
Stefan Breuer
Subjektivität und Maschinisierung
Zur wachsenden organischen Zusammensetzung des Menschen

Aus: Ders., Aspekte totaler Vergesellschaftung
Freiburg: ça ira 1985, S. 67 - 106

Einleitung

In der deutschen Ideologie der Gegenwart, in der der ‚Jargon der Eigentlichkeit‘ bruchlos von dem des aufrechten Gangs abgelöst worden zu sein scheint, erlebt der Begriff der Subjektivität eine Hochkonjunktur. Kaum noch ist unter aktuellen marxistischen Arbeiten ein Buch, in dem nicht der ‚Überhang an Objektivität‘ (Reichelt) beklagt wird, kaum noch ein Aufsatz, in dem nicht von der ‚Rekonstruktion von Subjekt‘ (Brock/Vetter 1976; 411), der ‚Neubestimmung des subjektiven Faktors‘ (Marcuse), der ‚Produktion von Subjektivität‘ (Lorenzer) oder gar von ‚Sittlichkeit‘ (Krahl) die Rede wäre. Wie schon einmal in der Lebensphilosophie der Jahrhundertwende, deren Begriffe lediglich durch zeitgemäßere ersetzt wurden, werden Maschinisierung und Subjektivität einander entgegengesetzt und behandelt, als hätte man es mit einander ausschließenden Vergesellschaftungsprinzipien zu tun. Der ‚Konflikt der modernen Kultur‘ (Simmel 1968; 148) erscheint als eigentümliche Schwäche eines bei aller Entfremdung doch konstitutiven Subjekts angesichts der Fremdheit und Feindlichkeit, mit der sich die Gebilde der objektiven Kultur den „wechselnden Spannungen der subjektiven Seele“ entgegenstellen (ebenda; 116), und wie im Idealismus der klassischen deutschen Philosophie, als deren Erben Marx und Engels figurieren (welche posthume Rache der deutschen Ideologie an ihren Kritikern!), erwartet man die Lösung dieses Konflikts von einer kollektiven Anstrengung jenes universalen Subjekts, das sich qua diskursiver Willensbildung (Habermas) zur ‚lebendigen Mitte‘ der von ihm produzierten Totalität erheben soll.

Vergessen ist, was den großen Idealisten selbst noch gegenwärtig war und was von ihren Kritikern im 19. Jahrhundert – Marx, Feuerbach, Kierkegaard, Nietzsche – zum entscheidenden Argument gegen den Idealismus gewendet wurde: daß Subjektivität in der bisherigen Geschichte nur als transzendente existierte, als hinter dem Rücken und über die Köpfe der handelnden Individuen sich durchsetzendes Verhängnis; vergessen, daß Subjektivität als transzendente eine „Einheit von Kollektivität und Herrschaft“ ist (Horkheimer/Adorno 1947; 34 H. v. m.) und sich stets nur auf Kosten der besonderen Subjekte realisiert; vergessen schließlich, daß Subjektivität und Maschinisierung nicht Gegensätze, sondern Korrelate sind: besteht doch nach Marx der ‚Überhang an Objektivität‘ gerade darin, daß das zum ‚Subjekt eines automatischen Prozesses‘ gewordene Wertverhältnis als Kapital sich die empirischen Subjekte unterwirft und die Herrschaft der toten Arbeit über die lebendige etabliert. Je mehr Subjektivität, desto weniger Subjekt – noch Hegel wußte, im Gegensatz zu seinen heutigen Epigonen, daß die Weltgeschichte als Medium der sich entfaltenden Subjektivität nicht der Boden des Glücks ist; was ihn freilich nicht hinderte, einer ähnlich fatalen Affirmation des ‚Fortschritts‘ das Wort zu reden, wie es heute, unter veränderten Vorzeichen, zu den Pflichtübungen eines bis zur Mordlust optimistischen Zeitgeistes gehört.

Aber auch dort, wo man sich dieser Problematik bewußt ist, wo man weiß, daß Subjektivität ein auf Opferabstraktionen gegründeter Begriff ist, den eine materialistische Theorie, anstatt blind zu übernehmen, kritisch zu treffen hätte, ist die Lage kaum ermutigender. Seit Lukács in ‚Geschichte und Klassenbewußtsein‘ den lebensphilosophischen Mythos vom ‚nicht zu verdinglichenden Rest‘ (Simmel) in den zeitgenössischen Marxismus einführte, klammert sich der kritisch gebliebene, noch nicht vom herrschenden Ökonomismus geblendete Materialismus wie ein Ertrinkender an die Versi-

cherung, „daß der Verdinglichungsprozeß, das Zur-Ware-Werden des Arbeiters ihn – solange er sich nicht bewußtseinsmäßig dagegen auflehnt – zwar annulliert, seine ‚Seele‘ verkümmert und verkrüppelt, jedoch gerade sein menschlich-seelisches Wesen nicht zur Ware verwandelt“ (Lukács 1923; 188). Die hierin enthaltene Rückzugsposition ist offensichtlich. Konnte noch Marx – wie wir sehen werden: mit einigem Recht – davon ausgehen, daß die kapitalistische Verdinglichung *auf der Linie ihrer eigenen Entwicklung* durch die Entfaltung der weltkonstituierenden und -revolutionierenden Potenzen der lebendigen Arbeit sistiert und schließlich, wie ein zu eng gewordener Panzer, gesprengt werden würde, so sieht der zeitgenössische, des illusionären Charakters dieser Hoffnung gewahrgewordene kritische Marxismus sein Fundamentum in re vorwiegend in residualen, von der Tauschwertrelation noch nicht erfaßten Bereichen, dem vielbeschworenen „Block wirklichen Lebens, das gegen das Verwertungsinteresse steht“ (Negt/Kluge 1972; 107). Solchermaßen in die Defensive gedrängt, vollzieht sich an ihm das gleiche Schicksal, das bereits die gegen die Verdinglichung opponierenden ‚bürgerlichen‘ Philosophien an sich erfahren mußten. Vom Vormarsch des Rationalisierungsprozesses aus einer Bastion nach der anderen vertrieben, ist er gezwungen, das revolutionäre Fundament in immer abgründigere und abstraktere Regionen zu verlagern –: den ‚Triebgrund der Entwicklungsgeschichte‘ (Kurnitzky), den ‚materialistischen Instinkt‘ (Negt/Kluge), die ‚innere Transzendenz der Materie‘ (Bloch) – und mit eben dieser Verlagerung zugleich einzugestehen, daß die Insistenz auf dem Subjekt sich auf keinen wirklichen gesellschaftlichen Widerspruch mehr berufen kann, nur noch auf die ‚Begierde des Rettens‘ (Adorno). Nietzsches Interpretation des Subjektbegriffs scheint somit eine späte Bestätigung zu erfahren: „Das Subjekt (oder, daß wir populärer reden, die Seele) ist vielleicht deshalb bis jetzt auf Erden der beste Glaubenssatz gewesen, weil er der Überzahl der Sterblichen, den Schwachen und Niedergedrückten jeder Art, jene sublimen Selbstbetrügerei ermöglichte, die Schwäche selbst als Freiheit, ihr So- und So-sein als *Verdienst* auszulegen“ (Nietzsche 1966; II, 791).

Hier also ein vermeintlicher Subjektivismus der Stärke, der jedoch nur das Ausgreifen der entfremdeten Gesellschaftlichkeit ausdrückt, dort ein versteckter Subjektivismus der Schwäche, zu dem jener Marxismus regrediert ist, der am revolutionstheoretischen Anspruch seiner Begründer festhält: aus der Inflation der Subjektivismen ist zu lernen, wie es ums Subjekt steht. Wenn es richtig ist, daß der philosophische Begriff sich erst dann erhebt, wenn eine Gestalt des Lebens alt geworden ist, kündigt der moderne Subjektivismus das Ende des empirischen Subjekts an. Sein Untergang ist es, der das zeitgenössische Denken im geheimen längst schon bestimmt, ohne daß es sich bisher darüber Rechenschaft abgelegt hätte. Die Beschäftigung mit neueren Reflexionen über den Zusammenhang von Subjektivität und Verdinglichung kann zeigen, daß das Denken der Gegenwart – auch und gerade dort, wo es sich als materialistisches begreift – bereits Antworten auf eine Frage produziert hat, die es noch gar nicht gestellt hat; Antworten, die, grob skizziert, besagen, daß die für die vollendete bürgerliche Gesellschaft charakteristische Objektivierung der transzendentalen Subjektivität bereits so weit fortgeschritten ist, daß die ‚Begierde des Rettens‘ ins Leere greift. Viele Anzeichen sprechen dafür, daß wir an der Schwelle einer Epoche stehen, in der sich Vergesellschaftung nicht mehr als Formierung und Prägung eines vorgegebenen individuellen Substrats vollzieht, als Unterordnung des empirischen unter das transzendente Subjekt, sondern als gesellschaftliche ‚Produktion‘ einer ganz neuen Anthropologie, deren Produkte nicht erst ‚formiert‘ werden müssen, weil sie konstitutionell Objektivierungen der ganz und gar verselbständigten Gesellschaftsform sind.

Ich möchte versuchen, diese These in einer Auseinandersetzung mit jener Wissenschaft zu belegen, die wie keine andere das Schicksal der empirischen Subjekte in dieser Gesellschaft zu ihrem Gegenstand gemacht hat: der Psychoanalyse. Trotz vieler Verzerrungen, die ihrem klassenspezifischen und ethnozentrischen ‚bias‘ geschuldet sind, hat die Psychoanalyse eine Reihe wichtiger Mechanismen entdeckt, die es ermöglichen, die Strukturen bürgerlicher Vergesellschaftung präziser zu erfassen, als es allein auf der

Ebene der von Marx explizit formulierten Einsichten möglich ist. In eine entsprechende Form gebracht, die die innere Konvergenz von Warenanalyse und Psychoanalyse hervortreten läßt, können Freuds Erkenntnisse als wertvolle Erweiterungen des materialistischen Ansatzes aufgenommen werden, die freilich nicht ontologisiert werden dürfen: wie die Kategorien der politischen Ökonomie unterliegen auch sie einem Strukturwandel, sind sie Chiffren, in die sich (oft gegen den Willen des theoretischen Subjekts) gesellschaftliche Verhältnisse eingeschrieben haben, die es zu entziffern gilt. So wie für Marx die Entwicklung von der klassischen politischen Ökonomie zur Vulgärökonomie nicht nur ein theoretischer Verfallsprozeß war, sondern ein Verfallsprozeß und Reflexionsverlust, der auf die fortschreitende 'Verdinglichung der Produktionsbestimmungen', d. h. auf ein objektives Reflexionslos-Werden der Gesellschaft insgesamt zurückzuführen war, so enthält auch die Entwicklung der Psychoanalyse mehr als vorüberziehende Stürme im Wolkenhimmel der Abstraktion. Ihr Gang von ihren Anfängen bei Freud bis hin zu ihrer affirmativen Schwundstufe in der Psychotechnik der Gegenwart bewahrt in chiffrierter Form die Geschichte des empirischen Subjekts in der bürgerlichen Gesellschaft; und vor allen Versuchen, durch unvermittelte Reaktualisierungen ihres 'materialistischen Gehalts' die Psychoanalyse für die Zwecke der Revolutionstheorie in Dienst zu nehmen, wie es heute in zahlreichen Ansätzen einer 'materialistischen Psychoanalyse' geschieht, wäre erst einmal diese Geschichte zu entschlüsseln, weil sie allein Auskunft über die Chancen einer solchen 'Erbschaft' geben kann.

Unsere Lektüre der Psychoanalyse wird sich in zwei Etappen vollziehen. In einem ersten Schritt soll gezeigt werden, daß es einen *inneren* Zusammenhang zwischen Marx' Theorie der bürgerlichen Gesellschaft und Freuds Theorie der Psyche gibt: ein Zusammenhang, der weder in einem Verhältnis der 'Widerspiegelung', noch in einem solchen der 'Wechselwirkung' besteht, das beide Momente als wesensverschieden unterstellt. Vielmehr handelt es sich, wie ich meine, um ein Verhältnis der Homologie, der Wiederholung der Logik des einen im andern. Die Konstitution der Gesellschaft und die des Individuums gehorchen der gleichen dialektischen Logik, die sich an der widersprüchlichen Existenzweise ihres Gegenstands unter bürgerlichen Produktionsverhältnissen entzündet, so daß sie nicht erst äußerlich zueinander in Beziehung gesetzt werden müssen. Wir wollen versuchen, diese Homologie durch eine möglichst genaue Parallelisierung der Freudschen Trieblehre und der Marxschen Analyse der Ware herauszuarbeiten. – In einem zweiten Schritt wird dann versucht, in einer Auseinandersetzung mit neueren Reflexionsformen der Psychoanalyse Hinweise für eine Veränderung der Vergesellschaftungsqualität im eingangs genannten Sinne zu finden. Die Auswahl von Lorenzer und Lacan erfolgte dabei aus zwei Gründen: einmal, um durch die Konfrontation zweier kontroverser Positionen eine möglichst pointierte Darstellung zu erreichen; zum anderen, weil ich nicht noch einmal die profunde Kritik wiederholen wollte, die die kritische Theorie an der 'Konventionalisierung der Psychoanalyse' (Adorno) und am 'neofreudianischen Revisionismus' (Marcuse) geübt hat. Ihren Anregungen, insbesondere der von Adorno in den vierziger Jahren entwickelten Theorie einer 'Veränderung in der organischen Zusammensetzung des Menschen' (Adorno 1970; 307 ff.), sind die folgenden Ausführungen verpflichtet.

I. Marx, Freud: Marktvergesellschaftung und Triebstruktur

1. Auf die Frage: was ist Subjektivität? schweigt die Psychoanalyse zunächst, jene Wissenschaft, die man nicht zu Unrecht als 'kritische Theorie des Subjekts' bezeichnet hat; vergebens sucht man im 'Vokabular der Psychoanalyse', jener von Laplanche und Pontalis besorgten verdienstvollen Zusammenstellung psychoanalytischer Grundbegriffe, nach einer Auskunft. Dieses erste Schweigen entspringt keiner Nachlässigkeit oder Unkenntnis. Die Psychoanalyse interessiert sich in der Tat nicht unmittelbar für jene Subjektivität, wie sie, als überempirische konstitutive Einheit, vor allem von der idealistischen Philosophie entfaltet worden ist. Von einer solchen, transzendentalen Subjektivität weiß die Psychoanalyse zunächst nichts. Ihr Gegenstand sind

die einzelnen, vereinzelt empirischen Subjekte —: Subjekte nicht im bewußtseinsphilosophischen, sondern im etymologischen Sinne des Wortes, als Ausgesetzte, Unterworfenen, Leidende. Die Welt der Psychoanalyse ist monadologisch strukturiert. Wie für Marx, dem der 'Reichtum der Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht', auf den ersten Blick als 'ungeheure Warensammlung' erscheint, als zusammenhangloser Zusammenhang, so ist auch für die Psychoanalyse, die nicht die Ware, sondern den Warenbesitzer zum Gegenstand hat, das gesellschaftliche Verhältnis zunächst nichts als ein Konglomerat partikularisierter Individuen, die nichts miteinander gemein haben. Hinter der dünnen Fassade der 'Kultur' offenbart sich ihr die Welt als ein Kampfplatz, als ein in Atome zersplittertes Universum, dessen Elemente sich anziehen und abstoßen, jedoch durch Abgründe voneinander getrennt sind. Unmittelbar, für sich genommen betrachtet, erweist sich das Individuum wie die einzelne Ware als ein gegen die gesellschaftliche Form gleichgültiger Inhalt, der sich durch bestimmte Qualitäten und Maßverhältnisse auszeichnet und eben dadurch nicht auf einen allgemeinen Nenner zu bringen ist. Sein wesentliches Kennzeichen ist es nach Freud, Triebwesen zu sein, bestimmt von der Begierde nach Abfuhr und Befriedigung seiner Regungen. In der Verfolgung seiner Interessen wird es zur „wilde(n) Bestie, der die Schonung der eigenen Art fremd ist“ (Freud, GW XIV; 471. Im folgenden nur noch zitiert als GW). Es ist erfüllt von „Selbstliebe“, von „Haßbereitschaft“ und „Aggressivität“, und verträgt keine „allzu intime Annäherung des anderen“ (GW XIII; 110 f.). Der Nächste ist ihm fremd und unerträglich, „eine Versuchung, seine Aggression an ihm zu befriedigen, seine Arbeitskraft ohne Entschädigung auszunützen, ihn ohne seine Einwilligung sexuell zu gebrauchen, sich in den Besitz seiner Habe zu setzen, ihn zu demütigen, ihm Schmerzen zu bereiten, zu martern und zu töten. *Homo homini lupus*; wer hat nach allen Erfahrungen des Lebens und der Geschichte den Mut, diesen Satz zu bestreiten?“ (GW XIV; 471) Freud kennt keine unmittelbare Einheit, die die Menschen verbindet, sein Ausgangspunkt ist der Mensch, wie er für sich genommen ist, wenn man von allen integrierenden und synthetisierenden Funktionen abstrahiert, durch die dieses Triebwesen nachträglich vergesellschaftet wird. Und was er vermöge dieser Abstraktion entdeckt, ist jene Bestie der frühbürgerlichen Vertragstheorien, der von ‚primärer Feindseligkeit‘ erfüllte Einzelne, der virtuell ein Feind jeder Kultur ist und in seiner blinden Verfolgung der eigenen Interessen jede Gemeinschaft bedroht (GW XIV; 327).

Aber wie Marx weiß doch auch Freud, daß das Individuum in dieser Unmittelbarkeit nicht aufgeht, die den 'stofflichen Inhalt' der Vergesellschaftung bildet, „welches immer seine gesellschaftliche Form sei“ (MEW 23; 50). Bei aller Betonung der A-Sozialität und Gegensätzlichkeit der Individuen, mit der Freud der Realität der bürgerlichen Konkurrenzgesellschaft Rechnung trägt, kommt er nicht umhin, auch das Moment der Einheit festzuhalten, das der völligen Desintegration entgegensteht. Ebensowenig wie die Ware in jenem Verhältnis Mensch-Natur aufgeht, wie es sich im Gebrauchswert manifestiert, erschöpft sich das Individuum im Hier und Jetzt des individuellen Narzißmus. Es existiert zugleich in der Beziehung zu anderen, ist durch die Schwäche seiner Natur, durch den „Zwang zur Arbeit“ und die „Macht der Liebe“ zur Gesellschaftlichkeit verurteilt (GW XIV; 460). Sein Wesen ist die „Doppelexistenz als sein Selbstzweck und als Glied in einer Kette, der es gegen, jedenfalls ohne seinen Willen dienstbar ist“ (GW X; 143). Obwohl Triebwesen und von bestimmten, einander ausschließenden Bedürfnissen geleitet, leben die Individuen in Gesellschaft, verhalten sie sich, „als wären sie gleichförmig, dulden sie die Eigenart des anderen, stellen sich ihm gleich und verspüren kein Gefühl der Abstoßung gegen ihn“ (GW XIII; 112). Sie *sind* keine sozialen Wesen, aber sie verhalten sich, als wären sie es. Sie sind nicht unmittelbar gesellschaftlich, aber sie leben zweifellos in einer „unter sich libidinös verbundenen Gemeinschaft“ (GW XIV; 499). Was sind die Ursachen dieser *Zwieschlächtigkeit*, wie ist dieses Nebeneinander zweier widersprechender Bestimmungen möglich?

