



## Psychoanalyse – Schicksale einer «Kritischen Theorie»

*Helmut Dahmer (Wien)*

*Zusammenfassung: Was ist überhaupt eine «Kritische Theorie», und inwiefern kann die Freudsche Psychoanalyse als eine solche gelten? Und wenn sie denn eine war – oder irgendwie noch immer eine solche ist –, warum wollten und wollen so viele Psychoanalytiker davon nichts wissen? Und was hat es schliesslich mit den «Schicksalen» dieser «Kritischen Theorie» auf sich?*

*Schlüsselwörter:* Anamnese, Denkhemmung, Dialektik, Hegelianer-Marxisten, Ideologie, Kritik, Schelling

### **Horkheimers «kritische Theorie»**

Der Begriff einer besonderen, «kritisch» oder auch «oppositionell» genannten Theorie wurde 1937 von zwei deutsch-jüdischen Flüchtlingen aus Hitlerdeutschland, Max Horkheimer und Herbert Marcuse, eingeführt. Beide verstanden sich als Marxisten, hatten sich nach New York retten können und veröffentlichten in Heft 2 und 3 des VI. Jahrgangs der in Paris erscheinenden, von Horkheimer herausgegebenen *Zeitschrift für Sozialforschung* drei einander ergänzende Artikel im Gesamtumfang von etwa 70 Druckseiten. Auf einen grossen Essay Horkheimers mit dem Titel «Traditionelle und kritische Theorie» folgten zwei kürzere, erläuternde Beiträge von Horkheimer und Marcuse, beide unter dem Titel «Philosophie und kritische Theorie». Die beiden (1895 bzw. 1898 geborenen) Sozialphilosophen waren finanziell unabhängig und gehörten keiner politischen Partei oder Gruppierung an. Sie wollten ihre Gegenwart verstehen, oder, um es mit Hegel zu sagen: «ihre Zeit in Gedanken erfassen». «Ihre Zeit» – das war das nationalistische Gemetzel des ersten Weltkriegs und das Scheitern der Arbeiter- und Soldatenrevolutionen, die ihm ein Ende gemacht hatten; die Entstehung einer parlamentarischen Republik auf kapitalistischer Grundlage in Deutschland und eines isolierten Diktaturstaats auf der Grundlage vergesellschafteter Produktionsmittel in Russland; und schliesslich die Bildung «massenfeindlicher Massenbewegungen» und die Ablösung parlamentarischer Demokratien durch faschistische Regime.

«Kritisch» richtete sich die von ihnen umrissene (marxistische) Theorie der Gegenwartsgesellschaft nicht nur gegen die «traditionellen» sozial- und naturwissenschaftlichen *Theorien* (Descartescher Prägung) – deren Autoren den gesellschaftlichen Kontext ihrer Wissenschaften als einen naturgegebenen hinnahmen –, sondern der bestehenden *Gesellschaft* in ihrer Gesamtheit. Ihr Hauptinteresse galt darum deren inneren Widersprüchen, also den Entwicklungstendenzen, die mit dem institutionellen Rahmen von Privateigentum, freier Lohnarbeit, Markt und Staat kollidierten, und den Gegentendenzen, die den das bestehende Herrschaftssystem negierenden Kräften entgegenarbeiteten, indem sie sie abschwächten, integrierten oder unterdrückten.

Die beiden Hauptströmungen der organisierten Arbeiterbewegung, die damals viele Millionen Mitglieder und Wähler zählte, orientierten sich an vereinfachten Versionen der Marx-Engelsschen Kapitalismus-Analyse und Revolutionstheorie: die Sozialdemokraten zur Rechtfertigung ihrer Reformpolitik (im Rahmen der kapitalistischen Wirtschaftsgesellschaft), die Kommunisten zur Rechtfertigung ihres Versuchs, das Experiment einer planwirtschaftlichen, nachholenden Industrialisierung im unterentwickelten Russland diktatorisch zu verteidigen und Revolutionen in West und Ost mit aller Kraft zu fördern (und bald auch: zu verhindern). Der längst etablierte Parteimarxismus der Sozialdemokraten wie die in der Sowjetunion sich herausbildende Orthodoxie des «Marxismus-Leninismus» beriefen sich zwar auf Marx und Engels, doch kannten die Ideologen des Weltanschauungs-Marxismus weder die Ökonomisch-philosophischen Manuskripte von 1844, noch *Die deutsche Ideologie* von 1845/46, die beide 1932 erstmals veröffentlicht wurden, noch gar Marxens *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* von 1857/58, die erst in den Jahren 1939 und 1941 (in Moskau) gedruckt wurden. Die genannten drei, erst in den dreissiger Jahren veröffentlichten Schriften lehrten, dass Marx nicht nur Hegel-Kritiker, sondern zunächst einmal ein brillanter Hegel-Schüler war. Die daran anknüpfenden, 1923 veröffentlichten, unorthodoxen Marx-Interpretationen von Karl Korsch und Georg Lukács bildeten die eigentlichen Gründungsdokumente des von den drei Freunden Felix Weil, Max Horkheimer und Friedrich Pollock 1924 ins Leben gerufenen «Instituts zur Erforschung des Marxismus», das dann unter dem Namen «Institut für Sozialforschung» berühmt wurde. Zu dessen Aufgaben gehörte zunächst vor allem die Erarbeitung einer auf 45 Bände berechneten historisch-kritischen Gesamtausgabe der Schriften von Marx und Engels in Zusammenarbeit mit dem von David Rjazanow geleiteten Moskauer Marx-Engels-Institut. Diese Edition wurde nach dem Erscheinen von 12 Bänden infolge der stalinistischen «Säuberungen» abgebrochen.

