint mir die rhetorisch-linguistische Wende Lacans zu sprechen wie auch die Untersuchungen des Linguisten Roman Jakobson zum Doppelcharakter der Sprache in der Polarität von Metaphorik und Metonymik.

Die Traumdeutung im Sinne Freuds erlaubt vielleicht die Nachzeichnung der Entwicklung und die Entzifferung der imaginären Bedeutungen von Institutionen und gesellschaftlichen Praktiken, ja von Instituiertem überhaupt, was gerade dann zum kritisch-praktischen Potential wird, wenn dieses Imaginäre nicht mehr als eigenes Produkt, als eigener Entwurf, als eigene „Wahl“ einer Gesellschaft durchschaut wird, sondern sich verselbständigt hat und u.U. irreversibel geworden ist. Der Warenfetischismus ist für Castoriadis das Paradigma dieser Entfremdung.

Entfremdung ist dann eingetreten, wenn „die Gesellschaft ... im Imaginären der Institutionen nicht mehr ihr eigenes Produkt zu erkennen (vermag)“ (1984, 226). Die aus dem Imaginären stammenden Entwürfe, dann instituiert, sind schließlich zum Phantasma geworden. Darüber hinaus blockiert die Entfremdung die Imagination insgesamt. Sie ist nicht mehr

„frei“ genug, um z.B. jenes „kulturelle Verständnis“ herbeizuführen, daß die Menschen, Oskar Negt zufolge, brauchen, um der Sach- und Effizienzlogik von Atom- und Biotechnologie in den Arm zu fallen. Die Entwicklung von einem Entwurf im Imaginären zum Phantasma führt Castoriadis selber an der Produktionspraxis des Fordismus vor, die inzwischen veraltet ist, aber ihm noch als industrielles Leitsystem aus der Zeit der Betriebspolitik der politischen Gruppe „Socialisme ou barbarie“ vor Augen steht.

Die Enthüllung des phantasmatischen Kerns der Institutionen und Praktiken fällt mit der Brechung der „Vorherrschaft des Imaginären“ in eins. Aber gerade die technischen Erfindungen und Eingriffe, die gattungsspezifische Entwicklung und hochkulturelle Erwerbungen technologisch, jedenfalls tendenziell, ersetzen, haben in besonderer Weise ihren Ursprung in der Imagination und von dieser Imagination als durchschauter eigener entfremdet ihren, wenn ich so sagen darf, „unbewußten“ Kern in Gestalt eines Phantasmas. Im Falle von Biotechnologie, Reproduktionsmedizin, Transplantationsmedizin und plastisch-ästhetischer bzw. rekonstruktiver Chirurgie, um nur dieses Feld von Praktiken als Beispiel anzuführen, meint man diesen Kern mit Händen greifen zu können.

\* Es handelt sich um das Referat, das der Autor an der Tagung „Triebökonomie und Krise des Kapitalismus“ am 7./8. Mai 2011 in Frankfurt/M. gehalten hat. (Siehe den Tagungsbericht in diesem Heft.)

## Literatur

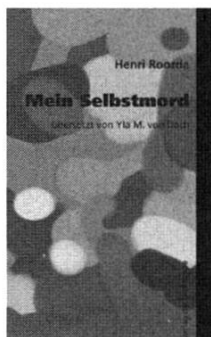
- Adorno, Theodor W., 1980 (1952): Die revidierte Psychoanalyse. GS 8. Frankfurt a.M. (2. Aufl.)
- Adorno, Theodor W., 1980 (1955): Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie. GS 8. Frankfurt a.M. (2. Aufl.)
- Adorno, Theodor W., 1980 (1969): Diskussionsbeitrag zu „Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?“. GS 8. Frankfurt a.M. (2. Aufl.)
- Adorno, Theodor W. et al., 1995 (1950): Studien zum autoritären Charakter. Frankfurt/M.
- Arnason, Johann P., 1988: Praxis und Interpretation. Sozialphilosophische Studien. Frankfurt a.M.
- Castoriadis, Cornelius, 1981 (1978): Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft. Frankfurt a.M.
- Castoriadis, Cornelius, 1984 (1975): Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie. Frankfurt a.M.
- Dornes, Martin, 2010: Die Modernisierung der Seele. Psyche, Zeitschrift für Psychoanalyse, 64
- Frank, Manfred, 1986: Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer „postmodernen“ Toterklärung. Frankfurt a.M.
- Freud, Sigmund, 1948 (1930): Das Unbehagen in der Kultur. GW XIV. London
- Habermas, Jürgen, 1981: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2. Frankfurt a.M.
- Habermas, Jürgen, 1985: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt a.M.

- Honneth, Axel, 1999: Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze. Frankfurt a.M. (erw. Neuausgabe)
- Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno, 1981 (1947): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Adorno GS 3. Frankfurt a.M.
- Joas, Hans und Wolfgang Knöbl, 2004: Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen. Frankfurt a.M.
- Marcuse, Herbert, 1957 (1955): Eros und Kultur. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud. Stuttgart
- Marcuse, Herbert, 1984 (1963): Das Veralten der Psychoanalyse. Schriften 8. Frankfurt a.M.
- Marcuse, Herbert, 1967 (1964): Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Neuwied und Berlin
- Negt, Oskar, 2001: Die Ambivalenz von wissenschaftlicher Gesellschaftsanalyse und praktisch-politischer Einwirkung. In: Rot-Grün – noch ein Projekt? Versuch einer ersten Bilanz (Loccumer Initiative kritischer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler). Hannover
- Negt, Oskar, 2010: Der politische Mensch. Demokratie als Lebensform. Göttingen
- Reiche, Reimut, 2004: Triebchicksal und Gesellschaft. Über den Strukturwandel der Psyche. Frankfurt a.M. und New York
- Whitebook, Joel, 2003: Die Grenzen des „intersubjective turn“. Eine Erwiderung auf Axel Honneth. Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse, 57
- Wrong, Denis H., 1961: The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology. ASR 26

## Henri Roorda



Jetzt liegt die deutsche Übersetzung von »Mein sentimentaler Internationalismus« vor. Wie viel mehr Sorglosigkeit wäre möglich als in der vorsichtigen und ängstlich sich abgrenzenden Gesellschaft, die wir heute noch kennen? Grundlegende Überlegungen über das menschliche Zusammenleben stellt Roorda auch im zweiten hier vorgestellten Essay an, bei dem es um die »Vernebelung der Gehirne« geht. (ISBN 3-905689-36-5 / 23 CHF)



Aus »Mein Selbstmord«: »Wenn ich eine dieser prachtvollen Banken betrete, die man vor kurzem in Lausanne gebaut hat, spüre ich eine heilige Ergriffenheit: Ich stehe im Tempel der Lebendigen Religion. Es gibt keine Scheinheiligen unter den Gläubigen, die ich hier antreffe: Keiner von ihnen zweifelt an der Allmacht seines Gottes.« (ISBN 3-905689-35-8 / 23 CHF)

Henri Roorda van Eysinga (1870–1925) ist wohl einer der subtilsten Humoristen und Denker der Westschweiz. Er lebte als Pädagoge, Mathematiklehrer und Kolumnist mit libertär anarchistischen Gedanken in Lausanne. Übersetzt hat Yla M. von Dach.

www.diebrotsuppe.ch

verlag die brotsuppe ¶ Gartenstrasse 17 ¶ 2502 Biel ¶ Tel. 032 323 36 32