Analog zu Marx, der die Doppelgestalt der Ware auf einen tiefer liegenden Widerspruch, den Doppelcharakter der in den Waren dargestellten

Arbeit, zurückführt, verfolgt auch Freud den Widerspruch von Gesellschaftlichkeit und Ungesellschaftlichkeit auf eine Tiefenstruktur zurück. Als letzter Grund dieses Widerspruchs erscheint ihm die unidentische Existenzweise des Triebs. Der Trieb ist das, was er ist, zugleich nicht. Er ist Lebenstrieb, erotischer Trieb, der dem Ziel folgt, „das Leben durch immer weitergreifende Zusammenfassung der in Partikel zersprengten lebenden Substanz zu komplizieren, natürlich es dabei zu erhalten“ (GW XIII; 269), „vereinzelte menschliche Individuen, später Familien, dann Stämme, Völker, Nationen zu einer großen Einheit, der Menschheit“ (GW XIV; 481) zusammenzufassen. Zugleich aber ist er Todestrieb, Drang zur Destruktion, der daraufhinarbeitet, „Zusammenhänge aufzulösen und so die Dinge zu zerstören“ (GW XVII; 71). Immer wieder durchkreuzt dieser Drang zur Zerstörung das Werk des Eros, dissoziiert er, wo jener verbindet, sprengt er, wo jener vereinigt, ohne daß es dabei zu einem Sieg des einen oder des anderen käme: allzu gewagt und erstaunlich erscheint Freud diese metaphysische Konstruktion, die sich ihm mit unwiderstehlichem Zwang aufnötigt, als daß er Prognosen über den Ausgang des Konflikts verantworten möchte.

Dennoch hält er an ihr mit Nachdruck fest, und es wäre in der Tat nichts verfehlter, als ihm in empiristischer Manier diesen Ausflug in die Metaphysik als abenteuerliche Spekulation anzukreiden. Zweifellos ist die Annahme eines Widerspruchs „zwischen Eros und Tod, Lebenstrieb und Destruktionstrieb“ (GW XIV; 481) metaphysisch, aber eben doch eine Metaphysik, die in der Sache begründet liegt. Freud formuliert in den Terms einer biologistischen Metaphysik, was nach Marx durch die widersprüchliche Existenzweise der bürgerlichen Gesellschaft verursacht wird: durch die Zerrissenheit und die Zersplitterung der Arbeit, die aufgrund der Atomisierung der Produzenten mit sich selbst in Widerspruch gerät. Unter bürgerlichen Produktionsbedingungen sind die Arbeitsprodukte sowohl privat, einander ausschließend, besonders, als auch gesellschaftlich, allgemein, Erscheinungsformen einer Einheit. Sie sind Gebrauchswert und Tauschwert, gesellschaftlich und ungesellschaftlich zugleich, und dies gilt, *mutatis mutandis*, auch für die Triebstruktur der in diesen Widerspruch verstrickten Individuen. Wäre die Arbeit unmittelbar gesellschaftlich, würden die Produkte nicht als *Waren* erscheinen. Wäre die Libido die einzige Form des Triebs, würden die Menschen nicht als *Individuen* erscheinen. Nur darin, daß die Arbeit das, was sie ist, zugleich auch nicht ist, liegt die Bedingung der Möglichkeit der Warenproduktion. Und nur darin, daß die Sexualität in ihrem Wesen zersplittert ist, „selbst ihrer *eigenen* Einheit ursprünglich entgegensteht“ (Pontalis 1968; 96), liegt die Bedingung der Möglichkeit bürgerlicher Individualität. Der Widerspruch der warenproduzierenden Arbeit, das Sichselbstwidersprechen der gesellschaftlichen Totalität, beinhaltet zugleich die Nichtidentität der Triebstruktur.

2. Obwohl Freud zu sehr Posivist ist, um die Dialektik nachzuzeichnen, die sich an diesem Widerspruch entzündet, weiß er doch, daß gegensätzliche Bestimmungen einer Sache nicht unmittelbar zukommen können. Sie bedürfen der ‚Darstellung‘, bedürfen einer ‚Form‘, in der sie sich bewegen können, ohne einander aufzuheben, und Freuds Reflexion dringt weit genug, um erkennen zu lassen, daß diese Bewegung dem gleichen Mechanismus der ‚Verdoppelung‘ folgt wie die Dialektik der warenproduzierenden Arbeit. Erfährt deren Widerspruch dadurch eine erste Lösung, daß er sich in den empirischen Inhalt einerseits – die Welt der Gebrauchswerte – und eine von diesem Inhalt abstrahierende, ‚reine‘ Form andererseits verdoppelt – den ‚Wert‘, der die einheitsstiftenden Funktionen übernimmt –, so findet der Selbstwiderspruch des Triebs seine Lösung gleichfalls durch die Herausbildung einer Doppelstruktur, in der reine Gesellschaftlichkeit und Trieb in hierarchischer Beziehung zueinander stehen. Wie durch die Unterordnung des Gebrauchswerts unter den Tauschwert der Widerspruch der warenproduzierenden Arbeit in eine Verlaufsform gebracht wird, löst sich der Widerspruch der Triebstruktur, indem sich die gesellschaftlich-kulturbildenden Strebungen in vermittelter Form, gleichsam hinter dem Rücken der Individuen, durchsetzen und die ‚primäre Aggressivität‘ in Regie nehmen. Eros erfüllt

seine Aufgabe, indem er die Individuen ihrer ursprünglichen Aggressivität enteignet und sie, durch „Umwendung eines erst feindseligen Gefühls in eine positiv betonte Bindung von der Natur einer Identifizierung“ (G W XIII, 134) zu einer ‚innig verbundenen Masse‘ zusammenschließt. Während die mit dem gesellschaftlichen Normengefüge – dem „Kultur-Über-Ich“ (GW XIV; 502) – nicht zu vereinbarenden libidinösen Strebungen abgespalten und ins Unbewußte abgedrängt werden, wo sie fortan ein ‚privatisiertes‘ Dasein führen, wird die unterdrückte Aggression gegen das Individuum gewandt und zum Aufbau einer innerpsychischen Instanz verwendet, die in ihm als eine Art innerer Gedankenpolizei die Gesellschaftlichkeit vertritt: des ‚Über-Ichs‘, wie es in der Terminologie der zweiten Topik genannt wird. Unter den Bedingungen dieser Verdoppelung in Verdrängtes und Verdrängendes, die noch genauer zu untersuchen sein wird, liegt alle Gesellschaftlichkeit und Allgemeinheit nur noch beim Über-Ich. Auf dieses muß sich beziehen, was ‚Gültigkeit‘ beansprucht, durch seine Zensur muß hindurch, was über die Sphäre der Besonderheit hinaus will. Wie in der bürgerlichen Gesellschaft kein Gebrauchswert gilt, der nicht in klingende Münze verwandelt werden kann, so hat auch keine individuelle Regung mehr Gültigkeit, die nicht mit den Anforderungen des Über-Ich, dem Geld der Psyche, vereinbar werden kann. Wie eine „Minderzahl ..., die es verstanden hat, sich in den Besitz von Macht- und Zwangsmitteln zu setzen“ einer „widerstrebenden Mehrheit“ ihr Gesetz oktroyiert (GW XIV; 327), tritt die im Überich inkorporierte Gesellschaftlichkeit der Triebstruktur entgegen, wie ein „Volksstamm oder eine Schichte der Bevölkerung, die eine andere ihrer Ausbeutung unterworfen hat“ (ebenda; 464), beobachtet es das Individuum, treibt es an, verstärkt seine Angst und macht es damit gefügig, bereit zur Einordnung in einen kulturellen Zusammenhang, der doch nur neue Versagungen bedeutet.

In der Mikrostruktur der Psyche vollzieht sich somit ein ähnlicher Prozeß wie in der Makrostruktur der Gesellschaft. Weil unter bürgerlichen Produktionsbedingungen Besonderheit und Allgemeinheit den Individuen nur als gegensätzliche, einander ausschließende Bestimmungen zukommen, gleichwohl aber lebensnotwendig aufeinander verwiesen sind, kann sich die Vermittlung zwischen beiden nur gewalttätig, auf Kosten des besonderen Moments realisieren. Nur dadurch, daß sich die Menschen an sich selbst zu einem anderen machen, von ihrer besonderen Qualität absehen, können sie sich zusammenschließen, nur durch die Beziehung auf ein „im Unbewußten verbleibendes Gemeinsames“ (GW H/Hi; 155 f.) können sie sich miteinander identifizieren, sich verhalten, „als wären sie gleichförmig“ (GW XIII; 112). Weil ihre Naturalform nicht mit ihrer Gesellschaftsform zusammenfällt, tritt ihre Gesellschaftlichkeit ihnen fremd, feindlich gegenüber: als Wert, als Geld im Austauschverhältnis, als Über-Ich, als „inneres Ausland“ (GW XV; 62) in ihnen selbst. So wie die latent an der besonderen Ware gesetzte Gesellschaftlichkeit nur im Austauschverhältnis zutage tritt, in dem von ihrem jeweiligen Gebrauchswert abstrahiert und ihre ‚sinnliche Beschaffenheit‘ ausgelöscht ist – die ‚reine Form‘, so bemerkt Hegel einmal, „ist die Nacht, worin die Substanz verraten ward“ (Hegel 1970; Bd. 3, 514) – so kann auch der Trieb sich nur noch realisieren, indem er sich dem Über-Ich unterwirft, als dessen wesentliche Qualität Freud die Reinheit und Unabhängigkeit von den ‚ökonomischen‘ – d. h. empirisch-materiellen – Verhältnissen hervorhebt (GW XV; 73). Als „Vertretung aller moralischen Beschränkungen“, als „Träger der Tradition, all der zeitbeständigen Wertungen, die sich auf diesem Wege über Generationen fortgepflanzt haben“, als „Anwalt des Strebens nach Vervollkommnung“ (GW XV; 73) – mit einem Wort: als Repräsentant der „Geistigkeit“ (GW XVI; 222) ist es ebenso „rein gesellschaftlich“ wie der Wert, in den nach Marx’ Auskunft „kein Atom Naturstoff“ eingeht (MEW 23;62). Und so wie dieser Empirie nur als zu Transformierendes, zu Vernichtendes kennt, legt auch das Über-Ich „den strengsten moralischen Maßstab an das ihm hilflos preisgegebene Ich“ an (GW XV; 67) und wütet mit „Strenge“ und „Grausamkeit“ (ebenda; 66) gegen alle diesem Maßstab nicht entsprechenden Regungen. Das Mehr des transzendentalen, um es mit Adorno auszudrücken, erweist sich auch in der Psychoanalyse als das Weniger des empirischen Subjekts.

3. Mit diesen Ausführungen ist jedoch die Frage, wie nach Auffassung der Psychoanalyse Vergesellschaftung der Ungesellschaftlichen möglich sei, noch längst nicht hinreichend beantwortet. Der Widerstreit zwischen einem gesellschaftlichen – in Freuds Terminologie: ‚erotischen‘ – Trieb und einem ‚störenden Faktor‘ – der ‚primären Aggressivität‘ – hat zwar mit der Ausdifferenzierung eines privatisierten, die ins Unbewußte verdrängten Regungen enthaltenden ‚Es‘ und eines Über-Ich, das im einzelnen die gesellschaftliche Allgemeinheit vertritt, eine erste Bewegungsform gefunden, doch gleichsam nur erst ideell: noch ist offen, wie diese Bewegungsform in Erscheinung tritt, denn nicht nur für den „Kern unseres Wesens“ – das „dunkle Es“ – gilt schließlich, daß es „nicht direkt mit der Außenwelt verkehrt und auch unserer Kenntnis nur durch die Vermittlung einer anderen Instanz zugänglich wird“ (GW XVII, 128), auch auf das Über-Ich trifft diese Bestimmung zu, da es tief ins Es hineinreicht und nur schwer zu lokalisieren ist: wie beim Wert weiß man nicht, wo es zu haben ist (vgl. GW XIII; 265,277; MEW 23; 62). Das Problem, um das es geht, ist mithin in der Psychoanalyse wie in der Kritik der politischen Ökonomie das gleiche: wie kommt es zur *Realisierung* der abstrakten Gesellschaftlichkeit, zur Objektivation des allgemeinen Äquivalents, zur Aufrichtung des Über-Ich? Denn daß diese Realisierung erfolgt, daran kann nach dem bisher Entwickelten kein Zweifel sein. Marx hat der Beantwortung dieser Frage, wie die verschiedenen Fassungen der Wertformdialektik bezeugen, besondere Aufmerksamkeit gewidmet, während Freuds Auskünfte über Struktur und Genese jenes Mediums, „durch das hindurch wir ein Bild der beiden anderen Instanzen zu erfassen versuchen“ (Anna Freud 1946; 10), vergleichsweise kärglich, und, wie noch eine jüngste Studie betont, zu keiner konsistenten Theorie entwickelt sind (Drews/Brecht 1975; 111). Versuchen wir dennoch, wenigstens einen groben Vergleich zu ziehen.

Vollzieht sich die Objektivation des Werts nach Marx so, daß das abstrakte gesellschaftliche Verhältnis an verschiedenen ‚Naturalformen‘ entlang gleitet, bis es schließlich mit einer einzigen, privilegierten Form derselben ‚verwächst‘ – dem Gold –, so erfolgt die Errichtung des Über-Ich ebenfalls an einer ‚Naturalform‘, wenn auch einer vergleichsweise ätherischen, weil der psychischen Region angehörigen: einer Triebkonstellation. Diese ist so wenig unmittelbare Natur wie der Gebrauchswert, der in der einfachen Wertform zum ‚Wertspiegel‘ wird. Wie dieser bereits bearbeitete, gesellschaftlich vermittelte Natur ist, so ist es auch eine modifizierte, geprägte Triebkonstellation, die zum Träger des Über-Ichs wird. Freud zufolge ist dies nicht anders möglich, ist doch das ‚Es‘ als solches, aufgrund seiner ausschließlichen Orientierung am Lustprinzip außerstande, sich selbst am Leben zu erhalten. Es hat „keinen einheitlichen Willen“ (GW XIII; 289), ist ein „Chaos“, ein „Kessel voll brodelnder Erregungen“ (GW XV; 80), „es hat keine Organisation, bringt keinen Gesamtwillen auf, nur das Bestreben, den Triebbedürfnissen unter Einhaltung des Lustprinzips Befriedigung zu schaffen“ (ebenda). Immer schon, sozusagen vor allen gesellschaftlichen Formbestimmungen, differenziert das Es daher Strukturen aus, die seine Anpassung an die Umwelt ermöglichen und die Freud in ihrer Gesamtheit unter dem Begriff des ‚Ich‘ zusammenfaßt.

In einem langen Reifungsprozeß, der nach Freuds Annahme in der Geschichte eines jeden Individuums wiederholt wird, entwickelt sich die Triebnatur über die Stufen der prägenitalen Organisation der Libido aus einem verschwommenen, undifferenzierten, ambivalenten „ichlosen Urzustand“ (Fenichel) zu einer integrierten Einheit, die in der Lage ist, die Forderungen der Innenwelt mit der Außenwelt zu vermitteln, den motorischen Apparat zu beherrschen, Spannungsenergien durch Gegenbesetzungen zu binden, die seelischen Prozesse zu ordnen und zu regulieren. Als das „Sinnesorgan des ganzen Apparats“ schaltet das Ich zwischen Triebanspruch und Befriedigungshandlung den „Umweg“ des Denkens. Es entscheidet, ob der Anspruch des Triebes erfüllt, verschoben oder unterdrückt werden soll, prüft die Realität und ersetzt so das auf unmittelbare Befriedigung ausgehende, damit aber die Selbsterhaltung gefährdende ‚Lustprinzip‘ durch das ‚Realitätsprinzip‘, „das mehr Sicherheit und größeren Erfolg verspricht“ (GW XV; 82). Unter

diesem Aspekt erscheint das Ich als Mittel der – freilich bewußtlosen und daher zu ‘Zwecksetzungen’ nicht fähigen – Triebnatur, die um der umweltangepaßten Befriedigung ihrer Regungen willen zwischen Bedürfnis und Handlung den ‘Aufschub der Denkarbeit’ einschaltet und alle synthetischen und organisatorischen Leistungen ‘des Ichs nur um der vollkommeneren Befriedigung willen hervorbringt.

Es hieße daher sicher, die Kritik an den psychoanalytischen Kategorien zu überdehnen, wenn man von Begriffen wie ‘Kontrolle’, ‘Organisation’, ‘Synthese’ etc., mit denen Freud das Ich charakterisiert, sich dazu verleiten lassen wollte, das Verhältnis von Gebrauchswert und Wert direkt auf das Verhältnis von Es und Ich zu übertragen (wie es z.B. geschieht bei Schneider 1973; 187; Reiche 1972,170;Goux 1975; 61 ff). Daß eine derartige Isomorphie nicht völlig aus der Luft gegriffen ist, wird noch zu zeigen sein, doch ist sie m. E. komplexerer Natur, als dies in den meisten Parallelisierungen von Wertformdialektik und psychischer Struktur deutlich wird. Gegenüber dem Versuch, die Entwicklung von Libido und Ich einerseits, von Wert- und Geldform andererseits gleichzuschalten – ein Versuch, wie er z. B. jüngst in der Arbeit von J.-J. Goux unternommen wurde – muß darauf insistiert werden, daß durch eine derartige Ineinssetzung von logischen und historischen Kategorien die Differenz zwischen Formiertem und Formierendem bis zur Unkenntlichkeit verdeckt wird. Das Spezifikum der bürgerlichen Gesellschaft besteht nicht darin, daß die Sinnlichkeit in ihr unterdrückt wird, denn dies haben bisher alle historisch bekannten Gesellschaften getan und unter dem Druck der Selbsterhaltung tun müssen. Es besteht in der Art und Weise, wie diese Unterdrückung geschieht: nämlich nicht als einfache Vernichtung einer angeblich „noch unmittelbar am Gebrauchswert hängenden, naturalwirtschaftlichen Gefühlswelt“ (Schneider 1973; 195), in der die Sinnlichkeit noch frei von gesellschaftlichen Zwängen wäre, sondern als „Transsubstantiation“ von Arbeitsprodukten; und die Existenz solcher Produkte unterstellt immer schon jenes Maß von Triebbeherrschung und Kontrolle, das zur Produktion unerlässlich ist. Marx’ Aussage, daß Arbeit ein Prozeß zwischen Mensch und Natur sei, „worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert“ (MEW 23; 192), ist ein Hinweis darauf, daß Ichleistungen wie Triebkontrolle und Organisation nicht schon per se bürgerlich sind; und es ist daher zunächst angebracht, mit Fromm das Ich mit der Arbeit, nicht mit dem Wert zu korrelieren (Fromm 1936; 273).