Horkheimer und Marcuse waren Hegelianer-Marxisten. Marcuse, der von der Husserl-Heideggerschen Phänomenologie herkam, hatte 1932 sowohl eine neue Deutung der Hegelschen Ontologie als auch eine bedeutende Interpretation der (soeben erschienenen) Marxschen ökonomisch-philosophischen Schriften von 1844 veröffentlicht. Horkheimer, der sich (1925) mit einer Studie über Kants *Kritik der Urteilskraft* habilitiert hatte, verband sein Interesse an Hegel (und Marx) mit dem an Schopenhauer (und Freud), führte also die «beiden feindlichen Brüder-Genies in der Philosophie» (Nietzsche)<sup>1</sup> – eben Hegel und Schopenhauer – gegeneinander. Rückblickend schrieb Horkheimer im Höllenjahr 1942 an Felix Weil: «Wir drei haben uns [damals] vereinigt, um die Theorie, die in schlechten Händen war, so unabhängig und unversöhnlich weiter zu führen, wie es nur Menschen mit unserer spezifischen Vergangenheit und Bildung möglich war.»<sup>2</sup>

Während Horkheimer und Marcuse ihre Theorie des kritischen Verfahrens niederschrieben, erreichte Ende Januar 1937 der Stalinsche Massenterror mit dem zweiten Moskauer Schauprozess gegen die bolschewistischen Führer der Revolutionszeit (Radek, Pjatakow und andere) – und mit dem Geheimprozess gegen die Führung der Roten Armee (im Juni des Jahres) – seinen Höhepunkt. Im Spanischen Bürgerkrieg wandte sich (im Mai 1937) die republikanische «Volksfront»-Regierung unter dem Druck Moskaus gegen die Linke (der Anarchisten und der POUM) in Barcelona, die sich weigerte, die Weiterführung der Revolution bis zum erhofften militärischen Sieg über die (von Hitler und Mussolini unterstützten) Franco-Truppen zu vertagen.

Horkheimer schrieb, die «kritische Theorie» entspringe «ein[em] menschliche[n] Verhalten, das die Gesellschaft selbst zu seinem Gegenstand hat. Es ist nicht nur darauf gerichtet, irgendwelche Missstände abzustellen, diese erscheinen ihm vielmehr als notwendig mit der ganzen Einrichtung des Gesellschaftsbaus verknüpft.» Das kritische Verhalten habe «die Veränderung des Ganzen zum Ziel». «Der zwiespältige Charakter des gesellschaftlichen Ganzen in seiner aktuellen Gestalt entwickel[e] sich bei den Subjekten des kritischen Verhaltens zum bewussten Widerspruch.»<sup>3</sup> In einem «Nachtrag» betonte Horkheimer ausdrücklich den «philosophische[n] Charakter der kritischen Theorie»<sup>4</sup>, was zunächst nur durch Verweise auf Fichte und Hegel verdeutlicht wurde. Das kritische Verfahren selbst wurde nicht näher erläutert; hier genügte Horkheimer der Verweis auf Marxens «Kritik der politischen Ökonomie». Im darauffolgenden Jahr veröffentlichte dann Karl Korsch, der zu den Initiatoren des «Instituts für Sozialforschung» gehört hatte und mit Horkheimer auch in den Emigrationsjahren in Verbindung blieb, seine bedeutende Marx-Interpretation, zu deren Vorarbeiten auch ein Text über das

Marxsche Verfahren der Kritik gehörte.<sup>5</sup> In dessen *Kapital* sei weder die «transzendente» (also die eher politische Kritik «von aussen»), noch die «immanente» Kritik – die die inneren Widersprüche der Theorien über den Mehrwert aufdeckte – das Entscheidende, sondern die «transzendente» (oder soziologische) Kritik, die nach den gesellschaftlichen Voraussetzungen der Möglichkeit und der Unmöglichkeit bestimmter Fragestellungen und Lösungsvorschläge fragt.