Natürlich übt die Arbeit – es ist fast eine Trivialität dies zu betonen – ihre zentrale Funktion für die Konstitution des Ich nicht unmittelbar aus, sondern stets nur gebrochen durch die Beziehungen, in denen die produzierenden Individuen zueinander stehen. Um zu überleben, muß das neugeborene Subjekt, Produkt der Naturgeschichte, seinen Zugang zur gesellschaftlichen Praxis finden, und es muß dazu in jeder Gesellschaft durch das Purgatorium einer ‚Sozialisation‘ hindurch, aus der es nur als mehr oder weniger gebrochenes hervorgeht. Freud hat die entscheidende Bedeutung herausgearbeitet, die der ‘ödipalen Konstellation’ in diesem Prozeß zukommt; und wie immer man den Streit um deren Universalität bewerten mag¹, so steht doch zumindest fest, daß sie in den bekannten hochkulturellen Gesellschaften die Ursache für jene „Differenzierung innerhalb des Ichs“ (GW XIII; 256) bildet, durch die das Individuum ‚gesellschaftsfähig‘ gemacht wird. Durch die Drohung der Kastration wird dem Kind – Knaben wie Mädchen –

¹ Zum Ödipuskomplex in vorbürgerlichen Gesellschaften vgl. Parin 1972 b), der mit Recht das analytische Interesse vom ergebnislos verlaufenen Streit über die Universalität des Ödipuskomplexes auf den kulturspezifischen Ausgang desselben verlagert. Da das vorliegende ethnologische und anthropologische Material weder die von Lévi-Strauss und Lacan vertretene Annahme einer Universalität des Ödipuskomplexes bestätigt, noch umgekehrt eine eindeutige Zuordnung der ödipalen Struktur zum ‘Patriarchat’ (Borneman 1975; 26) oder zur bürgerlichen Gesellschaft erlaubt (Reiche 1972), scheint es in der Tat sinnvoller, die spezifisch kapitalistische Formbestimmtheit des ödipalen Konflikts zu untersuchen (Ottomeyer 1976; 171), als einem uranfänglichen „Triebgrund der Entwicklungsgeschichte“ (Kurnitzky 1974; 60) nachzuspüren, in dem bereits die ganze Naturgeschichte der Herrschaft angelegt sein soll. Mit dem Inzestverbot ist über die Geschichte noch gar nichts entschieden. (Zum Inzestverbot vgl. jetzt auch Meillassoux 1976; 22).

der Zugang zur natürlich gesuchten Befriedigung verschlossen und auf diese Weise eine unerträgliche Situation erzeugt, aus der sich das Opfer einzig durch Introjektion des Verbots und Identifizierung mit der verbietenden Instanz befreien kann. Wunsch und Gesetz werden, um eine Formulierung Lacans aufzugreifen, auf untrennbare Weise miteinander verknüpft; das noch schwache Ich muß unter dem Druck der überlegenen elterlichen Macht auf die Befriedigung seiner mit Verbot belegten inzestuösen Wünsche verzichten, es wird „den Bedürfnissen der Gesellschaft geopfert“ und gezwungen, sich den destruktiven Tendenzen der Aggression zu unterwerfen, „die es gern selbst gegen andere betätigt hätte“ (GW XV; 118). Auf dem Grunde jeder Vergesellschaftung liegt das Opfer des Einzelnen. Um in die Gesellschaft einzutreten, muß das Ich die Errichtung einer „Instanz in seinem Inneren“ (GW XIV; 483) dulden, die dort wie eine „Besatzung in der eroberten Stadt“ (ebenda) wirkt, und deren Herrschaft um so unerbittlicher ist, als sie Teil der Individuellen Persönlichkeit wird, indem sie sich am Trieb ansiedelt und tief in das Es hineintaucht (GW XIII; 278). Obwohl funktionell Repräsentant der Gesellschaft, also Abstraktion von der Triebnatur, ist diese Instanz – das Über-Ich – energetisch gesehen deren Produkt, „Anwalt der Innenwelt“, „Ausdruck der mächtigsten Regungen und wichtigsten Libidoschicksale des Es“ (ebenda; 264), d. h. der aufgegebenen Liebes- und Feindseligkeitswünsche. Die gesellschaftliche Unterdrückung der Natur präsentiert sich selbst als Natur, wenn auch als Natur sui generis, die mit der unterdrückten wenig mehr gemeinsam hat.

Die bürgerliche Gesellschaft, und damit kehre ich zum Ausgangspunkt zurück, schafft also die verschiedenen Instanzen der Psyche nicht selbst. Sie bringt sie aber, und das ist entscheidend, in ein *Verhältnis*, das historisch ohne Beispiel ist. Während nämlich, wie die Ethnopschoanalyse inzwischen in zahlreichen Untersuchungen nachgewiesen hat (vgl. Parin u. a. 1971; 537 ff.; dies. 1972a, 414 ff., Wulff 1972; 112; insgesamt auch R. W. Müller 1977; 242 ff.), in vorbürgerlichen Gesellschaften das Ich so stark von intensiven identifikatorischen Beziehungen zu seiner unmittelbaren sozialen Umwelt geprägt ist, daß man mitunter geradezu von ‚kollektiver Ich-Identität‘ oder sogar einem ‚Gruppen-Ich‘ (Parin u. a.) sprechen kann, kann das isolierte und vereinzelte Ich der Eigentümermarktgesellschaft seine gesellschaftliche Dimension nur noch dadurch gewinnen, daß es ein spannungsreiches Verhältnis zu seinem Über-Ich eingeht, das zur *exklusiven* Vermittlungsinstanz wird. Anders etwa als bei den von Parin u. a. untersuchten westafrikanischen Dogon und Agni, bei denen die Frustration der ödipal-phallischen Regungen durch frühe Gruppenidentifikationen so aufgefangen wird, daß es zu keiner vollständigen Introjektion der verbietenden Instanz und der Ausbildung individualisierter Schuldgefühle kommt (Parin u. a. 1971; 537 ff.; Parin u. a. 1972 a; 415 ff.), zentriert sich die bürgerliche Sozialisation auf die Hervorbringung eines von Freud als „Zwangstypus“ bezeichneten Sozialcharakters, der sich „durch die Vorherrschaft des Über-Ichs auszeichnet“, das sich unter hoher Spannung vom Ich absondert“ (GW XIV; 510 f.). Sicher wäre es überzogen, in diesem Zwangstypus den in der bürgerlichen Gesellschaft allein anzutreffenden Charaktertyp zu sehen, doch weist Freud unmißverständlich darauf hin, daß es sich bei ihm um den „eigentlichen, vorwiegend konservativen Träger der Kultur“ handelt (ebenda; 5 11). Unter seiner Herrschaft löst sich das Ich immer stärker aus seiner Einbettung in konkrete gesellschaftliche Zusammenhänge, wie sie etwa noch im ‚Clan-Gewissen‘ der Dogon und Agni verkörpert sind, entfernt sich „von den ursprünglichen Elternindividuen“, „wird sozusagen unpersönlicher“ (GW XV; 70). Je stärker die gesellschaftliche Dissoziation und, daraus resultierend, die Vermittlung durch die Formen des Marktes wird, desto stärker wird das innerpsychische Komplement dieser Formen, desto umfassender seine Macht über die Individuen. Das Über-Ich wird „hypermoralisch“ (GW XIII; 284), es verlangt vom Ich die „unumschränkte Herrschaft über sein Es“ (GW XIV; 503), ohne sich um das „Glück des Ichs“ zu kümmern. Sein Herrschaftsanspruch wird absolut, und in der Verfolgung dieses Anspruchs entfaltet es „eine so außerordentliche Härte und Strenge“, daß es oft wie eine „Reinkultur des Todestriebes“ wirkt (GW XIII; 282 f.).

In der Entwicklung dieses, wenn man so will; idealistischen Charakters des Über-Ichs sieht Freud, evolutionistisch, den wahren Fortschritt in der Geschichte der menschlichen Seele: „Es ist nicht richtig, daß die menschliche Seele seit den ältesten Zeiten keine Entwicklung durchgemacht hat und im Gegensatz zu den Fortschritten der Wissenschaft und der Technik heute noch dieselbe ist wie zu Anfang der Geschichte. Einen dieser seelischen Fortschritte können wir hier nachweisen. Es liegt in der Richtung unserer Entwicklung, daß äußerer Zwang allmählich verinnerlicht wird, indem eine besondere seelische Instanz, das Über-Ich des Menschen, ihn unter seine Gebote aufnimmt. Jedes Kind führt uns den Vorgang einer solchen *Umwandlung* vor, *wird erst durch sie moralisch und sozial*. Diese Erstarkung des Über-Ichs ist ein höchst wertvoller psychologischer Kulturbesitz. Die Personen, bei denen sie sich vollzogen hat, werden aus Kulturgegnern zu Kulturträgern. Je größer ihre Anzahl in einem Kulturkreis ist, desto gesicherter ist diese Kultur, desto eher kann sie der äußeren Zwangsmittel entbehren“ (GW XIV; 332, H. v. m.).

4. Wir können jetzt präzisieren. Nicht in der bloßen Tatsache des erzwungenen Triebverzichts, auch nicht in der Unterwerfung des Einzelnen unter gesellschaftliche Regelsysteme schlechthin ist der Zusammenhang zwischen der von Freud beschriebenen Struktur der Psyche und der bürgerlichen Gesellschaft zu suchen. Daß Freuds Strukturmodell die Psyche des *bürgerlichen* Individuums zur Grundlage hat und nicht etwa 'allgemeinmenschliche' Konstanten behandelt, liegt darin begründet, daß es einen Zustand beschreibt, in dem die Einheit der Individuen nicht unmittelbar in ihnen selbst liegt, sondern erst unbewußt, durch einen hinter ihrem Rücken wirkenden Mechanismus hergestellt wird, den Marx als Austauschverhältnis, Freud als Über-Ich-Dominanz beschreibt. Beide Strukturen zeichnen sich dadurch aus, daß sie nicht- bzw. überempirisch sind, sich gerade der Abstraktion von der Arbeit bzw. der Triebnatur verdanken, obwohl sie doch aus jenen beiden hervorgehen. Wert und Über-Ich lösen sich aus dem Grund, aus dem sie entspringen, und reflektieren sich in ihm, wobei sie alle vorgefundenen Verhältnisse nach ihren Erfordernissen umgestalten; so daß schließlich nur noch durch ihre Vermittlung die einzelnen isolierten Arbeiten, die partialisierten Triebe zueinander in Beziehung treten können. Wir haben also die dem Wert analoge Struktur der Psyche: das Über-Ich als Träger der bürgerlichen *Moral*; wir haben die dem 'stofflichen Inhalt' entsprechende Instanz: das Es; und wir haben schließlich auch jene ‚Form‘, in der die abstrakte Gesellschaftlichkeit sich realisiert: das Ich des vereinzelt Einzelnen bzw. die verschiedenen ‚Ichs‘, die sich nur noch indirekt, über den Markt aufeinander beziehen. Die Konstitution des psychischen ‚Apparats‘ (ein Begriff, über dessen Verwendung weiter unten noch die Rede sein wird) ist somit homolog der Konstitution des Wertverhältnisses. Beide Strukturen gehorchen der gleichen dialektischen Logik, die es bewirkt, daß sich das widersprüchlich gewordene gesellschaftliche Verhältnis nur noch unter Abstraktion von sich selbst als produktivem Inhalt als immaterieller, gleichwohl realer Tauschzusammenhang, als ‚Kultur‘ darstellen kann. Es ist daher mehr als eine bloße Metapher, wenn Marx feststellt: „In gewisser Art geht's dem Menschen wie der Ware“ (MEW 23; 67). Sehen wir uns diese Homologie noch etwas genauer an.

In der bürgerlichen Gesellschaft, so sagten wir, existiert die Einheit der Individuen nicht unmittelbar. Der Mechanismus, der sie verbindet, ist ihnen unbewußt, ein Zwangsgesetz, über das sie nichts vermögen. Sie sind, wie Marx es bezeichnet, ‚Charaktermasken‘ ihres eigenen, verselbständigten Zusammenhangs. Allerdings setzt sich dieser Zusammenhang nur vermittelt durch ihrer Aktionen durch. Nur dadurch, daß die Individuen ihre Waren zu Markte tragen, in Austauschbeziehungen zueinander treten, setzen sie den Prozeß in Gang, dem sie schließlich unterliegen; nur dadurch, daß sie ihre Produkte einander gleichsetzen, erlösen sie den Wert aus seiner ‚bloß ideellen‘ Bestimmung und ermöglichen ihm jene Entfaltung, die ihn zu Kapital, zum ‚automatischen Subjekt‘ werden läßt. Sie haben keine Wahl, aber ihre Handlungen sind trotzdem *conditio sine qua non*. – Indem sie ihre Produkte in die Wert-

form bringen, verwandeln sie zugleich sich selbst. Sie müssen lernen, ihre unmittelbaren Bedürfnisse in Bezug auf die eigenen Produkte zu domestizieren, müssen lernen, im beständigen Wechsel der Rollen von Verkäufer und Käufer ihre Identität zu bewahren, müssen lernen, im Umgang mit anderen Warenbesitzern ihre primäre Aggressivität zu überwinden. So wie ihr Produkt sich nicht durch den Austausch mit *spezifischer* anderer Ware als Wert verwirklicht, sondern durch den Austausch mit dem *Wert* derselben, so muß auch der Warenbesitzer seine Beziehungen zu den übrigen Bewohnern der Warenwelt sozusagen von deren ‚Naturalform‘ lösen können, muß lernen, in ihnen nicht den konkreten, sondern den ‚generalisierten‘ Anderen zu sehen: nicht das Individuum, sondern dessen rechtsförmiges Derivat: die ‚Person‘. Und so, wie sein Produkt sich nur austauschen kann, indem es seinen ‚natürlichen Leib‘ abstreift, um seine ideelle Bestimmung als Wert zu realisieren, muß auch er in der Lage sein, sich von seinem eigenen Selbst zu distanzieren und es als Objekt zu behandeln; bedarf es noch ausführlicher Exkurse in Ethnologie und Geschichtsschreibung, um die historische Besonderheit *dieser* Form von Ich-Identität zu belegen?

Nach der inhaltlich-wesentlichen Seite unmittelbar bedürftige Wesen, deren Ichorganisation im Dienst ihrer Triebnatur steht, können die Warenbesitzer dieses Wesen nur realisieren, indem sie sich zu Agenten des unbewußten und abstrakten gesellschaftlichen Zusammenhangs machen, dessen spezifische Legalität sie zwingt, sich immer weiter von ihrer Triebnatur zu entfernen, den Trieb nachhaltiger und unbarmherziger zu formieren, als es die Erfordernisse der konkreten Arbeit je verlangten. Wie die Ware, nimmt auch das Ich Wertform an; und so wie die Dialektik der Wertform bei der Ware zu einer immer weiter gehenden Aufzehrung des empirisch-stofflichen Moments führt, nimmt auch das Ich immer mehr an fremden Strukturen auf, macht es sich zum Instrument des Über-Ichs, das auf die völlige Unterwerfung des Triebs unter die reine Idealität der Kultur hinaus will. Um dem vom Über-Ich ausgeübten Druck zu entgehen, identifiziert sich das Ich mit dem Aggressor und tritt in einen immer größer werdenden Gegensatz zum Es. Während jenes zum „Chaos“ herabsinkt, zum ungefügigen Wirrwarr abgespaltenen und verdrängter Regungen, arbeitet das Ich an der Errichtung eines wohlgeordneten Systems rationaler Beziehungen, in dem alles von kristallener Klarheit sein soll. Im Gegensatz zum Es, das weder logische Denkgesetze kennt, noch Raum und Zeit – „im Es findet sich nichts, was der Zeitvorstellung entspricht“ (GW XV; 80) – stellt das Ich die „zeitliche Anordnung der seelischen Vorgänge her und unterzieht dieselben der Realitätsprüfung“ (GW XIII. 285). Es ordnet und reguliert die seelischen Prozesse, indem es sie kodiert und transformiert, von der Ebene des durch Verschiebung und Verdichtung gekennzeichneten ‚Primärvorgangs‘ auf die Ebene des durch Denken und Urteilen bestimmten ‚Sekundärvorgangs‘ hebt. Archaik wird durch Kontrolle ersetzt, freie Energie durch gebundene. Anstelle der zerfließenden Wahrnehmung tritt die ‚Denkidentität‘, anstelle des Interesses am Inhalt, an der Intensität einer Vorstellung, tritt das Interesse an der Form, an den „Verbindungswegen zwischen den Vorstellungen“ (GW H/II; 607). Ich und logische Ordnung werden zu Synonymen².

² Auch hier ist der Vergleich mit nichtbürgerlichen Kulturen aufschlußreich. So weisen etwa Parin u. a. auf die geringe Ritualisierung der zeitlichen Abläufe bei den westafrikanischen Agni hin (1971; 536); Erich Wulff (1972: 31) berichtet von dem andersartigen, nicht-chronologischen Zeitgerüst bei den Vietnamesen, bei denen die Verknüpfung der Ereignisse untereinander auf einer szenisch-mythologischen Ebene erfolgt, deren zeitliche Bestimmungen nicht im Hinblick auf lineare Progression in die Zukunft geschieht, sondern auf eine konstellative und bestenfalls periodische Wiederholung der Vergangenheit. Auch die Beobachtungen von Whorf (1971; 74 ff.) bei den Hopi-Indianern und Le Goffs Beschreibung des mittelalterlichen Zeitbewußtseins (1970, 281 ff.) verdienen in diesem Zusammenhang Erwähnung. Die Geschichte der vom okzidental Europa ausgehenden Rationalisierung wäre im Hinblick auf diese Formen durchaus als Geschichte der gewalttätigen Totalisierung jener „Abstraktion des Verzehens“ zu schreiben, als die sich für Hegel die chronometrische Zeit darstellt (Hegel 1970, Bd. 9, 49). Die chronometrische Zeit erobert die Gesellschaft und wird, als das Ich = Ich des reinen Selbstbewußtseins (vgl. ebenda) und als Größenmaß der abstrakten Arbeit zu deren konstitutivem Prinzip: „Die Zeit durchdringt den

Freud läßt uns keinen Moment darüber im Unklaren, daß dieses Verhältnis des Ichs zum Es hierarchischer Natur ist. Obwohl selbst nur eine Differenzierung des Triebs, „ein Stück vom Es“ (GW XV; 83), verselbständigt sich das Ich, versucht es, die Bedingungen seiner Entstehung außer Kraft zu setzen. Zwar bezieht es seine Energie ebenso wie das Über-Ich vom Es, indem es sich der von ihm ausgesandten erotischen Objektbesetzungen bemächtigt und die umgeleiteten Energien an die durch Identifizierung hergestellte Ichstruktur bindet (GW XIII; 274); doch ist diese Umsetzung von ‚Objektlibido‘ in ‚Ichlibido‘ nicht bloß eine Umleitung ansonsten nicht weiter veränderter Triebe. Freud insistiert darauf, daß die Substitution der Es-Besetzungen durch das Ich, das sich dem Es als Liebesobjekt aufdrängt, „natürlich ein Aufgeben der Sexualziele, eine Desexualisierung“ bedeutet (ebenda). Energetisch gesehen nichts als eine Art Parasit am Es, zeichnet sich das Ich durch die Fähigkeit aus, die vom Es ausgehenden Kräfte zu ‚neutralisieren‘ und die derart transformierte Energie auf eine Weise an neue, von ihm bestimmte Objekte abzugeben, die immer mehr nicht nur den Erfordernissen der Selbsterhaltung, sondern den Postulaten des Über-Ichs Rechnung trägt. In seinem Auftrag macht das Ich das Es gefügig, leitet es die Energien des Triebes um und forciert damit jenen „Fortschritt der Geistigkeit“, der darin bestehen soll, „daß in der Entwicklung der Menschheit die Sinnlichkeit allmählich von der Geistigkeit überwältigt wird“ (GW XVI; 225 f.). Wie Marx in seiner Apotheose des ‚great civilizing influence of capital‘, feiert auch Freud die Expansion des Abstrakten als weltgeschichtlichen Fortschritt, der die Aussicht darauf zu eröffnen scheint, „daß der Intellekt – der wissenschaftliche Geist, die Vernunft – mit der Zeit die Diktatur im menschlichen Seelenleben erringen wird“ (GW XV; 185). Aus dieser Perspektive erscheint es nur noch als eine Frage der Zeit, bis die endgültige Unterwerfung des Triebes, die „Herrschaft der Vernunft“ (ebenda), vollendet sein wird:

„Wir mögen noch so oft betonen, der menschliche Intellekt sei kraftlos im Vergleich zum menschlichen Triebleben, und Recht damit haben. Aber es ist doch etwas Besonderes um diese Schwäche; die Stimme des Intellekts ist leise, aber sie ruht nicht, ehe sie sich Gehör geschafft hat. Am Ende, nach unzählig oft wiederholten Abweisungen, findet sie es doch. Dies ist einer der wenigen Punkte, in denen man für die Zukunft der Menschheit optimistisch sein darf, aber er bedeutet an sich nicht wenig. An ihn kann man noch andere Hoffnungen anknüpfen. Der Primat des Intellekts liegt gewiß in weiter, weiter, aber wahrscheinlich doch nicht unendlicher Ferne“ (GW XIV; 377; vgl. auch GW XV; 185).

5. Aber so wenig wie Marx ist Freud nur der unkritische Apologet der Totalisierung des Abstrakten. Im gleichen Atemzuge, in dem er die Logisierung der Psyche zum Programm erhebt – wo Es war, soll Ich werden, lautet nicht zufällig die Leitmaxime der psychoanalytischen Psycho-Logie –, bekennt er die Grenzen dieses Unterfangens ein. Die ‚Herrschaft der Vernunft‘ droht zu scheitern, weil ihre Abstoßung aus dem Grund, aus dem sie hervorgegangen, nicht vollständig gelingt. Wie der Wert auf der Ebene der einfachen Zirkulation untrennbar an den Gebrauchswert gekettet bleibt – die Waren müssen sich als Gebrauchswerte bewähren, bevor sie sich als Werte realisieren können, sagt Marx (MEW 23; 100) –, so kann sich auch das Ich nur entfalten, indem es sich immer wieder auf seinen Gegenpol bezieht. Seine synthetische und organisierende Kraft kommt immer zu spät, „ist so recht ein Gegensatz zum Sexualleben, das wirklich vom Anfang des Lebens an da ist und nicht erst später hinzukommt“ (GW XV; 67 f.). Jenseits seiner Aktivitäten bleibt eine andere, unzugängliche Wirklichkeit, die eigenen Gesetzen gehorcht, ein nicht eliminierbares Kraftzentrum, das „dauernd seinem Einfluß entzogen bleibt“ (ebenda; 99), und das beständig danach strebt, gegen den Widerstand der ‚höheren Schichten des Seelenlebens‘ zum Bewußtsein oder zur Abfuhr durch motorische Aktionen vorzudringen.

Freud, der in einer bemerkenswerten Formulierung die Seele mit einem modernen Staat vergleicht, „in dem eine genuß- und zerstörungssüchtige Masse durch die Gewalt einer besonnenen Oberschicht niedergehalten und mit der Zeit durchsetzen ihn alle minutiösen Kontrollen der Macht“ (Foucault 1977; 195).

ten werden muß“ (GW XVI; 262 f.), ist die Analogie dieses Verhältnisses zur gesamtgesellschaftlichen Struktur nicht entgangen. So wie, der Marxschen Theorie zufolge, die gebrauchswertproduzierende Arbeit im Vorindustrialismus ein noch kaum domestiziertes Widerstandspotential darstellt, an dem sich der nur in subjektiver Form gesetzte Klassenwille vergebens abarbeitet, ist auch der Trieb, bei aller Dominanz von Ich und Über-Ich, schlechthin unbezwingbar: die Sprache der Kraft, um es mit Ricoeur auszudrücken, ist in diesem Stadium von der Sprache des Sinns niemals zu besiegen (Ricoeur 1974; 159). Wie in den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen die von der Kultur ausgeschlossenen Klassen gebieterisch ihre Rechte fordern, so pocht im Traum und in den psychischen Erkrankungen das „Ausgeschlossene um Einlaß an den von Widerständen bewachten Pforten“ (GW XIII; 146), und nur zu oft erweist sich die Organisation des Ichs als nicht stark genug, um die übermächtigen Impulse aus seiner Innenwelt abzuwehren. Bricht der Damm, wie z. B. in schweren Psychosen, wird das Bewußtsein von Primärprozessen überschwemmt, wie die Kultur vom Aufstand der 'subkulturellen' Massen, der für den Großbürger gleichbedeutend ist mit dem Einbruch der Barbarei. Eine Flut infra- bzw. suprasprachlicher Phänomene ergießt sich über die wohlgeordnete syntaktische und semantische Gliederung der Sprache und des Bewußtseins, die logischen Denkformen werden in den Hintergrund gedrängt, die Raum-Zeit-Koordination aufgehoben, die sprachlichen Mittel, „durch welche die feineren Denkrelationen ausgedrückt werden, die Konjunktionen und Präpositionen, die Abänderung der Deklination und Konjugation entfallen, weil die Darstellungsmittel für sie fehlen; wie in einer *primitiven Sprache ohne Grammatik* wird nur das *Rohmaterial* des Denkens ausgedrückt. Abstraktes auf das ihm zugrundeliegende Konkrete zurückgeführt“ (GW XV; 20, H. v. m.). Der Inhalt revoltiert gegen die Form. Das Ich, das es gewohnt ist, die inneren und äußeren Vorgänge in einer um die Gegenwart zentrierten Reihenfolge zu ordnen, erweist sich als alles andere denn souverän, es ist „nicht Herr... in seinem eigenen Haus“, ein konstitutioneller Monarch, der sich für einen absoluten Herrscher hält (GW XIII; 285); und weil er sich mit den Informationen seiner ‚obersten Hofämter‘ begnügt „und nicht zum Volk herabsteigt, um dessen Stimme zu hören“ (GW XII; 11), wird er von jenem mitunter gestürzt und zum ‚unterwürfigen Knecht‘ des Es degradiert, das mit Gewalt die Erfüllung seiner Wünsche erzwingt; eine Erfüllung freilich, die es nach dem Untergang des Ich nur in der halluzinatorischen Welt der Psychose finden kann.

So liefert die Psychoanalyse, die den ‚Primat des Intellekts‘ verkündet, zugleich dessen Kritik. Während sie sich in der einen Richtung auf kulturphilosophischer wie auf individualpsychologischer Ebene als „Abenteuer der Reflexion“ präsentiert, als „Archäologie des Subjekts“ (Ricoeur 1974; 404; 449), die die Pseudoevidenz des unmittelbaren Bewußtseins nur zerstört, um eine neue, umfassendere Qualität desselben zu erreichen, mündet sie in der anderen Richtung in eine radikale Denunziation jenes Zentrums, um das sich die abendländisch-bürgerliche episteme organisiert. Sie zeigt, daß jene universelle Zentrierung, durch die sich ‚der Mensch‘ zum übernatürlichen Mittelpunkt des Seienden aufwirft, zum „Herrn dieser Welt“ (GW XII; 7), in Wahrheit die Hypostasierung eines Nicht-Menschlichen ist: die Machtergreifung und Totalisierung verselbständigter ideeller Strukturen, die von der idealistischen Philosophie als ‚Geist‘ und ‚Kultur‘ verklärt, von Marx als abstrakte Gesellschaftlichkeit dechiffriert werden. Analog zu Marx, der seine Kritik der politischen Ökonomie als Kritik im kantischen Sinne verstand, als Aufweis einer ‚Grenze‘, eines ‚Blocks‘, an dem jene Totalisierung mit Notwendigkeit scheitern sollte, zielt auch die Psychoanalyse auf die Erschütterung jenes ‚Überhangs an Subjektivität‘, der faktisch zur Entsubjektivierung der Subjekte geführt hat; und ähnlich wie Marx glaubt sie, diese Erschütterung vollbringen zu können, weil und insofern sie lediglich ausspricht, was sich faktisch an Erschütterungen vollzieht. Die bewußte, aber immaterielle Welt der Logik, der Sprache, Religion, Ethik etc. erscheint ihr als ein dünner Schleier, der eine andere, unbewußte und verdrängte, aber energetisch-materielle Welt verbirgt: die Welt der Triebe, die die vermeintlich unaufhebbare Voraussetzung der Kultur darstellt. Indem die Psychoanalyse an der Unauf-

lösbarkeit dieses stofflichen Moments festhält, indem sie die Kultur von einem Standpunkt „außerhalb der Ich-Organisation“ kritisiert – einem Standpunkt, der „Exterritorialität“ genießt, ohne leere Transzendenz zu sein (GW XIV; 125) – sperrt sie sich ebenso der Einordnung in jene aufklärerisch-idealistische Tradition, der es um Wiederherstellung der ‚virtuellen Ganzheit‘ des Subjekts geht (Habermas 1968; 285), wie der Reduktion auf affirmative Sozialtherapeutik. Ihre Insistenz auf dem Besonderen weist ihr einen Platz in jener Traditionslinie materialistischer Kritik zu, die gegenüber der Universalisierung des Abstrakten auf der Irreduzibilität und dem Eigenrecht des Nichtidentischen beharrt. Freud weiß, im Gegensatz zu manchen seiner in Irrationalismus verfallenen Nachfolger, daß dieses Nichtidentische nicht unmittelbar gesetzt, nicht fetischisiert werden darf – denn schließlich ist es gerade die *Selbstzerrissenheit* der Triebnatur, ihre *widersprüchliche* Struktur, die zur Herausbildung der psychischen Apparatur geführt hat, die daher weder nach der Seite der Identität noch der der Nichtidentität hin absolut gesetzt werden darf. Er weiß aber auch, daß die Existenz dieses Nichtidentischen Bedingung der Möglichkeit einer Kritik ist, die die falsche, weil auf Kosten des Besonderen erfolgende Vergesellschaftung im Namen dieses Besonderen denunziert und ihren Gewaltcharakter bloßlegt. In ihm hat das materialistische Motiv der Psychoanalyse seine Grundlage und seine Bastion. Die Frage ist, ob sie uneinnehmbar ist.

II. Lorenzer, Lacan: Die Vergesellschaftung des Unbewußten

1. Die Marx und Freud gleichermaßen leitende Überzeugung, in der fundamentalen Dimension der Arbeit bzw. des Triebs *die* konstitutive Kraft gefunden zu haben, an der der Totalitätsanspruch des Transzendentalen – des Werts bzw. des Über-Ichs – mit Notwendigkeit zuschanden werden mußte, war jedoch schon Illusion, bevor sie noch recht ausgesprochen war. Das ‚Kapital‘ und die ‚Traumdeutung‘, jene beiden bedeutendsten Kritiken bürgerlicher Vergesellschaftung im 19. Jahrhundert, entgingen nicht dem Schicksal aller Philosophie, fortwährend zu spät zu kommen; als gedankliche Reproduktionen des Konkreten erschienen auch sie, um mit Hegel zu reden, erst zu dem Zeitpunkt, da die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hatte. Während sie noch meinten, aus der Differenz zwischen Begriff und Realität Impulse für eine Veränderung gewinnen zu können, war diese Differenz bereits zergangen und die Kritik zur Utopie geschrumpft, zum grund- und ortlosen Unterfangen, das sich noch vom Strom der Geschichte getrieben glaubte und sich doch bereits im Niemandsland verloren hatte. „Die Tiefenpsychologie“, heißt es in einer treffenden Formulierung Horkheimers, „trat ihren Flug an, als für die Zirkulationssphäre, der ihre Kategorien entstammten, schon die Dämmerung angebrochen war“ (Horkheimer o. J.; 96).

Über die strukturelle Dynamik, aus der jene ‚Dämmerung‘ resultierte, ist bereits an anderer Stelle ausführlich gehandelt worden, so daß wir uns hier mit einigen Hinweisen begnügen können (vgl. Breuer 1976, 1977; Oetzl 1976). Historischer Materialismus und Psychoanalyse, so haben wir gesehen, stimmten darin überein, daß die bürgerliche Gesellschaft durch einen eigentümlichen Vermittlungsmechanismus bestimmt war. Die Existenz des Privateigentums, also die durch Zivilrecht und staatliche Sanktionsgewalt gesicherte Parzellierung der Gesellschaft bewirkte es, daß der produktiv-lebendige ‚Grund‘, die Basis der gesellschaftlichen Reproduktion – die Arbeit – ihre einheitsstiftenden Funktionen nicht unmittelbar ausüben konnte. Sie wurde gebrochen durch die privateigentümlichen Beziehungen der Eigentümermarktgesellschaft, und war daher auch nicht die Gesellschaftlichkeit der konkreten, sondern nur die der abstrakten Arbeit. Weil die abstrakte Arbeit gleichsam als ‚invisible hand‘ die Integration der Gesellschaft durch Krisen und Friktionen hindurch immer wieder leistete, konnte sich die bürgerliche Gesellschaft als das präsentieren, was sie der Oberfläche nach tatsächlich auch war: eine ungeheure Warensammlung, ein Konglomerat von Interaktionen und Vertragsbeziehungen selbständiger Subjekte, deren einziger Zusammenhang in den Verkehrsformen von Markt und Recht und deren staatli-

cher Garantie bestand. Und weil umgekehrt jene Atomisierung und Parzellierung der Individuen als eine Art Wesensmerkmal der bürgerlichen Gesellschaft erschien, konnten Marx und Freud annehmen, daß die abstrakten Vergesellschaftungsmechanismen, eben weil sie sich auf vorausgesetzte Elemente bezogen, „bloße Form (waren), die dem Inhalt selbst fremd ist und ihn nur mystifiziert“ (MEW 23; 609).

Diese Annahme war zweifellos richtig, solange sie sich darauf stützen konnte, daß der Unterschied zwischen einfacher Zirkulation und dem Austausch von Lohnarbeit und Kapital nur relativer Natur war – was zumindest solange zutraf, wie die Arbeit nur formell unter Kapital subsumiert war. Sie war jedoch problematisch, insofern sie die Dynamik außer acht ließ, die in diesem Subsumtionsverhältnis angelegt war. Anders nämlich als in vorbürgerlichen Gesellschaften, in denen die Zirkulation nie über den Status einer „formal-gesellschaftlichen Bewegung“ (Marx 1953; 11) hinausgelangte, die lediglich zwischen Konsumtion und Produktion vermittelte, ohne diese Extreme selbst zu modifizieren, wurde in der bürgerlichen Gesellschaft die Form selbst aktiv. Anstatt nur äußerliche Form eines Inhalts zu bleiben, der nach wie vor der „wirkliche Ausgangspunkt und darum auch das übergreifende Moment ist“ (ebenda; 15), verselbständigte sich die Zirkulation gegenüber der Produktion, der Wert gegenüber der Arbeit, der Geist gegenüber der Empirie, und schlug sodann in ihren ‚Grund‘ zurück: als *Kapital* nämlich blieb die abstraktallgemeine Gesellschaftlichkeit nicht bei einer *formellen* Vermittlung der Gebrauchswertinteressen stehen, sondern ordnete sich nach und nach die Produktion selbst unter, um diese, auch ihrer stofflichen Struktur nach, dem Verwertungsmechanismus anzupassen. Arbeiter und Arbeitsmittel wurden in objektive Existenzformen des Kapitals verwandelt. In einem umfassenden Kolonisierungsprozeß, dessen ganzes Ausmaß erst langsam deutlich zu werden beginnt³, zertrümmerte die abstrakte Gesellschaftlichkeit, vermittelt durch den subjektiven Klassenwillen der am Mehrwert interessierten Bourgeoisie, die vorgefundenen, auf nicht-kapitalistischer Vergesellschaftung beruhenden Strukturen und unterwarf die isolierten Elemente einer rücksichtslosen Formalisierung. Die von Weber, Elias, Foucault u. a. herausgearbeiteten Techniken der Disziplinierung und Rationalisierung, die sich im „Übergang von einer Gesellschaft rechtlich-politischer Unterdrückung zu einer Gesellschaft der Aneignung von Arbeitsmitteln und -produkten“ zu formieren begannen (Foucault 1977; 110) – Techniken der Parzellierung, Isolierung, Hierarchisierung, Lokalisierung in einem analytischen Raum, Kontrolle durch zeitliche Planung etc. – durchdrangen Produktion und Sozialisation, bannten die Individuen in ein Netz von Relationen und Kombinatoriken und schlossen sie zu einem riesigen ‚Gesamtatelier‘ (Marx) zusammen, in dem Herrschaft und Produktion eine undurchdringliche Einheit bildeten.

Dieses ‚Gesamtatelier‘, antizipiert in den Militärlagern und Gefängnissen des vorbürgerlichen Zeitalters, unterschied sich von den vorangegangenen Formen der Unterdrückung wesentlich dadurch, daß es den ‚Subjekten‘ nicht allein Zeichen und Produkte, Ausdrucksformen oder Arbeitsleistungen abverlangte: es stellte die Individuen nicht nur in einen ihnen fremden Rahmen, unterwarf sie nicht allein einer transzendental konstituierten Verfassung‘ –: sondern erzeugte die Individuen, die sie als Agenten der maschinisierten Produktion und Konsumtion brauchte, gleich selbst. Die bürgerliche Vergesellschaftung, die in der Maschinerie und großen Industrie gegenständliche Existenz gewonnen hat, unterscheidet sich von allen historisch bekannten Machtverhältnissen dadurch, daß sie nicht nur repressiv-gewalttätig, sondern zugleich produktiv ist: wie sie das Arbeitsmittel durch die systematische Anwendung der Wissenschaft in eine „materielle Existenzweise des Kapitals“ verwandelt (MEW Bd. 23; 451), so verwandelt sie auch die

³ Vgl. hierzu v. a. die Arbeiten von Elias (1976), Ariès (1975), Foucault (1969, 1977), zur Lippe (1974), die die imperialistische Expansion des bürgerlichen Geistes in so verschiedenen Bereichen wie der Affektmodellierung, der Kindheit und Familie, der Schule, des Wahnsinns, der Strafjustiz und des Verhältnisses zum Körper untersucht haben. Zur gesellschaftlichen Genesis des bürgerlichen Geistes und seinem Verhältnis zu vorbürgerlichen Strukturen vgl. jetzt auch grundlegend Müller 1977.