Ich gebe dazu ein Beispiel: Im I. Kapitel des *Kapital* zeigt Marx am Beispiel des Aristoteles, wie bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse dem Denken auch der klügsten Köpfe einer Zeit Schranken setzen. Aristoteles sah, dass in der Tauschpraxis höchst verschiedenartige Dinge (als Waren) einander gleichgesetzt wurden, erklärte dann aber, eine solche Gleichsetzung sei «in Wahrheit unmöglich», weil sie «der wahren Natur der Dinge» widerspreche. Dass er mit diesem Argument seine Analyse der Wertform abbrach, führt Marx darauf zurück, dass in der auf Sklavenarbeit basierenden griechischen Gesellschaft des 4. Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung die Gleichstellung aller Menschen und ihrer Arbeiten eine praktische und darum auch eine theoretische Unmöglichkeit war. Aristoteles konnte noch nicht angeben, was «das wirklich Gleiche» in den verschiedenen, einander gleichgesetzten Waren ist: die in sie investierte, in ihnen aufgespeicherte, *abstrakte* menschliche Arbeit. Rückblickend aus einem Abstand von mehr als zwei Jahrtausenden zeigt sich, wie in der Argumentation des Aristoteles das, was wir Heutigen für zutreffend halten, und das, was uns unzutreffend dünkt, ineinander spielen. Es gibt demnach Formen von «falschem Bewusstsein», die im Rahmen bestimmter gesellschaftlicher Institutionen unvermeidlich sind. Diese defizienten Bewusstseinsformen sind nicht einfach «falsch», sondern auch relativ wahr (nämlich in Bezug auf die Gesellschaft, die sie reflektieren). Viele Generationen später fand Marx eine Antwort auf die Frage des Aristoteles. Dabei löste er auch das aktuelle Rätsel, wieso in einer weltumspannenden Tauschwirtschaft – in der Arbeitskraft im Prinzip «gerecht» entlohnt wird –, die soziale Ungleichheit ins Unermessliche wächst.

### **Kritik gesellschaftlicher Institutionen**

Die kritische Tradition, auf die Horkheimer sich 1937 bezog, ist die neuzeitliche Kritik der «Ideologien», also die Kritik der (gesellschaftlich unvermeidlich) «falschen» Bewusstseinsformen, die mit dem Aufstieg des europäischen Bürgertums zur herrschenden Klasse Hand in Hand gingen (und ihn zu Bewusstsein gebracht hatten). Die Reihe dieser Ideologiekritiker begann mit Francis Bacon (1620) und

führte über Helvétius weiter zu den deutschen Idealisten und ihren Kritikern: Feuerbach, Marx und Nietzsche.

Kant, Fichte, Hegel und Schelling waren Zeitgenossen der Französischen Revolution und ihrer Nachwehen; Marx war Zeuge der ersten selbständigen Kämpfe des «Vierten Standes», also der Lohnarbeiterschaft. Inmitten der jahrhundertealten europäischen Feudalgesellschaft, deren Grundlage die Verfügung des weltlichen und geistlichen Adels über Grund und Boden (also ein «bodenvermitteltes Herrschaftsverhältnis») bildete, hatten sich seit dem 12. Jahrhundert Handwerks- und Handelsstädte mit einem wehrhaften Bürgertum herausgebildet. Das waren Zentren einer neuartigen, der ländlich-feudalen überlegenen, *indirekten* Form von Vergesellschaftung über Geld und Markt. Die englische Revolution des 17. und die französische des späten 18. Jahrhunderts besiegelten die ökonomisch-politische Vorherrschaft des Bürgertums, dessen politische Akteure in der französischen Nationalversammlung – unter der Losung «Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit» – im August 1789 kurzerhand die Abschaffung der «Feudallasten» beschlossen und im September 1792 auch die Abschaffung des «gottgewollten» Königtums. Die feindliche Koexistenz zweier konkurrierender Produktionsweisen hatte zu einer lang anhaltenden sozialen Krise geführt, in deren Verlauf die «Aufklärungs»-Philosophen die überkommene Gesellschaftsordnung und die sie rechtfertigenden Doktrinen kritisch unterminierten. Die Revolution, ihr Übergang in den Terror und dann ins Kaiserreich Napoléons, der die Revolution auf das mit der neuen bürgerlichen Ordnung Vereinbare reduzierte und sie (in dieser Gestalt) kriegerisch internationalisierte, bildete das Problem, an dessen Verständnis die zeitgenössischen Intellektuellen, vor allem die deutschen Philosophen, sich abarbeiteten. Die feudale Wirtschafts- und Lebensordnung hatten viele Generationen für die einzig mögliche, gottgewollte und «natürliche» gehalten, und nun hatte sich erwiesen, dass ihre «geheiligten» Institutionen änder- und abschaffbar waren, dass sie mitnichten «naturegegeben» waren, sondern irgendwann etabliert und lange Zeit *mit «Natur» verwechselt* worden waren. In der aufklärerischen Kritik erwiesen sie sich nun aber als lediglich oktroyiert, als obsolet und hinfällig, kurz: als prinzipiell revidierbare, nämlich durch neuartige Institutionen (wie das Privateigentum an den Produktionsmitteln) ersetzbar. Hatte sich die Kritik pseudonatürlich maskierter, menschgemachter Institutionen aber erst einmal praktisch bewährt, dann ergab sich auch die Möglichkeit – mit der die Hegelkritiker rechneten – die neugeschaffenen, *bürgerlichen* Institutionen, sollten sie sich ebenfalls einmal als «natürliche», also als «Fetische» präsentieren, theoretisch und praktisch in die Geschichte wieder einzuschmelzen.

### Anamnese der Institutionen-Geschichte

Die idealistische Revolutionsphilosophie der Fichte, Hegel und Schelling kreist um eben dies Problem: wie die institutionellen Objektivierungen der gesellschaftlichen Praxis – die sich, über Zeit, aus Entwicklungsformen in Sackgassen oder Gefängnisse dieser Praxis verwandeln – für neue historische Bedürfnisse geöffnet, also revidiert werden können.<sup>6</sup> In Hegels Formulierung: «Es kommt nach meiner Einsicht [...] alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebenso sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken.»<sup>7</sup>

In den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts war dies das gemeinsame Programm Hegels und Schellings, das sie dann zu einer Geistes- (Hegel) und einer Natur-Philosophie (Schelling) ausdifferenzierten. Die Kritik der Sozialökonomie und diejenige der Seelen-Ökonomie, wie sie später – im Abstand von drei Jahrzehnten – Marx und Freud, unabhängig von einander, gegen Ende des 19. Jahrhunderts ausgeführt haben, war bei beiden Autoren eine *Wiederaufnahme* der «klassischen» Form der Kritik, wie Hegel und Schelling sie entwickelt hatten. Beide waren philosophische Philosophie-Kritiker, und beider Lehrer war der (anthropologische) Materialist Ludwig Feuerbach, der seine Hegel-Kritik als Religionskritik entfaltet hatte. Marx ging über Feuerbach hinaus, indem er dessen «anthropologischen» zu einem «historischen» Materialismus weiterentwickelte, und Freuds «biologischer» Materialismus tendierte – wie seine kulturkritischen Schriften zeigen – zu eben diesem «historischen». Der erste Hegelkritiker aber war Schelling, und erst vor ein paar Jahrzehnten haben Odo Marquard und andere auf die eigentümliche Wiederkehr Schellingscher Themen und Kategorien in Freuds Therapeutik aufmerksam gemacht.<sup>8</sup>

Typisch «schellingianisch» schreibt Freud etwa in seiner *Traumdeutung*:

*«Wir gehen in der wissenschaftlichen Betrachtung des Traumes von der Annahme aus, dass der Traum ein Ergebnis unserer eigenen Seelentätigkeit ist; doch erscheint uns der fertige Traum als etwas Fremdes, zu dessen Urheberschaft zu bekennen es uns so wenig drängt, dass wir ebenso gerne sagen: ›Mir hat geträumt‹ wie ›Ich habe geträumt‹. Woher rührt diese Seelenfremdheit des Traumes?»<sup>9</sup>*

Was Freud hier von Traum und Hysterie sagt, gilt – ihm zufolge – ebenso von den kulturellen Institutionen, und diese «Übereinstimmung» oder «Analogie» (Freud<sup>10</sup>) ermöglichte ihm den Übergang von der Neurosen-therapie zur Kritik der Gegenwarts-Kultur (die noch keine ist). Richtiger gesagt, war es das kultur- und

konventionenkritische Motiv, das den erfolgreichen Neurophysiologen Freud zum Bruch mit der (physikalistischen) Medizin seiner Lehrer (aus der sogenannten «Helmholtz-Schule») trieb, in der es für ein Verständnis der neuartigen, rätselhaften «sozialen Leiden» (Sándor Ferenczi) – eben der Psychoneurosen – und des Traums keinen Raum gab. Das Rätsel der Hysterie («organischer Leiden ohne organischen Befund») erwies sich ihm als das Rätsel der Kultur. Und so wurde aus Freud, dem Objekt- oder Naturwissenschaftler, ein Subjekt-Wissenschaftler, der auf Dialog, freie Assoziation und Reflexion setzte, also eine der Naturwissenschaft entgegengesetzte – und in diesem Sinne «unnatürliche» Richtung einschlug.

Das zentrale Thema der Schellingschen Philosophie war die «bewusstlose Erzeugung» kollektiver und individueller «Institutionen», deren wahrer Charakter (als Produktionen) nur in einem dialogischen Prozess der Wiedererinnerung (oder «Anamnese») aufgedeckt werden konnte. Als «Anamnese der Genese» hat Adorno (im Anschluss an ein Gespräch mit Alfred Sohn-Rethel) das Projekt der Hegel, Schelling, Marx und Freud charakterisiert.<sup>11</sup>

### Schelling als Vorläufer von Marx und Freud

In seinem Rückblick auf die «Epoche [jener philosophischen] Experiment[e]», ihre Gegenwart zu begreifen, also der Gedankenbewegung, die, von Kant ausgehend, über die Systeme Fichtes und Hegels eben zu dem von Schelling hinführte, hat dieser seine eigene Innovation wie folgt charakterisiert:<sup>12</sup>