Produzenten, die innerhalb dieser „Megamaschine“ (Mumford) tätig sind, in „bloße Maschinen zur Fabrikation von Mehrwert“ (ebenda: 422).

„Man sagt oft“, heißt es bei Michel Foucault, „das Modell einer Gesellschaft, die wesentlich aus Individuen bestehe, sei den abstrakten Rechtsformen des Vertrags und des Tausches entlehnt. Die Warengesellschaft habe sich als eine vertragliche Vereinigung von isolierten Rechtssubjekten verstanden. Mag sein. Die politische Theorie des 17. und 18. Jahrhunderts scheint diesem Schema tatsächlich häufig zu entsprechen. Doch darf man nicht vergessen, daß es in derselben Epoche eine Technik gab, mit deren Hilfe die Individuen als Macht- und Wissens Elemente wirklich hergestellt worden sind. Das Individuum ist zweifellos das fiktive Atom einer ‚ideologischen‘ Vorstellung der Gesellschaft; es ist aber auch eine Realität, die von der spezifischen Machttechnologie der ‚Disziplin‘ produziert worden ist. Man muß aufhören, die Wirkungen der Macht immer negativ zu beschreiben, als ob sie nur ‚ausschließen‘, ‚unterdrücken‘, ‚verdrängen‘, ‚zensieren‘, ‚abstrahieren‘, ‚maskieren‘, ‚verschleiern‘ würde. In Wirklichkeit ist die Macht produktiv; und sie produziert Wirkliches. Sie produziert Gegenstandsbereiche und Wahrheitsrituale: das Individuum und seine Erkenntnis sind Ergebnisse dieser Produktion“ (Foucault 1977; 249 f.)⁴.

Daß dieser Strukturwandel der bürgerlichen Gesellschaft von einer transzendental verfaßten Eigentümermarktgesellschaft in einen „objektiven Organismus“ (MEW Bd. 23; 416) zugleich eine historische Wende der Individualisierungsprozeduren bedeutete – in Foucaults Worten: den Übergang von der Individualität des ‚denkwürdigen‘ zur Individualität des berechenbaren Menschen, des *l’homme machine* – wurde von der Psychoanalyse nach Freud rasch, wenn auch meist bewußtlos, registriert. Hatte schon Freud, obwohl von der Unaufhebbarkeit der Differenz zwischen individueller Psychostruktur und transzendentaler Gesellschaftlichkeit überzeugt, das dynamische Moment eindeutig im Ich bzw. im Über-Ich lokalisiert, so verlagerten seine Nachfolger mit der Wendung von der ‚Es-Psychologie‘ zur ‚Ich-Psychologie‘ das analytische Interesse vollends zu dessen Gunsten. Aus einer bloß formativen Instanz, die Freud einmal mit einem Reiter verglichen hatte, der das Pferd dorthin lenken müsse, wohin es von sich aus wolle, wurde das Ich mehr und mehr zu einer vom Triebgrund abgelösten Größe, die der ‚Ich-Psychologie‘ zufolge autonom sein sollte, in Wahrheit aber zu einem ganz abstrakten Bezugspunkt schrumpfte, der noch die äußersten behavioristischen Übertreibungen als angemessen erscheinen ließ. Die individuelle Triebnatur hingegen, an deren unverwechselbarer Besonderheit und Nichtidentität die klassische Psychoanalyse festgehalten hatte, wurde soziologisiert. Zwar vermochte sich die von Adorno und Marcuse in den fünfziger Jahren scharf attackierte Linie der ‚Revisionisten‘ – Fromm, Sullivan, Horney u.a. – nicht völlig durchzusetzen; doch dominierte seitdem eindeutig die Tendenz, die als anstößig empfundenen Gehalte im Freudschen Erbe zurückzudrängen: und dazu gehörte vor allem die Insistenz auf dem Triebbegriff, der, wie wir zu

⁴ Dieser positive Bezug auf Foucaults Theorie einer Epochenschwelle in der Geschichte der ‚Machtstechniken‘ bedarf allerdings einer Einschränkung. Foucault begreift, im Gegensatz zu den oben entwickelten Gedanken, die ‚Macht‘ nicht transzendental. Für ihn ist ‚Macht‘ nicht der Inbegriff jener abstrakt-allgemeinen und zugleich synthetischen Struktur des Wertverhältnisses, das, als ‚Disziplin des Kapitals‘ (Marx) und durch den Staat vermittelte ‚Sozialdisziplinierung‘ (G. Oestreich) den Gesellschaftskörper durchdringt und formt, sondern ein gleichsam mittelpunktloses Gefüge sozialer Beziehungen, unter dem man sich alles und nichts vorstellen kann: die Macht, so erfährt man, „ist nicht eine Institution, ist nicht eine Struktur, ist nicht eine Mächtigkeit einiger Mächtiger. Die Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt“ (Foucault 1977 a; 114). Eine solche Auflösung des bürgerlichen Vergesellschaftungsmechanismus in die eher kryptische Beschwörung ‚vielfältiger Kräfteverhältnisse‘ stimmt jedoch weder mit der historischen Wirklichkeit noch mit Foucaults eigener Darstellung überein: gerade die ‚Geburt des Gefängnisses‘ bezeugt die Wirksamkeit eines transzendentalen Zentrums, nämlich des souveränen bürgerlichen Staates, der durch seine disziplinierende Tätigkeit die Konstitution jener ‚zweiten Natur‘ betreibt, die in der Megamaschine des Spätkapitalismus schließlich ihre angemessene Verwirklichung erfährt. Daß sich die Transzendentalität am Ende, nachdem ihre synthetische ‚Arbeit‘ vollbracht ist, auflöst, ist *Resultat* des Prozesses der Kapitalisierung/Rationalisierung, nicht aber dessen Voraussetzung, wie Foucault unterstellt.

zeigen versucht haben, das wahrhaft materialistische Moment in der Psychoanalyse darstellte. Unter den keineswegs geringen Verdiensten der Kritischen Theorie um die Freudinterpretation zählt zu den wichtigsten die Einsicht, daß der Angriff auf die biologistisch-naturalistischen Züge der Freudschen Theorie letztlich auf dieses Moment zielte und darin zugleich ein mehr als nur theoriegeschichtlicher Vorgang war. Die Elimination des Nichtidentischen durch eine um Gesellschaftsfähigkeit bemühte Psychoanalyse entsprach der herrschenden gesellschaftlichen Tendenz, die insgesamt auf die Eroberung und Domestizierung jener widerständigen Momente hinarbeitete, die der technischen Realisation des Werts, der Selbstobjektivierung der abstrakten Gesellschaftlichkeit noch im Wege standen; und nichts unterstreicht die Unausweichlichkeit dieser Tendenz besser als der Umstand, daß selbst noch die dezidiert gegen Ich-Psychologie und Sozialtherapeutik gerichteten Strömungen der Psychoanalyse sich ihr nicht zu entziehen vermochten. Wir wollen versuchen, diese geheime Übereinstimmung, die noch die entgegengesetztesten Positionen in der gegenwärtigen Diskussion verbindet, an zwei Beispielen herauszuarbeiten, die beide den Rang beanspruchen können, eine spätkapitalistische Reflexionsform der Psychoanalyse zu sein: der Sozialisationstheorie Alfred Lorenzers und der Freud-Interpretation Lacans und der ‚Ecole freudienne‘.

2. Die Arbeiten Alfred Lorenzers scheinen sich auf den ersten Blick ganz und gar nicht in die von uns skizzierte Linie einer fortschreitenden Eliminierung des materialistischen Elements in der Psychoanalyse zu fügen. Lorenzer wendet sich nicht nur mit treffenden Argumenten gegen die ichpsychologische und reflexionsphilosophische „Verdünnung des triebmaterialistischen Moments“ (1973; 124) und gegen die familialistische Bornierung der Analyse. Er weiß auch von der Bedeutung des Nichtidentischen und akzentuiert dessen Unverzichtbarkeit für die Kritik, ohne es zugleich, wie der freudomarxistische Biologismus, zu fetischisieren. Sein „historisch-materialistischer Entwurf“ – so der Untertitel seines letzten Buches (1976) – zielt explizit auf die Reformulierung der Psychoanalyse auf der Grundlage eines umfassenden materialistischen Produktionsbegriffs, durch welche deren anthropologische und individualistische Verzerrungen gleichermaßen aufgehoben werden sollen. Psychoanalyse erscheint in dieser Perspektive als ‚kritische Theorie‘ im Sinne Horkheimers, als „Vorform einer politischen Diskussion zur Freilegung des *revolutionären Subjekts*“ (1976; 303), die im Durchgriff durch die verdinglichten Erscheinungen hindurch das ‚Wesen‘ – die praktische konstitutive Subjektivität – zum Vorschein zu bringen beansprucht.

Ungeachtet solcher nicht eben sparsam vorgetragenen Absichtserklärungen vermag sich jedoch auch Lorenzer, wie an seinem Sozialisationsmodell zu studieren ist, dem Zwang der Sache nicht zu entziehen. Lorenzer begreift Sozialisation nach dem Muster des Arbeitsprozesses, wie ihn Marx im ersten Band des ‚Kapital‘ beschrieben hat: als „ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens und daher unabhängig von jeder Form dieses Lebens, vielmehr allen seinen Gesellschaftsformen gleich gemeinsam“ (MEW 23; 198; Lorenzer 1976; 238). Produkt dieses Arbeitsprozesses ist die sich bildende Subjektivität des Kindes, Produzent ist die Mutter-Kind-Dyade, Produktionsmittel sind die sogenannten ‚symbolischen Interaktionsformen‘, „das selbst-erzeugte Produktionsmittel des Gattungssubjekts“ (Lorenzer 1971; 50). Im Idealfall einer gelungenen Sozialisation – und von diesem geht das Modell aus – kommt es im Verhältnis Mutter-Kind zu einer stufenweise erfolgenden Einigung zwischen kindlicher Natur und mütterlicher Praxis. Während das Kind seine Körperbedürfnisse als bestimmendes Moment in die Interaktion einbringt, vermittelt die Mutter, von den Körperbewegungen, die sich dem intrauterinen Organismus mitteilen, bis zum postnatalen Repertoire von Fürsorge und Erziehung, jenes Schema an gesellschaftlichen Verhaltensregeln, das durch die Struktur des gesellschaftlichen Systems bestimmt ist. Eine Schlüsselrolle in diesem ‚praktisch-dialektischen Prozeß‘, aus dem schließlich das individuelle Subjekt hervorgeht, spielt die Symbolbildung. Durch sie bildet sich aus der präsubjektiven Ungeschiedenheit des frühkindlichen Organismus ein Subjekt heraus, das die Fähigkeit besitzt, über die zunächst

bewußtlos eingeübten Interaktionsformen sprachlich-reaktiv zu verfügen und seine Bedürfnisse gesellschaftlich-allgemein zu artikulieren. Indem das Individuum zur Sprache gelangt, gelangt es zu sich selbst als gesellschaftlichem Wesen; und da das Prädikatorensystem der Sprache, wie Lorenzer annimmt, auf den Interaktionsformen aufbaut, in die das Kind in der Beziehung zur Mutter seine eigenen Körperbedürfnisse eingebracht hat, soll diese Versprachlichung auch nicht als repressiv anzusehen sein, sondern „von Anfang an als Selbstverwirklichung seiner Bedürfnisse“ (Lorenzer 1973; 163). Bruchlos findet das Individuum danach seine Verwirklichung im Allgemeinen.

Freilich nur unter idealen Bedingungen, von denen Lorenzer meint, daß sie faktisch nur selten gegeben sind. Das 'Wesen' existiert vorerst nur ‚an sich', noch nicht ‚für sich', es muß sich unter Bedingungen entfalten, die ihm nicht entsprechen. Menschliche Praxis, so erfahren wir, vollzieht sich in Formen, die ihr eigentliches Wesen einschränken und ‚verengen' (Lorenzer 1976; 238): durch Herrschaftsverhältnisse deformiert, existiert Interaktion nur als verzerrte, und diese „schlechten Interaktionsformen“, in denen sich die „Verstümmelung produktiver Zusammenarbeit“ ausdrückt (Lorenzer 1973; 103), produzieren ihrerseits Sozialisationsbedingungen, in denen die Widersprüchlichkeit des Ganzen unmittelbar durchschlägt. Weil sich aufgrund der Dominanz von Herrschaftsverhältnissen gesellschaftliche Allgemeinheit und individuelles Wesen nicht decken, der Mensch seine Wesenskräfte nicht voll entfalten kann, ist eine Diskrepanz zwischen dem Konsensus, wie er sich vor allem im Sprachsystem ausdrückt, und den individuellen Interaktionsformen unvermeidlich; und weil innerhalb der Mutter-Kind-Beziehung das Kind der schwächere Partner ist, ist evident, daß diese Diskrepanz auf Kosten des Kindes geschlichtet wird. Die mit dem in die Sprache eingelassenen gesellschaftlichen Normensystem kollidierenden Interaktionen werden aus dem Sprachspiel ausgeschlossen, sie verlieren ihr Sprachsymbol. Die verpönten Interaktionen werden ‚desymbolisiert', d. h. aus dem Bewußtsein verdrängt und ins Unbewußte zurückgestoßen, damit aber nicht beseitigt: zwar schließt sich über ihnen die Sprache wieder, doch bleiben die desymbolisierten Interaktionsformen als vorsprachliche Impulse virulent, wirken als unbewußter Zwang. Sie werden zu ‚Klischees', die stets abrufbereit sind, wenn entsprechende Situationsstimuli sie provozieren. Aufgabe der Psychoanalyse ist es nach Lorenzer, diesen in der Neurose manifest werdenden „Rückfall auf eine präsymbolische Stufe“ (Lorenzer 1970; 84) rückgängig zu machen und in einem Prozeß „allmählicher Aufhellung des Unbewußten“ (ebenda; 41) die gesellschaftlich produzierte ‚Privatisierung' aufzuheben.

Die erzwungene Atomisierung und Isolierung ‚an sich' gesellschaftlicher Wesen wird auf diese Weise durch die Psychoanalyse gesprengt; und da es sich hierbei nicht nur um einen vereinzelt Befreiungsprozeß in der Wechselbeziehung von Analysand und Analytiker handelt, sondern um einen Prozeß, in dessen Verlauf der Analysand die gesellschaftliche Bedingtheit seiner individuellen Deformation und die Notwendigkeit einer Veränderung dieser gesellschaftlichen Bedingungen erkennt, scheint damit der kritische und potentiell revolutionäre Charakter der Psychoanalyse erwiesen:

„Desymbolisierung ist punktueller Verlust von Subjektivität, Resymbolisierung wiederum ist deren Wiederherstellung. Sie ist punktuelle Bildung von Subjektivität. Bewußtmachung, als Resymbolisierung begriffen, bedeutet die Wiederherstellung von Reflexion, Diskussion und Kooperationsvermögen, Wiederherstellung von bewußter Handlungsfähigkeit in durchsichtiger Auseinandersetzung mit Sich und den anderen, in Summa: Wiederherstellung von *Praxis*“ (Lorenzer 1976; 292 f.).

Schon diese rohe Darstellung zeigt, daß Lorenzers Unternehmen, „im beschädigten lebenspraktischen Entwurf den ‚ursprünglichen', nicht-beschädigten mithilfe eines verändernden Verfahrens wiederherzustellen“ (ebenda; 274), im Ergebnis auf das Gegenteil dessen hinausläuft, was mit ihm intendiert ist. Indem Lorenzer seine ‚materialistischen Grundüberlegungen' auf einige vage Paraphrasierungen der sechsten Feuerbachthese beschränkt, ohne sich ernsthaft der Anstrengung des Begriffs hinsichtlich dessen zu unterziehen, was die so viel beschworene ‚Gesellschaftlichkeit' unter bürgerli-

chen Produktionsbedingungen eigentlich ist, sitzt er einem ‚Wesen‘ auf, das alles andere ist als ein ‚historisch volles System sinnlich-konkreter subjektiver Strukturen‘ (ebenda; 190). ‚Gesellschaftliches Wesen‘ ist in der bürgerlichen Gesellschaft einzig und allein der Wert: denn wäre, wie Lorenzer meint, die Arbeit unmittelbar gesellschaftlich, so entspränge die Dominanz der ‚schlechten Interaktionsformen‘ reiner Usurpation, wäre die bürgerliche Gesellschaft nicht vermittelter, sondern unvermittelter Gewaltzusammenhang. Davon aber kann, nach allem, was Marx über den kapitalistischen Verdinglichungsprozeß herausgearbeitet hat, keine Rede sein. Die gesellschaftliche Praxis ist in der bürgerlichen Gesellschaft nicht ‚verengt‘, sie ist, als Praxis privat produzierender Individuen, *widersprüchlich* und zerrissen; und weil sie dies ist, findet sie einzig im Wert ihre Einheit, bedarf sie der Vermittlung durch eine abstrakte Verkehrsform, die nach Marx sinnlich und übersinnlich zugleich ist. Allein diese Verkehrsform, die sich von der lebendigen Produktion abgelöst hat, ist unter bürgerlichen Produktionsverhältnissen Träger der Gesellschaftlichkeit, und je mehr diese Verkehrung sich befestigt, desto umfassender wird ihre Gewalt über die unmittelbare Einzelarbeit. Lorenzer meint, im Namen der gesellschaftlichen Arbeit gegen die Verdinglichung zu protestieren; aber da gesellschaftlich-allgemein nur die tauschwertsetzende abstrakte Arbeit ist, nicht die konkrete, gebrauchswertproduzierende, wiederholt er die Hypostasierung der Abstraktion nur noch einmal: sein ‚Wesen‘ ist das Unwesen.

In seiner emphatischen Beschwörung des „gesellschaftlich organisierten Handelns im Sinne von *Arbeit*“ (Lorenzer 1976; 232) übersieht er, daß erst das Kapital ‚gesellschaftlich organisiertes Handeln‘ hervorgebracht hat. Er übersieht, daß erst die bürgerliche Gesellschaft den Menschen zu einem ‚rein gesellschaftlichen‘ Wesen gemacht hat, dessen Triebbedürfnisse „schon im allerersten Ansatz voll und ganz der ‚gesellschaftlichen Formbestimmung‘ unterliegen“ (Lorenzer 1973; 125); denn wenn auch die vorbürgerlichen Gesellschaften sich durch produktiven Stoffwechsel mit der Natur reproduzierten, so doch innerhalb von Verhältnissen, die noch ganz von naturalen und herrschaftlichen Bedingungen bestimmt waren und eben deshalb eine ‚Vermenschlichung der Natur‘ ausschlossen, wie sie Lorenzer als Ergebnis der ‚Arbeit‘ begreift (Lorenzer 1972; 51). Daß die „Organisation des Körperbedarfs zu konkreten Triebbedürfnissen ... bereits ein Resultat praktischer Dialektik (ist), nicht ihr Fundament“ (Lorenzer 1973; 105), ist keine Wesensbestimmung des Menschen ‚an sich‘, sondern Resultat der bürgerlichen Vergesellschaftung, in der die „Bereicherung des Gesamtarbeiters und daher des Kapitals an gesellschaftlicher Produktivkraft bedingt (ist) durch die Verarmung des Arbeiters an individuellen Produktivkräften“ (MEW 23; 383). Lorenzer entgeht dieser Grundzug bürgerlicher Vergesellschaftung, Allgemeinheit immer nur repressiv, auf Kosten gewalttätiger Unterdrückung des Besonderen herstellen zu können; und weil ihm dies entgeht, ist seine Theorie der Sozialisation auch und gerade dort, wo sie sich jenseits aller Formbestimmtheiten wäht, nur begriffloser Reflex dieses Produktionsverhältnisses, nicht aber, wie er möchte, ein Beitrag zu dessen Überwindung.