*«Fichte hatte in der Bestimmung der Substanz als Subjekt das bewegende Princip aller Philosophie gefunden.» (Schelling, S. 177f.) «Fichte hat die Autonomie, welche Kant dem Menschen für seine Handlungen zugeschrieben, zur theoretischen Philosophie erweitert. [...] Wenn dieser Idealismus dem Ich ein Producieren zuschreibt, so muss dieses ein blindes, in der Natur des Ichs begründetes Producieren sein pp.» (S. 180) «Das Ich des Bewusstseins ist nur das zu sich selbst gekommene Ich; also dies Zu-sich-kommen setzt notwendig voraus ein Ausser- und von-sich-gewesen-sein.» (S. 181) «Angekommen bei dem Ich bin, womit sein individuelles Leben beginnt, erinnert sich allerdings das Bewusstsein nicht mehr des Weges, da das Ende dieses Weges eben erst das Bewusstsein ist. Hier erklärt sich also die Blindheit und Notwendigkeit seiner Vorstellung von der Aussenwelt. Das individuelle Ich findet in seinem Bewusstsein nur noch gleichsam die Monumente jenes Weges.*

*Aber eben darum ist es Sache der höchsten Wissenschaft, jenes Ich ins Bewusstsein zu führen, oder dass jenes Ich des Bewusstseins den ganzen Weg vom Anfang seines Ausser-sich-seins an bis zu dem höchsten Bewusstsein selbst mit Bewusstsein zurücklegt. Die Philosophie, welche diesen Weg zu führen hat, ist insofern für das individuelle Ich nichts anderes als Erinnerung (Anamnese) dessen, was es in seinem vorindividuellen Sein getan und gelitten hat.»*  
(S. 181)

In Schellings späterer, der 36. Vorlesung findet sich dann eine nähere Erläuterung dieses kritischen Erinnerungs-Verfahrens<sup>13</sup>, das sich als ein dialogisches erweist:

*«Durch eine falsche Extasis ist der Mensch ausser dem Centrum gesetzt, sollte er nicht durch eine umgekehrte Extasis sich wieder in den Mittelpunkt versetzen können?» (S. 263) Infolge der «Katastrophe» (S. 262) dieser «falschen Ekstasis» [ging] eine Trennung vor sich [...]. Das Subjekt ist [zwar] noch immer im Menschen, aber diese Wissenschaft ist nur potentia, nicht (mehr) actu in ihm. Das substantielle Prinzip enthält der Möglichkeit nach alles Wissen, aber dies Wissen ist in ihm verborgen und muss erst durch ein Anderes erweckt werden [...], welches wir den aktiven Verstand nennen wollen. Die Vernunft ist [nur] der potentielle Verstand. Auf dieser Entgegensetzung beruht alle besonnene, alle freie Wissenschaft. Das Substantielle unserer Seele ist nicht das actu wissende, aber das die materielle Möglichkeit alles Wissens Enthaltende. Das Andere ist in seiner Art auch das nicht wissende; das Eine ist das actu, das Andere ist das substantiell Unwissende. Dieses Höhere ist gleichsam der Socrates, der sagt, dass er nichts wisse, er ist ausser und über, wohl aber ist er das zum Wissen helfende. Der Geist, das aktuelle Princip[,] verhält sich also wie der sokratische Lehrer; das substantielle Prinzip verhält sich wie der Schüler. [...] Alles Lernen ist für dieses [substantielle] Prinzip nur Erinnerung; alle Forschung muss daher an das substantielle Prinzip sich wenden, sodass das Höhere die zusagende Antwort des Niederen erhalten haben muss. [...] Diese Doppelheit, dieser geheime Verkehr, in welchem zwei Wesen sind, ein fragendes und ein antwortendes Wesen, ist das wahre Geheimnis der Philosophie. Die Kunst dieses Gesprächs ist die wahre, d. h. innere Dialektik. Von dieser ist die bloß äussere Unterredungskunst die bloße Nachahmung, Dies ist die Entstehungsweise der besonnenen Wissenschaft. [...] Besonnene Wissenschaft beruht also auf der inneren Doppelheit eines bloß substantiellen und eines bloß wissenden Princip. Beide Principien bedürfen einander, indem das bloß actu Wissende nichts für wahr halten kann, wozu es nicht die Zustimmung*



*des andern Principis erhalten hat; – wie das Orakel selbst nur weiss, indem es gefragt wird.* (S. 262 f.)

### Schelling, Marx, Freud

Ich denke, das soeben vorgestellte, von Schelling entwickelte Modell der bewusstlosen *Produktion* befremdlicher und bedrückender gesellschaftlicher und seelischer Institutionen, die, weil bewusstlos erzeugt, sich wie «Natur ausnehmen», und der befreienden Rekonstruktion ihrer sozial- und lebensgeschichtlichen *Genese* (in kritischen Erinnerungs-Dialogen) liegt sowohl der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie als auch der Freudschen Kritik der seelischen Ökonomie zugrunde, ohne dass sich der eine und der andere direkt auf Schelling berufen hätte. Beide suchten, wie ihre Vorgänger, die idealistischen Dialektiker, nach einem Ausweg aus der Krise ihrer Gegenwart, die Marx als die des Kapitalismus, Freud als die der Kultur beschrieb. Beide befürchteten für die bestehende Einrichtung des gesellschaftlichen Lebens ein Ende mit Schrecken, der eine, falls es der ausgebeuteten Klasse nicht rechtzeitig gelinge, die Expropriateure zu expropriieren, der andere, falls es nicht rechtzeitig gelinge, die durch Triebentmischung in modernen Massen freigesetzte Destruo erotisch wieder einzubinden. Beide waren «gottlose Juden» und als Angehörige einer stets wieder verfolgten Minderheit besonders sensibilisiert für das persistierende Unrecht der Klassengesellschaft als einer Ausbeutungs- und Mordgeschichte. Beide brachen resolut mit den zu ihrer Zeit herrschenden Vorstellungen, der eine mit der Ökonomik der Smith, Say und Ricardo, der andere mit dem Physikalismus der Helmholtz-Schule. Beide entfernten sich so weit vom Common sense, dass ihre kritischen Theorien – wenn überhaupt – nur in reduzierter Form, nämlich als eine weitere Spielart der Markt-Ökonomie beziehungsweise der Psychotechnik aufgenommen wurden. Im Zeichen des Nationalsozialismus diente die (arisierte) Psychoanalyse dann zur psychischen Ertüchtigung (heute würde man sagen: zur Resilienz-Steigerung) und zur «Auslese» von «Volksgenossen». Im Zeichen des Stalinismus musste die Marxsche Revolutionstheorie zur Rechtfertigung der kannibalischen Ein-Partei-Diktatur in der Sowjetunion herhalten. Marx setzte sich sein Leben lang mit den «falschen» Bewusstseinsformen seiner Zeitgenossen auseinander, mit Feuerbach, den Junghegelianern und mit Proudhon, mit den «klassischen» und den Ökonomen seiner Zeit; er deckte die Widersprüche ihrer Argumentationen auf und suchte nach dem Wahren im Falschen ihrer Konzeptionen. In seiner politischen Praxis führte er einen (endlosen) Dialog mit Mitstreitern, Konkurrenten, Gegnern, mit den geheimen Handwerkerbünden und den verschiedenen Fraktionen der I. Internationale,

mit Lassalle und Bakunin, mit Liebknecht und Bebel. Freud setzte sich, ebenfalls lebenslang, mit den überlieferten Seelenlehren, mit seinen zeitgenössischen Lehrern und Vorgängern (wie Charcot und Breuer) auseinander, mit Gegnern (wie den religiösen Illusions-Produzenten) und Schülern, mit «Abtrünnigen» (wie Jung und Adler), die nur einen Teil der von ihm gefundenen «Wahrheiten» gelten liessen... Seine neuartigen Einsichten in die Funktionsweise des seelischen «Reizbewältigungsapparats» gewann er in therapeutischen Dialogen, die es seinen Patientinnen und Patienten ermöglichten, sich der Geheimgeschichte ihres Lebens zu erinnern, die Genese ihrer Verstörung aufzudecken, um die fatale Institutionalisierung einer «primitiven» Trauma-Bewältigung vielleicht revidieren zu können.

Marx wie Freud dachten durch und durch historisch. Um über die schlechte Gegenwart hinauszukommen, vertieften sie sich in deren Vorgeschichte, der eine in die der Produktionsweisen (oder «Gesellschaftsformationen»), der andere in die Vorgeschichte aktueller «Kultur»-Konflikte, wie sie in der antiken Mythologie ebenso überliefert ist, wie sie in den Berichten von Ethnologen erscheint, die versuchten, aussereuropäische, prämoderne Kulturen zu verstehen und zu beschreiben. Der Marxschen Theorie «der Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen» entsprach Freuds familienpsychologisch wie ethnologisch informierter «wissenschaftlicher Mythos» von Patriarchat, Brüderaufstand, Vatermord und «nachträglichem Gehorsam».