Liest man Lorenzers Theorie jedoch nicht als die Ontologie der Arbeit, als die sie sich darstellt, sondern als das was sie ist: Ontologie des Kapitals, so bringt sie recht gut die umfassenden Änderungen zum Ausdruck, die sich seit Marx und Freud im Aggregatzustand der Vergesellschaftung vollzogen haben. Anders als Freud, der in der analytischen Versenkung in die individuelle Monadologie Gesellschaftliches am Einzelnen entdeckte, vermag Lorenzer die Einzelnen nur noch als Produkte des Allgemeinen zu fassen, als Objektivationen einer als produktiv gedachten Interaktion. Die Interaktion ist nicht mehr die bloße Form, in der sich der Verkehr der Individuen miteinander vollzieht. Sie ist Form, die mit dem Inhalt zusammenfällt, weil sie es ist, die den Inhalt hervorbringt. Subjekt der Sozialisation sind, wie in der bürgerlichen Produktionsweise insgesamt, nicht die konkreten, erfahrungsgeladenen Produzenten – Subjekt ist vielmehr ein Verhältnis, „die *Mutter-Kind-Dyade* selbst als *Subjekt*“ (Lorenzer 1976; 250), die konstitutiv sein soll für das, was aus ihr hervorgeht. Ihr Produkt, das individuelle Bewußtsein des Kindes, wird vorgestellt als *Vergegenständlichung* dieses Verhältnisses, seine

psychischen Strukturen sind nichts als ein „Niederschlag gesellschaftlich vermittelter Einigungsformen“, „real hergestellte, *realisierte* Interaktionsformen“ (Lorenzer 1973; 104). Erst jetzt also wird der psychische Apparat zum Apparat im eigentlichen Sinne, zur Vergegenständlichung abstrakter Funktionszusammenhänge. Wie die kapitalistische Maschinerie nach Marx letztlich nichts anderes ist als daseiendes Kapital, ist auch das Individuum nur noch ein ‚Niederschlag‘, die Verdinglichung eines gesellschaftlichen Verhältnisses, über das die Individuen nicht verfügen. Wie sehr Lorenzer auch darauf insistieren mag, daß dieser ‚Niederschlag‘ kein ‚kruder Abdruck‘, sondern eine ‚strukturelle Entsprechung‘ ist (Lorenzer 1976; 254), wie sehr er auch die Eigenständigkeit dieses Produkts betont –: entscheidend ist doch, daß es tout à fait Produkt eines *Verhältnisses* ist, von dem wir seit Marx wissen, daß es keineswegs auf ‚zwischenmenschliche Beziehungen‘ zurückzuführen ist; und gerade die Betonung der Voraussetzungslosigkeit und ‚Absolutheit‘ der Interaktion bei Lorenzer zeigt, daß er dieses Verhältnis exakt dem Muster der Wertrelation, nicht dem konkret-empirischer Beziehungen nachgebildet hat. Im Gegensatz zu Freud, bei dem die verselbständigte Verkehrsform stets auf etwas angewiesen war, das sie nicht selbst hervorgebracht hatte – ein besonderes ‚Ich‘, an dem sie sich ansiedeln konnte – ist bei Lorenzer die Interaktion selbst ‚produktiv‘ und erzeugt sich selbst das Material, in dem sie sich objektiviert: ein absolutes Subjekt, das sich vergegenständlicht und aus dieser Gegenständlichkeit qua Reflexion wieder zu sich zurückkehren kann, eine produktive Struktur, die alles bloß Vorgefundene in Resultate ihres Daseins verwandelt: „In der durch eine bestimmte Interaktionsform gekennzeichneten konkreten Interaktion einer Mutter-Kind-Dyade wird keineswegs die Beziehung zwischen einem umrissenen Triebprofil und einem ihm äußerlichen Gegenüber in der Umwelt ‚hergestellt‘ – ‚Triebprofil‘ wie ‚Umwelthorizont‘ werden umgekehrt erst aufgebaut in der *Einigung auf Interaktionsformen*“ (Lorenzer 1972; 45).

Es ist diese folgenschwere Änderung im Verhältnis von Triebstruktur und Gesellschaft, die Lorenzers Konzept, ungeachtet seiner revolutionstheoretischen Ambitionen, als eine dem Spätkapitalismus angemessene Reflexionsstufe der Psychoanalyse erscheinen läßt. Nicht länger überlagert und formt die repressive Gesellschaft ein vorgefundenes, von der Eigendynamik der Triebe bestimmtes individuelles Substrat: dieses erscheint vielmehr insgesamt, auch nach der triebstrukturellen Seite, als Produkt der Gesellschaft. Freuds Kernproblem, wie angesichts der primären Selbstliebe und Feindseligkeit der Individuen deren Zusammenfassung zur Gesellschaft zu denken sei, ist damit aufgelöst. Gesellschaftlichkeit muß deshalb nicht mehr im Individuum verankert werden, weil sie in dessen Produktion bereits mit erzeugt wird, als ‚Wesenseigenschaft‘, die gleichsam unterhalb einer nur noch als leere Hülse existierenden Individualität die Integration des einzelnen in das System besorgt: die Charaktermaske ist zum Charakter geworden. War noch bei Freud das wie immer auch bereits modifizierte *ungesellschaftliche* Es das primäre, übergreifende Prinzip, gegen das auf Dauer zu handeln das Ich aufs Äußerste gefährden mußte, so ist es bei Lorenzer zu einem Abgeleiteten, Sekundären geworden, zur Funktion der als primär gesetzten Gesellschaft. Weil nicht mehr deren Konstitution das Frag- und Kritikwürdige ist, sondern umgekehrt deren noch nicht vollständige Durchsetzung, erscheint das Es nur mehr als Ärgernis, als (aufzuhebendes) Indiz für eine unvollkommene Realisierung des ‚Wesens‘, nicht aber als materialistisches Kontrollmoment, als Konterkategorie, von der aus die Kritik an der repressiven Vergesellschaftung zu organisieren wäre. Das Es ist nicht mehr der Grund, von dem abstrahiert wird, die energetische Basis, die es zu versöhnen gilt, vielmehr: „*Das konkrete ‚Es‘ ist als reale Triebpotenz ein Komplex hergestellter Interaktionsformen*“ (Lorenzer 1976; 120), die es um der Autonomie der Subjektivität willen zu ‚resymbolisieren‘ gilt. Zwar unterscheidet Lorenzer zwischen einem „nicht vergesellschaftete(n)“ und einem „vergesellschaftete(n) Es“ (1971; 42 f.), zwischen Interaktionsformen, die nie in den Bereich sprachlicher Handlungsformen aufgenommen wurden, und solchen, die unter Zwang aus der Sprache ‚exkommuniziert‘ wurden. Doch spielen die erstgenannten Momente in seiner Theorie keine wesentliche Rolle: für sie, der die Differenz

zwischen Trieb und Gesellschaft auf die zwischen begriffenen und noch nicht begriffenen Interaktionsformen geschrumpft ist (vgl. Lorenzer 1973; 100 f.), ist das Unbewußte nur noch ‚außer sich‘ geratene, abgespaltene Gesellschaftlichkeit, die unter dem Druck ‚irrationaler‘ Herrschaftsverhältnisse dem Zugriff des Bewußtseins entzogen wurde.

Die Entmaterialisierung des Es aber bedroht zugleich jene Instanz, von der Lorenzer, darin der Ich-Psychologie gar nicht so fern, die Überwindung der Verdinglichung erwartet: das Ich. Als ein dialektischer Begriff – in Adornos Worten: „ein Stück Libido und der Repräsentant der Welt“ (Adorno 1972; 70) – hatte das Ich sein Wesen in der Differenz zu dem, was es unmittelbar nicht war, seine Leistungen beruhten auf der komplizierten Balance zwischen Triebregung und Realitätsprinzip, und nur, indem es zwischen beiden vermittelte, konnte es sich als eigenes behaupten. Die Invasion der gesellschaftlichen Kontrolle in die psychischen Tiefenschichten eliminiert jedoch jene Differenz und hebt damit die Existenzgrundlage des Ichs auf. Die bewußten Funktionen verschmelzen mit unbewußten, „die triumphalen archaischen Regungen, der Sieg des Es über das Ich, harmonieren mit dem Triumph der Gesellschaft über den einzelnen“ (ebenda; 83). Nicht länger gebrochen durch die vermittelnde Kraft des Ich besorgen die ins Es verlagerten präsymbolischen Konfigurationen mit der Exaktheit eines Computerprogramms die Integration des Individuums in die ungesellschaftliche Gesellschaft, auch dort, wo die Reaktionen scheinbar abweichend und irrational erscheinen. Als ‚Klischees‘ und emotional entleerte ‚Zeichensysteme‘ setzen sie sich, ungehindert durch hemmende Reflexion, hinter dem Rücken des Individuums durch, funktionieren mit „innerer, unreflektierbarer Zwangsläufigkeit“. Ihre Merkmale sind die der kapitalistischen Maschinerie: durchgängige Determiniertheit, unverzögerte Entladung, Irreversibilität, Stereotypie, ständige Wiederholung, Bindung an standardisierte ‚szenische Arrangements‘ (Lorenzer 1970; 81 ff.) – Merkmale, die ein Indiz dafür sind, wie sich die Veränderung in der Zusammensetzung des Kapitals bis in die tiefsten Schichten der individuellen Psyche geltend macht.

„Es wächst die organische Zusammensetzung des Menschen an. Das, wodurch die Subjekte in sich selber als Produktionsmittel und nicht als lebende Zwecke bestimmt sind, steigt wie der Anteil der Maschinen gegenüber dem variablen Kapital ... Die im Individuum vollendete Arbeitsteilung, seine radikale Objektivation, kommt auf seine kranke Aufspaltung hinaus. Daher der ‚psychotische Charakter‘, die anthropologische Voraussetzung aller totalitären Massenbewegungen. Gerade der Übergang fester Eigenschaften in einschnappende Verhaltensweisen – scheinbar Verlebendigung – ist Ausdruck der steigenden organischen Zusammensetzung. Quickes Reagieren, ledig der Vermittlung durchs Beschaffensein, stellt nicht Spontaneität wieder her, sondern etabliert die Person als Meßinstrument, disponibel und ablesbar für die Zentrale. Je unmittelbarer es seinen Ausschlag gibt, desto tiefer hat in Wahrheit Vermittlung sich niedergeschlagen: in den prompt antwortenden, widerstandslosen Reflexen ist das Subjekt ganz gelöscht“ (Adorno 1970; 307 ff.).

Lorenzer glaubt sich mit seiner ‚nichtsubjektivistischen Theorie der Subjektivität‘ jenseits dieser Konsequenz; doch indem er selbst das Subjekt ganz und gar in die Gesellschaft zurücknimmt, ratifiziert er sie nur. Er will es nicht. Aber er tut es.

3. Während man bei Lorenzer erst einen gewaltigen Überbau normativer Proklamationen abtragen muß, um das geheime ontologische Fundament seiner Konzeption aufzudecken, bedarf es bei der anderen Position, die wir untersuchen wollen, solcher umständlicher Operationen nicht: Jacques Lacans Interpretation der Psychoanalyse präsentiert sich offen als Ontologie des Unbewußten. Das ist zunächst ein Vorzug, der deshalb kaum zu überschätzen ist, weil auf diese Weise nach den ichpsychologischen und reflexionsphilosophischen Verflachungen der Psychoanalyse wieder jene Momente ins Zentrum des theoretischen Interesses gerückt werden, die mit Recht als Freuds eigentliche Entdeckung gelten: die radikale Heteronomie des Bewußtseins, die Unzerstörbarkeit des unbewußten Begehrens, die „Determinierung, die das Menschentier von der symbolischen Ordnung emp-

fängt“ (Lacan I; 46). In gradem Gegensatz zu den Versuchen, qua selbstreflexiver Revozierung von Abspaltungsvorgängen eine verlorengegangene ‚Totalität‘ des Subjekts wiederherstellen zu wollen, bemüht sich Lacan um die Destruktion des Ego-Zentrismus, um die Reaktualisierung der Freudschen Einsicht, daß das Ich nicht Herr im eigenen Hause ist, und daß sich sein Leiden, seine Entfremdung, in dem Maße verstärken, wie es sich gegen das Es und die unbewußte Wunschproduktion wendet.

Lacan bringt einer zur Anpassungstherapie erstarrten Psychoanalyse zur Erinnerung, daß das Subjekt, auf das angeblich alles ankommen soll, in einer Welt, „in der seine Bedürfnisse auf Tauschwerte reduziert sind“ (Lacan I; 204), nur als uneigentliches existiert. Anstatt unhinterfragbarer Ort für die Aufhebung der Entfremdung zu sein, trägt das Ich in der Warengesellschaft deren Stempel, ist es nicht konkretes Subjekt des Begehrens („je“), sondern, um einen Ausdruck Heideggers zu gebrauchen, ‚in-der-ererbten-Ausgelegt-heit-des-Man-Existierendes‘, d.h. voll und ganz von der Struktur des Systems Geprägtes („Moi“). Für Lacan sind die Sprachspiele, in die nach der Ichpsychologie das privatisierte Individuum zu reintegrieren ist, Ausdruck gebrochener Intersubjektivität. Niemals spricht das eigentliche Subjekt, das ‚sujet de l'inconscient‘, direkt zum Andern; vielmehr vermag es sich immer nur mittelbar zu artikulieren. Gezwungen, sich der Sprache als des Mediums der Kommunikation zu bedienen, unterliegt es ihren Gesetzen, ihrer spezifischen Art, Objekte vorzustellen und damit zu verdinglichen, so daß es immer nur in einer ‚relation imaginaire‘ sich bewegt, die einen wirklichen Bezug zum Andern unmöglich macht. Die Welt der Sprachspiele ist die Welt der Entfremdung, eine Welt imaginärer Identifikationen, in der das ‚je‘ immer nur als maskiertes auftritt. Aufgabe der Psychoanalyse kann es daher nicht sein, diese Maske zu vervollkommen und das Individuum vollends im Bewußtsein des ‚moi‘ aufgehen zu lassen. Genau umgekehrt kommt es nach Lacan darauf an, das Subjekt aus der ‚relation imaginaire‘ zu sich selbst, auf die Buchstäblichkeit seines unbewußten Begehrens zurückzuführen, in eine Sphäre radikaler Ex-Zentrität, in der ‚Es spricht“. Freuds Formel, daß dort, wo Es war, Ich werden soll, liest sich daher bei Lacan so: „Dort, wo es war, muß ich ankommen“ (Lacan II; 50).

Wie ist nun jenes ‚Es‘ jenseits der Verdinglichung beschaffen, jener ‚verlassene Horizont des Seins‘ (Lacan I; 235), den es zur Sprache kommen zu lassen gilt, und welche Möglichkeiten des Zugangs gibt es zu ihm? Lacan läßt uns, trotz des bisweilen schwer erträglichen Hermetismus, der seine Formulierungen auszeichnet, darüber nicht im Unklaren. Das Unbewußte, so lautet die erste seiner beiden berühmt gewordenen Formeln, ist der Diskurs des Anderen. Und die zweite: das Unbewußte ist wie eine Sprache strukturiert (vgl. Lacan I; 14; II; 246). In äußerster Kürze drücken diese beiden Sätze aus, worum es Lacan in erster Linie geht: um die radikale Abgrenzung gegenüber allen Versuchen, den Gegenstand der Psychoanalyse in erste Natur zurückzuverlagern, ihn in ein irgendwie unter der Hülle der Zivilisation fortwesendes Archaisches und Primitives zu verwandeln, das sich von Zeit zu Zeit Durchbruch verschafft. Anknüpfend an Freuds Einsicht, daß der Trieb im Bewußtsein und im Unbewußten immer nur durch eine Vorstellung repräsentiert werden kann (Freud GW X; 275 f.), also immer schon vermittelt ist, weist Lacan jede naturalistische und biologistische Interpretation des Ubw zurück: „Das Unbewußte ist nicht das Ursprüngliche oder das Instinktive, und an Elementarem enthält es nur die Elemente des Signifikanten“ (Lacan II; 48). Die Wahrheit des Subjekts jenseits der kulturellen Ordnung zu suchen, ist nach Lacan eine Illusion, denn immer schon bewegt sich der Mensch in dieser Ordnung, die „nicht mehr als durch den Menschen konstituiert, sondern als Konstituens begriffen werden kann“ (Lacan I; 45). Der Platz des Subjekts in ihr ist bereits fixiert bei seiner Geburt, seine Geschichte bereits bestimmt als ein Geschehen, das ganz und gar in jenem Netz von Bedeutungen spielen wird, die aus der Kombinatorik der Strukturen dieser Ordnung erwachsen.

Die Betonung der Priorität des Kulturellen zielt bei Lacan freilich auf alles andere als auf eine Rehabilitation des Kulturalismus. Ebenso wenig wie die Unmittelbarkeit der ersten Natur vermag die Besonderheit kulturspezi-

fischer Erfahrung Aufschluß über die inneren Baugesetze des Unbewußten zu geben, sind jene doch, wie zumal die strukturalistische Anthropologie gezeigt hat, von transkulturellen Strukturen geprägt, wie etwa dem Ödipuskomplex und der Regelung der Verwandtschaftsbeziehungen, die ihrerseits überhaupt erst Kultur konstituieren.

„Der Bezug auf die Erfahrung der Gemeinschaft als der Substanz dieses Diskurses bringt keine Lösung. Denn diese Erfahrung gewinnt ihre wesentliche Dimension aus der Überlieferung, die dieser Diskurs erst einsetzt. Diese Überlieferung begründet, lange bevor das Drama der Geschichte sich in sie einschreibt, die elementaren Strukturen der Kultur. Und diese Strukturen ihrerseits offenbaren eine Ordnung der Tauschakte, die, wäre sie auch unbewußt, nicht denkbar ist außerhalb der Permutationen, die die Sprache ermöglicht“ (Lacan II; 20).

Lacan faßt diese universelle, die elementaren Strukturen der Kultur begründende Tiefenstruktur, die 'Struktur der Strukturen' (Althusser), als symbolische Ordnung, als Sprache. Als ein System von Relationen und abstrakten Einheiten (,langue'), die von ihrer je individuellen Artikulation unterschieden werden müssen (,parole'), ist die Sprache nicht auf ein Werkzeug zu reduzieren, mit dem ein außer und über der Sprache stehendes Subjekt nach Belieben verfahren kann. Die Sprache kann vielmehr in einer Weise sprechen, die sie als unabhängig vom reflexiven Zugriff erscheinen läßt. Die Bedingung der Möglichkeit dafür ist in jener Trennung zwischen ,signifiant' (Signifikant, Lautbild des sprachlichen Zeichens) und ,signifié' (Signifikat, dem Lautbild entsprechende Vorstellung) zu sehen, die seit de Saussure zum Gemeingut der Linguistik geworden ist. Diesem Konzept gemäß besteht Sprache wesentlich in ihrer phonematischen Ordnung, die auf der Eigenschaft des Signifikanten beruht, sich nach den Gesetzen eines geschlossenen Systems zu formieren, während der Sinn (,signifié') hingegen erst aus der Kombination der Signifikanten hervorgeht: er ist ein kontinuierlicher Fluß unter der lautlichen Kette (,chaine signifiante'), die aufgrund ihrer Fähigkeit, mehr zu bedeuten als das, was sie buchstäblich sagt, ,Sinn' überhaupt erst ermöglicht.