### **Verfall der Freudschen Lehre**

Nicht nur führt die Genealogie der beiden kritischen Theorien zurück auf eine ihnen gemeinsame Matrix: die von den idealistischen Philosophen und ihren materialistischen Nachfolgern entwickelte, dialogische Kritik pseudonaturlicher Institutionen (der Seelen- und der Sozialgeschichte). Sondern auch im Verfall beider Kritiken zeigt sich eine betrübliche Parallele. Beide Male vollzog sich die Regression, die Rückkehr zum Common sense, als Auflösung des Gesamtentwurfs (oder «Systems») der beiden Gründer. So wie Joseph Schumpeter Marx, den «Propheten», von Marx, dem «Soziologen», dann beide von Marx, dem «Nationalökonom», und Marx dem «Lehrer», trennte<sup>14</sup>, so löste sich in der Geschichte der Psychoanalyse der Zusammenhang von Theorie und Praxis auf. Für die Ärzte und naturwissenschaftlich vorgebildeten Psychologen, die von der therapeutischen Nutzenanwendung der neuartigen Psychologie des Unbewussten lebten, stand die «Technik» alsbald im Zentrum ihres Interesses.<sup>15</sup> Die Metapsychologie, also Freuds Lehre von den Instanzen und der Funktionsweise des psychischen Apparats,

wurde nicht mehr als das vorläufige, prekäre Endprodukt einer langen kulturellen Entwicklung verstanden, sondern enthistorisiert. Lust- und Realitätsprinzip wurden als rein intrapsychische Regulationsinstanzen missverstanden. Die Kritik der Gegenwartskultur, der Freud die letzten zwanzig Jahre seines Leben gewidmet hatte, die Kritik der modernen Massenbildung und ihres Kitts, des Antisemitismus, und seiner Verallgemeinerungsform, der Xenophobie, galt als eine Art Neben- und Abfallprodukt der Therapie, die als die einzige Quelle neuartiger Einsichten angesehen wurde. Der innere Zusammenhang von Therapie und Kulturkritik, die Therapie als Kulturkritik in nuce, wurde nicht mehr gesehen, der therapeutisch erforderliche «Abbau des Überichs» (Ferenczi) – ein Angriff auf die Tradition, die aus den Individuen Wiederholer macht – wurde durch die adaptive Ertüchtigung der Patienten ohne Infragestellung ihres Lebensmilieus ersetzt. Die inzwischen 12 000 organisierten Psychoanalytiker in aller Welt sind zu einer schweigenden Fraktion der Intelligenzija geworden. Wesentliche Beiträge zum Verständnis des Freudschen Originals der Sache und zur Geschichte der Psychoanalyse kommen seit einem halben Jahrhundert nicht von Psychoanalytikern, sondern von Philosophen und Historikern. Ob und wann die skizzierte Revision der Psychoanalyse revidiert werden kann, steht dahin. Die Voraussetzung dieser Revision wäre die Durchbrechung jener «loyalen Denkhemmung» (Freud<sup>16</sup>), die die als Vereins-Ideologie tradierte «Orthodoxie» und die Geschichte ihres Trägers, der «International Psychoanalytic Association», «heilig» ...

### Angaben zum Autor

*Prof. Dr. Helmut Dahmer* studierte Soziologie und Philosophie bei Helmuth Plessner, Theodor W. Adorno und Jürgen Habermas. In den Jahren 1968–1992 redigierte er die psychoanalytische Monatszeitschrift *Psyche*. 1984 gehörte er zum Gründungsbeirat des Hamburger Instituts für Sozialforschung. 1974–2002 lehrte er Soziologie an der Technischen Universität Darmstadt. Er gibt eine auf 10 Bände berechnete Ausgabe von *Schriften* Trotzki heraus. Seit 2002 lebt er als freier Publizist in Wien. Buchveröffentlichungen: *Libido und Gesellschaft* (1973, 1982; Neuauflage 2013); *Pseudonatur und Kritik* (1994; Neuauflage 2013); *Soziologie nach einem barbarischen Jahrhundert* (2001); *Divergenzen* (2009); *Die unnatürliche Wissenschaft* (2012; 2019); *Interventionen* (2012); *Freud. Trotzki und der Horkheimer-Kreis* (2019).

## Anmerkungen

- 1 Nietzsche, Friedrich (1886). *Jenseits von Gut und Böse*. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. Aph. 252.
- 2 Horkheimer an Weil, 10.3.1942. Gesammelte Schriften (GS), Bd. 17; Frankfurt (Fischer) 1996, S. 273. – Die «schlechten Hände» waren eben die der sozialdemokratischen und kommunistisch-stalinistischen Marx-Orthodoxie. Korsch, dessen Kritik dieser Orthodoxie mit derjenigen von Horkheimer und Marcuse keineswegs übereinstimmte, schrieb dazu (1930): «Am deutlichsten tritt diese dogmatische Befangenheit der Marx-Orthodoxie gegenüber der wirklichen geschichtlichen Entwicklung des Marxismus bei Kautsky hervor.» [...] Dieser «hat in seinem letzten großen Werk über die *Materialistische Geschichtsauffassung* [1927] auch die wesentliche Beziehung der marxistischen Theorie zum proletarischen Klassenkampf gestrichen.» [...] «Aber sogar in diesem Punkte bewährt sich noch die volle theoretische Solidarität der neuen kommunistischen mit der alten sozialdemokratischen Marx-Orthodoxie.» Korsch, K. (1930): *Marxismus und Philosophie*. 2., erw. Aufl. Korsch-Gesamtausgabe, Bd. 5, Amsterdam 1990, S. 322 f.
- 3 Horkheimer, M. (1937). «Traditionelle und kritische Theorie.» GS, Band 4, Frankfurt 1988, S. 180, 182 und 181.
- 4 Horkheimer (1937). «Nachtrag.» [«Philosophie und kritische Theorie.»] A. a. O., S. 220: Die «kritische Theorie der Gesellschaft [ist] auch als Kritik der Ökonomie philosophisch geblieben [...]»
- 5 Korsch, K. (1938). *Karl Marx*. Frankfurt (Europäische Verlagsanstalt) 1967; Anhang III (Brief an P. Partos vom 2.11.1935), S. 220 ff.
- 6 Alexander Herzen schrieb über Hegel: Seine Philosophie «ist eine Algebra der Revolution, sie übt eine wahrhaft befreiende Wirkung und lässt keinen Stein von der christlichen Welt, der alten Welt der Überlieferungen, die sich selbst überlebt hat, auf dem anderen.» Herzen, A. (1854–1870). *Erinnerungen*. Bd. I, Berlin (1907), S. 272.
- 7 Hegel, G. W. F. (1806). *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede. *Sämtliche Werke*, Bd. 2, Stuttgart-Bad Cannstatt (Frommann-Holzboog), 1964, S. 22.
- 8 Marquard, O. ([1963] 1987). *Transzendentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse*. Köln (Verlag für Philosophie, Jürgen Dinter).
- 9 Freud, Sigmund (1900a). *Die Traumdeutung*. *Gesammelte Werke (GW)*, Bd. II/III; Frankfurt (Fischer), 1968, S. 50.
- 10 Freuds zentrale Einsicht, dass die individuelle Psychologie eine Besonderung der allgemeinen, menscheitsgeschichtlichen Seelengeschichte ist, ist der nachfreudschen Reduktion der Psychoanalyse auf eine «naturwissenschaftliche» therapeutische «Technik» zum Opfer gefallen. Um das Original der Freudschen Sache in Erinnerung zu rufen, genügt ein einziges Zitat: «Erfasst man die Menschheit als ein Ganzes und setzt sie an die Stelle des einzelnen menschlichen Individuums, so findet man, daß auch sie Wahnbildungen entwickelt hat, die der logischen Kritik unzugänglich sind und der Wirklichkeit widersprechen. Wenn sie trotzdem eine außerordentliche Gewalt über die Menschen äußern können, so führt die Untersuchung zum gleichen Schluß wie beim einzelnen Individuum. Sie danken ihre Macht dem Gehalt an historischer Wahrheit, die sie aus der Verdrängung vergessener Urzeiten heraufgeholt haben.» Freud (1937): «Konstruktionen in der Psychoanalyse.» GW, Bd. XVI, Frankfurt (Fischer) 1961, S. 56.
- 11 Sohn-Rethel, A. (1989). *Geistige und körperliche Arbeit*. Weinheim (VCH Verlagsgesellschaft), S. 221–226.
- 12 Schelling, F. W. J. [1832/33]. *Grundlegung der positiven Philosophie*. Münchner Vorlesung im Wintersemester 1832/33. (Hg. von Horst Fuhrmans.) Torino (Bottega d'Erasmus) 1972; Vorlesungen Nr. 21, 22 und 36. Zitat auf S. 185.

13 «Hier ist die Rede davon, wie Methode erfunden werde; von der Art und Weise der Erfindung selbst ist die Rede, von der Erzeugung der Philosophie im Innern des Philosophierenden selbst» (A. a. O., S. 262).

14 Schumpeter, J. A. (1950). *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*. Bern (Francke), I. Teil.

15 In einem kürzlich veröffentlichten Artikel von Ulrike May zur Geschichte der Psychoanalyse wird das affirmativ bestätigt. Sie schreibt: «Die nachfreud[ian]ische Verlagerung des Schwerpunkts der Psychoanalyse auf die Therapie, die sich weltweit vollzog, brachte es mit sich, dass sich ein Verständnis von Psychoanalyse durchsetzte, das sich an therapie- und veränderungsspezifischen Prozessen orientierte. [...] Freud wollte etwas *Allgemeines* über das unbewusste psychische Funktionieren herausfinden und hat unendlich viel darüber herausgefunden. Auch daran kommen wir nicht vorbei – und das unterscheidet uns fundamental von ihm, woraus [folgt]: Im Unterschied zu Freud [...] *verwenden* [wir] die Theorie nur – zu therapeutischen Zwecken. Wir sind, anders als Freud, Therapeuten geworden.» May, U. (2019): «Müssen wir unser Bild von Freud verändern? Überlegungen zu Kurt R. Eisslers Interviews im Freud-Archiv der Library of Congress.» *Luzifer-Amor*, Zeitschrift zur Geschichte der Psychoanalyse; Frankfurt, 32. Jg., Nr. 63, S. 90–100; Zitate auf den S. 98 f.

16 Freud (1927c). *Die Zukunft einer Illusion. Gesammelte Werke*, Bd. XIV, Frankfurt (Fischer), 1963, S. 371.