Lacan überträgt diese These von der „Dominanz des Signifikanten“ (I; 60) auf das Unbewußte. Das Unbewußte ist danach nicht irgendein verborgener Sinn, den das Subjekt nur bewußt zu machen hätte, es ist vielmehr ein bestimmtes Netz von Signifikanten, die getrennt von ihrem Sinn und ohne Kenntnis des Subjekts wirken und dabei einem „Gesetzesautomatismus“ (Lacan I; 212) gehorchen, der sich von den Transformationsregeln der formalen Sprache nicht unterscheidet. Lacan, der Freuds entscheidende Entdeckung darin sieht, daß dieser die Formeln der Linguistik in einem Bereich antizipiert habe, „in dem man ihre Herrschaft am allerwenigsten erwarten konnte“ (Lacan II; 124), sichert diese Übereinstimmung, indem er die beiden zentralen Mechanismen des Primärprozesses (Verschiebung, Verdichtung) mit jenen zwei Achsen der Sprache korreliert, in der sich der strukturalistischen Linguistik zufolge jeglicher Sprachvollzug ausspannt. Die Verdichtung, so seine These, entspricht den Modalitäten der sogenannten ,paradigmatischen Achse', deren Einheiten in einer Beziehung der Selektion, Substitution und Ähnlichkeit (Metapher) stehen; die Verschiebung korrespondiert der ,syntagmatischen Achse', für die die Verhältnisse der Kombination, Kontiguität und Metonymie gelten (vgl. Holenstein 1975; 142 ff.). Beide Mechanismen ermöglichen, daß sich im Unbewußten Signifikantennetze kristallisieren, Buchstabensysteme, die aufgrund ihres metonymalen und metaphorischen Charakters nie unmittelbar ihren eigentlichen Sinn manifestieren, dennoch aber die Artikulation des Subjekts so weitgehend determinieren, daß es geradezu als „Sklave der Sprache“ erscheint (Lacan U; 19):

„Die Sprachwirkung ist die ins Subjekt eingeführte Ursache. Vermöge dieser Wirkung ist dieses nicht Ursache seiner selbst; es trägt nur den Wurm der Ursache in sich, der es spaltet. Seine Ursache nämlich ist der Signifikant, ohne den kein Subjekt im Realen wäre. Dies Subjekt ist aber, was der Signifikant repräsentiert, und zu repräsentieren vermag dieser nichts, es sei denn für einen anderen Signifikanten: Auf diesen reduziert sich folglich das Subjekt, das zuhört. Man spricht folglich nicht zum Subjekt. Es

spricht von ihm ...“ (Lacan II; 213 f.).

Diese, mitunter an Heidegger erinnernde, Radikalisierung des Sprachkonzepts ermöglicht es Lacan nun zwar, die Psychoanalyse gründlich von allen biologistischen Mißverständnissen zu befreien. Zugleich aber führt sie ihn dazu, das Kind mit dem Bade auszuschütten und all jene Momente mit über Bord zu werfen, die mit der symbolischen Ordnung nicht identisch sind. In einer durchaus ähnlichen Wendung wie Lorenzer, die freilich nicht mehr Interaktion, sondern Sprache als „Ursache des Subjekts“ fungieren läßt (Lacan II; 208), begreift Lacan Subjektivität ontologisch, als Vergegenständlichung eines Abstrakt-Allgemeinen, das als schlechthin unüberholbar vorgestellt wird. Wie bei Lorenzer erscheint bei ihm Sozialisation anstatt als Integration vor- und außersprachlicher Komplexe von Bedürfnissen, Trieben etc. als ein Geschehen, das restlos in der bestehenden symbolischen Ordnung spielt und von dieser ausgeht. Doch während Lorenzer mitunter noch ein – wenn auch ganz bestimmungsloses – materiales Substrat anerkennt, das dann allerdings sogleich spurlos in der gesellschaftlichen Prägemaschinerie verschwindet, gehen Lacan und seine Schule noch einen Schritt weiter und eliminieren vollends jedes extra-sprachliche Moment. Getreu der Maxime Lacans, „daß unsere physische Natur bloß eine Hervorbringung des Geistes ist, deren Instrument das mathematische Symbol darstellt“ (Lacan I; 128), entwickelt die Ecole freudienne ein Konzept der Sozialisation, in dem die ‚Lebensordnung‘ – das Ensemble der natürlich-biologischen Bedingungen – keine Rolle mehr spielt. Zwar kennt etwa Laplanche noch eine Dimension bestimmter vitaler Körperfunktionen wie z. B. den Instinkt, der als Quelle des Triebes fungiert und an den sich die entstehenden Triebe ‚anlehnen‘ (Laplanche 1974: 37), doch wird dieser Instinkt sogleich als „von Geburt an ... gleichsam unbrauchbar“ qualifiziert (ebenda; 91). Vollends verschwunden aber ist das materielle Moment aus jener Dimension, die für die Herausbildung des Subjekts von entscheidender Bedeutung ist: der Sexualität. War diese bei Freud noch materiell-energetischer ‚Grund‘, den die Kultur formt und braucht zugleich, so machen Laplanches Formeln vom „radikalen Verlust des Biologischen“ (ebenda; 185) und von der „Einpflanzung der Erwachsenen-Sexualität ins Kind“ (ebenda; 71) deutlich, wie weit die ‚Dominanz des Signifikanten‘ bereits gediehen ist. Als der organisch-vitalen Apparatur zutiefst entgegengesetzte Struktur, schreibt sich der ‚ordre symbolique‘ von Anbeginn, vermittelt durch die Begierde der Mutter, in den Körper des Kindes ein und konstituiert diesen allererst als sexuell bestimmten. Wie ein Fremdkörper, der dem kindlichen Organismus von außen imputiert wird (ebenda; 39), überfällt die Sexualität das werdende Subjekt, „tut einen Abgrund von Lust auf und schreibt einen Buchstaben, eine Letter ein, der die unfafßbare Unmittelbarkeit der Erleuchtung festzuhalten scheint“ (Leclaire 1975: 61). Der Körper des Kindes wird zur Fläche, zum offenen Buch, in das sich die Wunschprojektionen des Anderen einzeichnen, und das durch diese Inskription erst zu jenem Ensemble erogener Zonen wird, als welches der Körper Gegenstand psychoanalytischen Interesses wird: „Den Körper buchstäblich nehmen“, schreibt Leclaire, „heißt: jenen Namen buchstabieren lernen, der zusammengesetzt ist durch die für ihn konstitutiven erogenen Zonen, oder: in jedem einzelnen der Buchstaben die Einmaligkeit von Lust (oder Schmerz) erkennen, die er fixiert“ (ebenda; 65 f.). Das Unbewußte ist ein chiffriertes Buchstabensystem, und die Aufgabe des Psychoanalytikers besteht in nichts anderem, als schweigend den Artikulationen dieses Systems zu lauschen, die in plötzlichen Wendungen aus den gängigen Signifikationen des ‚discours intentionnel‘ hervorbrechen.

Wenn aber die individuelle Triebstruktur solchermaßen eine Funktion der symbolischen Ordnung ist, und diese wiederum sich als ein „formal überschaubares Buchstabengebilde“ präsentiert (ebenda; 97), als eine „Geometrie“, eine „Kombinatorik“, ein „Gedächtnis, vergleichbar dem, das man ebenso nennt bei unseren modernen Denkkapartaten (die auf einer elektronischen Realisierung der signifikanten Komposition basieren)“ (Lacan II; 44; 217) – worin besteht dann überhaupt noch die Differenz zwischen Einzelem und Allgemeinem, worin liegt die Ursache jener Entfremdung, die die Sprache

des Subjekts als ‚parole vide‘, als verzerrte und verdinglichte Kommunikation erscheinen läßt? Die Ecole freudienne, die den Widerspruch zwischen Empirie und symbolischer Ordnung zugunsten der letzteren aufgelöst hat, versucht diese Frage zu beantworten, indem sie der symbolischen Ordnung selbst ein Moment der Nichtidentität appliziert. Eine solche Nichtidentität, eine fundamentale Leerstelle in der Struktur der Strukturen glaubt Lacan aus jener Beschreibung der Sprache entnehmen zu können, wie sie die strukturalistische Linguistik vorgelegt hat. Sprache, so hatte de Saussure gezeigt, ist keine Ansammlung substantiell definierter Elemente, sondern ein System von Zeichen, die durch ihre Abgrenzung, also durch ihre negativen, nicht ihre positiven Seiten charakterisiert sind (Bierwisch 1966: 83). Sprache ist in sich differentiell, mit unbestimmbaren Intervallen behaftet, insofern ein Signifikant nur ist, als er in Bezug auf einen anderen Signifikanten ein Intervall repräsentiert. Die gleiche Nichtidentität kennzeichnet nun Lacan zufolge auch die symbolische Ordnung, die „Ordnung der Lust“ (Leclaire), die in ähnlicher Weise von der Differenz, dem Mehr oder Weniger an Spannung beherrscht wird:

„Zur Produktion von Lust bedarf es einer fühlbaren Spanne, es muß eine Differenzierung, eine Differenz, ein Nichts sich auftun, das über einen Augenblick hinweg einen leeren Reflex unbedingten Lusterlebens vermittelt, ein Moment aufgehobener Spannung, besser ein Moment, in dem jene Pole sich vermischen, die die Differenzierung der Differenz garantieren“ (Leclaire 1975:59).

Die Differenz, die Leerstelle, hinter der man unschwer Heideggers ‚nichtiges Nichts‘ erkennt, wird in der symbolischen Ordnung durch einen spezifischen Signifikanten dargestellt, der Erfüllung und Entzug, Anwesenheit und Abwesenheit zugleich bedeutet – den Phallus. Durch ihn, der nicht auf das biologische Organ in seiner körperlichen Realität zu reduzieren ist, wird das Subjekt in doppelter Weise bestimmt. Zum einen ist er der „privilegierte Signifikant dieser Markierung, in der der Part des Logos mit der Heraufkunft des Begehrens konvergiert“ (Lacan II; 128), Gipfelpunkt jenes umfassenden Erogeisierungsprozesses, durch den der Leib als sexuell bestimmter von der symbolischen Ordnung hervorgebracht wird. Zum anderen aber ist er, als Verkörperung des grundlegenden Unterschieds der Geschlechter, Signifikant des radikalen Entzugs, Symbol eines Mangels am Ort des Anderen, das eine Struktur repräsentiert, in der die unmittelbare Erfüllung des Wunsches – der Inzest – verboten und nur als umgelenkte, über den Phallus als Substitut der partialen Objekte vermittelte zugelassen ist; nicht von ungefähr spricht daher Goux vom Phallus als dem „Geld der Sexualobjekte“ (1975; 74), das im gleichen Maße, in dem es die höchste Lust verkörpert, den Zugang zu ihr sperrt. Weil hinter ihm sich nichts verbirgt als die reine Differenz – oder, wie Lacan zugespitzt formuliert: das Nichts, der Tod –, ist auch das Subjekt, das durch ihn (bzw. durch den Kastrationskomplex) seinen Ort in der symbolischen Ordnung angewiesen erhält, in seinem Wesen nur dieses Nichts, Intervall zwischen den Elementen der ‚chaine signifiante‘, dessen Identität im gleichen Moment zerfließt, in dem es versucht, sich durch Identifikation mit einem bestimmten Signifikanten seiner selbst zu versichern (vgl. Lang 1973; 262 f.). Es ist diese fundamentale Nichtidentität der symbolischen Ordnung, die nach Lacan das Sein des Subjekts als eines verzweifelt um Einheit und Eindeutigkeit Bemühten konstituiert, und die doch über die jeweiligen imaginären Kristallisationen dieses Subjekts immer schon hinaus ist, weil auf dem Grunde des Seins der Tod liegt:

„Wenn wir im Subjekt an das heranreichen wollen, was vor den seriellen Spielen des Sprechens da war und was für die Geburt von Symbolen von größter Bedeutung ist, so finden wir es im Tode, aus dem seine Existenz allen Sinn gewinnt, den sie besitzt. In der Tat behauptet es sich für die anderen als Begierde des Todes; wenn es sich mit dem anderen identifiziert, so tut es das, indem es ihn in der Metamorphose des Bildes seines Wesens erstarren läßt, und alles Seiende wird von ihm niemals anders als unter dem Schatten des Todes evoziert“ (Lacan I; 167).

Eine sinnvolle Kritik an Lacan wird, wie ich meine, an dieser Stelle anzu-

setzen haben, nicht an jener Hypostasierung der symbolischen Ordnung, an der sich die materialistische Theorie bisher vor allem gestoßen hat. Der von Lorenzer, Schneider, Alfred Schmidt u. a. erhobene Vorwurf der Ahistorizität und des Anthropologismus übersieht, daß gerade der Versuch der Ecole freudienne, die Wirksamkeit universeller, kulturübergreifender Strukturen (wie sie z. B. im Tauschverhältnis vorliegen) herauszuarbeiten, den Intentionen des historischen Materialismus näher steht als allgemeine Wesensaussagen über Praxis, Geschichtlichkeit etc. Im Unterschied zum vordergründigen ‚Humanismus‘ dieser Position (die in Wahrheit nur ein materialistisch drapierter transzendentaler Idealismus ist), gelingt es dem ‚Strukturalismus‘ nämlich, jenes allgemeine Phänomen einer Verselbständigung der gesellschaftlichen Verkehrsform zu erfassen, das sich auf der Ebene der sogenannten ‚archaischen‘ Gesellschaften in der Gestalt institutioneller, die Reziprozität der sozialen Beziehungen sichernder Regeln (Levi-Strauss), auf der Ebene entwickelterer Formationen als Zirkulationszusammenhang darstellt, um schließlich, in der kapitalistischen Industrie, gegenständlich zu werden. Sicher handelt es sich bei diesem Prozeß nicht um einen notwendigen (und schon gar nicht: unilinearen) Vorgang, weil es zur Realisierung dieses Verhältnisses einer ganzen Reihe kontingenter historischer Bedingungen bedurfte; gleichwohl trifft die strukturalistische Betonung der „Autonomie des Symbolischen“ (Lacan I; 51) präzise die für die historischen ‚Aneignungsgesellschaften‘ (Sohn-Rethel) charakteristische Form der gesellschaftlichen Synthesis, die es bewirkte, daß Arbeit und Gesellschaftlichkeit gegensätzlich und getrennt voneinander existierten; bis sie, in der kapitalistischen ‚Produktionsgesellschaft‘ (Sohn-Rethel), unmittelbar ineins fielen, was von der strukturalistischen Theorie einer Identität von Logos und Begehren, Ordnung und Lust, gleichfalls registriert wird.

Wenn auch vielleicht gegen Lacan einzuwenden ist, daß er die Herausbildung der abstrakt-allgemeinen Idealität des ‚ordre symbolique‘ nicht zur gesellschaftlichen Entwicklung in Beziehung zu setzen vermag (wie es z. B. Marx für den Wertbegriff geleistet hat), so bildet er doch immerhin die Oberfläche richtiger ab als alle historizistische und empiristische Reduktionismen. Seine These, daß die Ordnung des Symbols nicht als durch den ‚Menschen‘ konstituiert begriffen werden kann, macht deutlich, daß die von den empirischen Bedingungen des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur abgespaltene gesellschaftliche Verkehrsform eine Eigendynamik entfaltet, die sich einer genetischen Ableitung aus der Empirie sperrt, macht deutlich, daß die Strukturen der Sprache, des gesellschaftlichen Verstandes, der Tauschrelation jenseits des subjektiven Zugriffs liegen, jenseits aller Konvention, als Elemente einer überindividuellen Totalität, die existiert, „bevor ein beliebiges Subjekt in einem bestimmten Moment seiner geistigen Entwicklung in sie eintritt“ (Lacan II; 19). Es sind die Verhältnisse, die das Verhalten bestimmen, nicht umgekehrt; und indem Lacan kompromißlos diesem Umstand Rechnung trägt, bringt er zum Ausdruck, daß diese Welt nicht die der empirischen Individuen ist, sondern die der verselbständigten Gesellschaft.

Lacan ist also nicht zu kritisieren, weil er die reale Gewalt der abstrakten Verkehrsform herausarbeitet – er ist zu kritisieren, weil er eine Überwindung dieses Zustands verkündet, die eher an einer Reprise der Schellingschen Theogonie erinnert als an materialistische Kritik. Sieht man einmal ganz davon ab, daß die von ihm anvisierte Einkehr in eine Sphäre des ursprünglichen, ‚eigentlichen‘ Sprechens – eine „erste Sprache“ (Lacan I; 137) – in eine von Nicht-Eingeweihten kaum mehr verständliche Privatsprache hineingeführt hat, von der man mitunter den Eindruck hat, daß in ihr die Aufhebung des bürgerlichen Verstandes mit dessen Auflösung verwechselt wird, so fällt vor allem auf, daß Lacan die Subversion der Verdinglichung von eben jenen Strukturen erwartet, denen sie gerade entspringt. Lacan, daran läßt der Duktus seiner Argumentation keinen Zweifel, geht es um die Destruktion jener cartesianischen Subjekt-Objekt-Epistemologie, in welcher er, wie Heidegger, die Ursache für das „Seinsverfehlen“ (Lacan I; 203) des modernen Subjekts sieht. Aber wie Heidegger, dessen pointierte Kritik des neuzeitlichen Subjektivismus erst jetzt allmählich die ihr zustehende Würdigung erfährt (vgl. etwa Derrida 1976; 106 ff.), verfällt auch Lacan noch inso-

weit der Gewalt jener Epistemologie, als er ihr Prinzip voll übernimmt. Anstatt die Kritik am Subjektivismus gegen dessen abstrakt-formalistischen Grundzug zu richten und die Verdinglichung des Abstrakten im Namen des Konkret-Empirischen zu denunzieren, rekurriert Lacan auf eben dieses Abstrakte als eine Art amphibolischer Urstruktur, die wie bei Schelling als das zugleich Nicht-Reale und allein Realität Verleihende gedacht wird (zu Schelling vgl. Habermas 1969; 124 ff.), und kanzelt von dessen Warte aus die bestehenden Formen von Subjektivität als Verfallsformen ab. Zwar gelingt es ihm, deren durchgängige Bestimmtheit durch die symbolische Ordnung offenzulegen. Doch indem er den Mangel der formalen Sprache – nämlich buchstäblich ‘nichts’ zu sein – in einem Vorzug verwandelt und dekretiert, daß das System der Signifikanten aufgrund seiner Inhaltslosigkeit allem Inhaltlichen übergeordnet sein soll, öffnet er nicht den Raum für jenen sich perpetuierenden „Entzug in aller Präsenz“, der, seinem deutschen Interpreten zufolge, „aller wissenschaftlichen Objektivation Hohn spricht“, da er das Subjekt in ein „aller Verdinglichung spottendes Verhältnis des nichtenden Zwischen“ stellt (Lang 1973; 275, 277). Genau umgekehrt sanktioniert er nur jene umfassende Entmaterialisierung und Formalisierung, die das Wesen der neuzeitlichen Rationalisierung ausmacht. Weil der von ihm beschworene ‘Mangel’ das herrschende System mitnichten aufreißt, vielmehr als System gerade konstituiert, weil die Negation nicht die Annullation des Systems zur Folge hat, sondern, als ‘limitierte’ und ‘eingeordnete’, die unbewußte Ordnung der Signifikanten stiftet (vgl. ebenda; 256), befreit die Lacansche Dezentrierung das Subjekt nicht zu einer anderen, nichtsubjektivistischen und nichtformalistischen Dimension, sondern löst es lediglich in eine Struktur auf, die man mit Recht als transzendentalen Subjektivismus ohne Subjekt bezeichnet hat (Ricoeur). Die strukturalistische Destruktion der neuzeitlichen Episteme zerschlägt zwar den Käfig der überlieferten Gestalt der transzendentalen Subjektivität, jedoch nicht um die eingesperrten empirischen Subjekte zu befreien, sondern um sie endgültig zu liquidieren – bzw. ihre bereits vollzogene Liquidation zu beweisen. Das Gefängnis kann geöffnet werden, weil die Gefangenen verstorben sind.

III. Das Veralten der Psychoanalyse

Wenn wir nach diesem gewiß nicht erschöpfenden Versuch, dem Gang der psychoanalytischen Erfahrung zu folgen, noch einmal auf die Anfänge der klassischen Analyse zurückblicken, so erscheint der Abstand, der uns von ihr trennt, als kaum überbrückbar. Hier eine kritische Theorie, deren Basis die Vorstellung ist, daß soziale Kontrollen aus dem unschlichtbaren Konflikt zwischen triebmäßigen und gesellschaftlichen Bedürfnissen resultieren – dort ein Denken, das nicht einmal mehr die Differenz beider Dimensionen zu denken vermag. Hier eine Konzeption, die die Herrschaft einer beschränkten Gestalt des gesellschaftlichen Verstandes im Namen jener ‚primitiven Sprache ohne Grammatik‘ (Freud) denunziert, die den unterdrückten Triebansprüchen wenigstens noch im Unbewußten Ausdruck gewährt – dort eine Auffassung, der das Unbewußte nachgerade als Verkörperung der Grammatik, als buchstäbliche Ordnung erscheint. Hier eine Position, die die radikale Privatheit und Ungesellschaftlichkeit des Individuums zum Ausgangspunkt nimmt und von ihr ausgehend zeigt, daß bisher jeder Fortschritt der Vergesellschaftung mit Leid und Unglück des Einzelnen bezahlt wurde – und dort, in direktem Gegensatz dazu, die Vorstellung, daß ‘der Mensch’ in dieser Vergesellschaftung sein ‚Wesen‘ realisiert, das lediglich aufgrund äußerer Umstände noch nicht als das erschienen sei, was es ‘eigentlich’ sei. Ist die klassische Analyse angesichts solcher Umkehrungen, in denen sich die Auflösung ihres Gegenstandes ankündigt, mehr als eine historische Reminiszenz? Ist die Konsequenz zu vermeiden, die noch Marcuse nicht zu ziehen wagte, obwohl er als erster mit aller wünschenswerten Deutlichkeit ihre Möglichkeit aussprach: daß die Gesellschaft über die Stufe hinaus sei, auf der die psychoanalytische Theorie das Einwandern der Gesellschaft in die seelische Struktur der Individuen erhellen und dadurch die Mechanismen sozialer Kontrolle in den Individuen aufdecken konnte (Marcuse 1968; 96 f.)?

Falls unsere Interpretation richtig ist – und sie wird allerdings erhärtet durch ähnliche Ergebnisse anderer Untersuchungen (Adorno 1972; 20 ff.; Hörn 1971, 93 ff.; Schneider 1973; 213 ff.) –, wird die These vom Veralten der Psychoanalyse in einer Reihe von entscheidenden Punkten bestätigt. Der Gegenstand der klassischen Psychoanalyse, darauf hat Marcuse zu Recht immer wieder verwiesen, ging aus der Differenz widersprüchlicher Momente hervor: die Differenz zwischen Es und Ich, Ich und Über-Ich, Individuum und Gesellschaft. Austragungsort des Konflikts dieser Momente war zu Freuds Zeit die Familie als ein relativ abgeschirmter Binnenraum, in dem sich sukzessive die Integration des werdenden Individuums in die Gesellschaft vollzog; zwar als Domestizierung und Brechung der individuellen *Triebnatur*, doch immerhin einer Triebnatur, die auch als unterworfen keineswegs mit dem herrschenden Normensystem konvergierte und sich auf ihre Weise immer wieder Geltung verschaffen konnte. Der „Apparat“, von dem Freud sprach, der „Betrieb“, mit dem er die Seele verglich (vgl. z.B. GW H/II, 541 ff.; XIII; 326), war in diesem Sinne alles andere als ein starrer Mechanismus. Er war ein flexibles System von Instanzen, die sich aneinander abarbeiteten und dabei veränderten, vergleichbar etwa der Marxschen Beschreibung der Manufaktur als eines ‚*lebendigen* Mechanismus‘, der zwar von einem einheitlichen Willen beherrscht, jedoch insgesamt noch von den konkreten, erfahrungsgebundenen Produzenten bestimmt war (vgl. MEW 23; 359). Psyche und Logik waren, wenn man so will, auf keinen gemeinsamen Nenner zu bringen; die Durchsetzung des Logischen vollzog sich immer nur unvollkommen und hatte stets mit dem Widerstand jenes ‚Reichs der Unlogik‘ (Freud) zu rechnen, das nach Freud die eigentliche Zentralregion der Psyche war.

Aber während auf diese Weise die transzendente Subjektivität, verkörpert im individuellen und kulturellen Über-Ich, gleich nur ideell existierte, als Zwangsverhältnis, das sich stets aufs Neue gegen die lebendige Individualität durchzusetzen hatte, war in dieser Struktur doch die gleiche Dynamik angelegt, die nach Marx auch die Geschichte des ‚Gesamtarbeiters‘ bestimmte. Daß sich auf der Ebene des Arbeitsprozesses die transzendente Subjektivität, Ausdruck der Verselbständigung der Arbeitsbedingungen gegenüber der Arbeit, in einer Serie von „Metamorphosen“ (Marx 1953; 584) von den Naturschranken der Produktion löste und diese in eine formale, auf kein wirkliches Bedürfnis mehr bezogene Produktion verwandelte, bedeutete für die Triebstruktur der diesem Prozeß unterlegenen Individuen gleichfalls eine Marginalisierung und Formalisierung nie gekannten Ausmaßes. Konnte man noch zu Freuds Zeiten davon sprechen, daß sich im Schutz der familialen Sozialisation „Rudimente einer vorindustriellen, auf Bedürfnisbefriedigung durch reale Gebrauchswerte beruhenden Produktionsweise“ erhielten (Negt/Kluge 1972; 48) – eine Aussage, die freilich noch klassenspezifisch zu modifizieren wäre –, so bedeutet die Expansion der formalen Produktion, das Sichselbstsetzen der transzendentalen Subjektivität als Selbstzweck, die Aufhebung dieses Reservats. Gerade die Theorie Lorenzers, die am nachdrücklichsten für die unmittelbare Sozialisation die Fortexistenz einer noch ungebrochenen, gleichsam ‚ungleichzeitigen‘ Einheit von Produzent und Produktionsmittel reklamiert (1976; 246 f.), offenbart mit ihrer Proklamierung der Interaktionsform zum konstitutiven Subjekt, daß wir es bei der Sozialisation schon längst nicht mehr mit einer bloß ‚formellen Subsumtion‘ unter das Kapitalverhältnis zu tun haben, daß vielmehr die Leistung der primären Vergesellschaftung *unmittelbar* auf die Gesellschaft übergegangen ist. Wenn auch noch immer gebrochen durch eine sich mehr und mehr als disfunktional erweisende Struktur der Kleinfamilie, ist doch der Einfluß des Gesamtsystems auf die Produktion der Subjekte bereits so weitgehend, daß von einer quasi-ontologischen „Differenz zwischen Sozialisation und Produktion“ (Volmerg 1976; 109) immer weniger die Rede sein kann. Die Produktion, um Marx’ bekannte Formulierung aufzunehmen, greift über – aber sie tut dies nicht als empirische Produktion, sondern als formale, deren Resultate bloße Objektivationen der herrschenden Struktur sind. Sie erzeugt sich stets wieder neu, indem die Subjekte, die sie hervorbringt, nicht länger in der Erfahrung der Differenz zu dem, was sie nicht sind, ihre Identität erarbeiten, sondern aus einer Kombination innerhalb des bestehenden Systems von Si-

gnifikanten und Interaktionsformen hervorgehen, die sich zwar gegenwärtig noch der vollständigen Berechnung entziehen mag, jedoch längst nicht mehr der 'Block' ist, an dem die szientifischen Strukturen abgeleiten.

Jetzt erst bildet sich eine Psycho-Logik, eine Programmierung und Kodierung des Individuums, deren endgültige wissenschaftliche Erfassung und Handhabung nur noch eine Frage der Zeit ist.⁵ Indem Produktion und Sozialisation sich gänzlich von jeder vorausgesetzten Stofflichkeit lösen, indem sie nicht mehr nur bestimmte Charakterformen hervorbringen, vielmehr die Triebgrundlage der Individuen gleich mit erzeugen, enthalten sie nichts mehr, was zur herrschenden Vergesellschaftung in fundamentalem, antagonistischem Widerspruch stünde:

„Die vieldimensionale Dynamik, aufgrund deren das Individuum sein Gleichgewicht zwischen Autonomie und Heteronomie, Freiheit und Unterdrückung, Lust und Schmerz erlangte und erhielt, ist einer eindimensionalen, statischen Identifikation des Individuums mit seinesgleichen und dem verwalteten Realitätsprinzip gewichen.“ (Marcuse 1968; 89)

Das aber tangiert die Psychoanalyse zutiefst. Konnte sie sich noch in ihren Anfängen zu Recht als 'kritische Theorie' begreifen, die das empirische Ich gegen die strengen Forderungen eines erbarmungslosen Über-Ich zu stärken versuchte (Horn 1973; 44 ff.), so sieht sie sich heute zunehmend mit der Tatsache konfrontiert, daß die Differenzen, an denen sie sich einmal entzündet hatte, im Schwinden begriffen sind. Weil es im System der formalen Produktion zwar noch der äußeren Eigenschaften der kapitalistischen Charaktermaske zur Erfüllung der produktiven und konsumtiven Funktionen bedarf, nicht aber mehr des Ichs als eines autonomen, droht sie zu veralten – nicht in dem Sinne, daß sie überflüssig würde (eher das Gegenteil ist zu beobachten), wohl aber in dem, daß sie ihre kritische Funktion verliert. Im gleichen Maße, in dem die ‚organische Zusammensetzung‘ des Menschen wächst, im gleichen Maße, in dem auch innerpsychisch die empirisch-lebendigen Momente der Persönlichkeit marginalisiert und formalisiert werden, wird sie aus einer Theorie, die die Maschinisierung im Namen des Unterdrückten denunzierte, zu einer affirmativen Therapie, welche die gigantischen 'social costs' zu mindern versucht, die sich aus der noch nicht völlig durchrationalisierten Produktion des 'allgemein Einzelnen' ergeben. Sie wird dies, ob sie es will oder nicht. Wo sie sich gegen diesen Strukturwandel wehrt und, wie Marcuse vorschlug, auf den individuellen Bedürfnissen und Möglichkeiten beharrt, die von der Entwicklung des Systems überholt werden (Marcuse 1968; 105), wird sie zu einem ohnmächtigen Individualismus, der sich obendrein jeglicher Erinnerung daran entschlägt, daß die Subjektivität, die er gegen die Verdinglichung auszuspielen vermeint, dem gleichen Abstraktionsmechanismus entspringt wie jene. Wo sie aber die Flucht nach vorne antritt und sich beeilt, das, was fällt, vollends zu eliminieren, wird sie zur blinden Affirmation der falschen Vergesellschaftung. Mit ihrer Bereitschaft, die ‚schöne Seele‘ (Lacan) aus der Sackgasse eines privatisierten Diskurses zu befreien und das Individuum in die herrschende Allgemeinheit aufzulösen, vermag sie zwar noch die überlebte Gestalt zu liquidieren, in der sich die Herrschaft gegenwärtig noch verpuppt; doch zerstört sie zugleich mit ihr die Bedingungen, sie zu durchschauen. Die Liquidation des Individuums läßt das Absolute als ein Naturgeschichtliches zurück. Die Transformation der Psychoanalyse in Anthropologie zeichnet sich ab.

⁵ Schon jetzt träumen Psychotherapeuten wie der Amerikaner Carl Sagan von dieser Möglichkeit: „Bis jetzt gibt es noch kein Computerprogramm, das in der Psychiatrie erfolgreich eingesetzt werden könnte, aber dasselbe kann man von gewissen Psychotherapeuten behaupten. In einer Zeit, in der immer mehr Menschen in unserer Gesellschaft einer therapeutischen Beratung bedürfen und in der Simultanrechner weit verbreitet sind, könnte ich mir gut die Entwicklung eines Netzes von psychotherapeutischen Computeranschlüssen vorstellen, etwa einer Phalanx von Telefonzellen vergleichbar, in denen wir für ein paar Dollar pro Sitzung mit einem aufmerksamen, qualifizierten und weitgehend nicht-direktiven Psychotherapeuten sprechen können“, zit. nach Weizenbaum 1977, S. 18.

Literatur

- Adorno, Theodor W., 1970: *Minima Moralia*, Frankfurt.
- , 1972: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, *Soziologische Schriften I*, Frankfurt.
- Aries, Philippe, 1975: *Geschichte der Kindheit*, München.
- Bierwisch, Manfred, 1966: *Strukturalismus. Geschichte, Probleme und Methoden*, in: *Kursbuch 5*, Frankfurt, S. 77-152.
- Borneman, Ernest, 1975: *Das Patriarchat*, Frankfurt.
- Breuer, Stefan, 1976: *Negative Vergesellschaftung und Arbeitsmetaphysik. Herbert Marcuse und die Krise der Revolutionstheorie*, Phil. Diss. FU Berlin. (Erschienen 1977 unter dem Titel: *Die Krise der Revolutionstheorie*, Frankfurt.)
- , 1977: *Politik und Recht im Prozeß der Rationalisierung*, in: *Leviathan 1/1977*, S. 53-99.
- Brock, Ditmar/Vetter, Hans-Rolf, 1976: *Kapital – sonst nichts?*, in: *Leviathan 3/1976*, S. 404-415.
- Derrida, Jacques, 1976: *Randgänge der Philosophie*, Frankfurt-Berlin-Wien.
- Drews, Sibylle/Brecht, Karen, 1975: *Psychoanalytische Ich-Psychologie*, Frankfurt.
- Elias, Norbert, 1976: *Über den Prozeß der Zivilisation*, 2 Bde., Frankfurt.
- Foucault, Michel, 1969: *Wahnsinn und Gesellschaft*, Frankfurt.
- , 1977: *Überwachen und Strafen*, Frankfurt.
- , 1977a: *Sexualität und Wahrheit*, Frankfurt.
- Freud, Anna, 1946: *Das Ich und die Abwehrmechanismen*, London.
- Freud, Sigmund, 1940 ff.: *Gesammelte Werke*, London-Frankfurt.
- Fromm, Erich, 1936: *Autorität und Familie, Sozialpsychologischer Teil*, in: Hans-Peter Gente (Hrsg.): *Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol*, Bd. I, Frankfurt 1970.
- Goux, Jean-Joseph, 1975: *Freud, Marx. Ökonomie und Symbolik*, Frankfurt-Berlin-Wien.
- Habermas, Jürgen, 1968: *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt.
- , 1969: *Theorie und Praxis*, Neuwied-Berlin.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1970: *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt.
- Holenstein, Elmar, 1975: *Roman Jakobsons phänomenologischer Strukturalismus*, Frankfurt.
- Horn, Klaus, 1971: *Insgeheime kulturistische Tendenzen der modernen psychoanalytischen Orthodoxie*, in: *Psychoanalyse als Sozialwissenschaft*, Frankfurt, S. 93-151.
- , 1973: *Bemerkungen zur Situation des 'subjektiven Faktors' in der hochindustrialisierten Gesellschaft kapitalistischer Struktur*, in: *Gruppendynamik und 'subjektiver Faktor'*, a. a. O., S. 17-116.
- Horkheimer, Max, o. J.: *Kritische Theorie*, Bd. III (Reprint), *Vernunft und Selbsterhaltung*, o. O.
- /Adorno, Theodor W., 1947: *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam.
- Kurnitzky, Horst, 1974: *Triebstruktur des Geldes*, Berlin.
- Lacan, Jacques: *Schriften*, Bd. I und H. Olten-Freiburg 1973 und 1975.
- Lang, Hermann, 1973: *Die Sprache und das Unbewußte. Jacques Lacans Grundlegung der Psychoanalyse*, Frankfurt.
- Laplanche, Jean, 1974: *Leben und Tod in der Psychoanalyse*, Olten-Freiburg.
- Leclaire, Serge, 1975: *Der psychoanalytische Prozeß*, Frankfurt.
- LeGoff, Jacques, 1970: *Kultur des europäischen Mittelalters*, München-Zürich.
- Lorenzer, Alfred, 1970: *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*, Frankfurt., 1971: *Symbol, Interaktion und Praxis*, in: *Psychoanalyse als Sozialwissenschaft*, a. a. O., S. 9-59.
- , 1972: *Zur Begründung einer materialistischen Sozialisationstheorie*, Frankfurt.
- , 1973: *Über den Gegenstand der Psychoanalyse, oder: Sprache und Interaktion*, Frankfurt.
- , 1976: *Die Wahrheit der psychoanalytischen Erkenntnis*, Frankfurt.
- Lukács, Georg, 1923: *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Berlin.
- Marcuse, Herbert, 1968: *Kultur und Gesellschaft*, Bd. II, Frankfurt.

- Marx, Karl/Engels, Friedrich: Werke (MEW), Berlin/DDR.
- Marx, Karl, 1953: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin/DDR.
- , 1969: Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses, Frankfurt.
- Meillassoux, Claude, 1976: Die wilden Früchte der Frau. Über häusliche Produktion und kapitalistische Wirtschaft, Frankfurt.
- Müller, R. W., 1977: Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewusstsein und Rationalität seit der Antike, Frankfurt.
- Negt, Oskar/Kluge, Alexander, 1972: Öffentlichkeit und Erfahrung, Frankfurt.
- Nietzsche, Friedrich, 1966: Werke in drei Bänden (ed. Schlechta), München.
- Oetzel, Klaus-Dieter, 1976: Wertabstraktion und Erfahrung. Versuch über das Problem einer historisch-materialistischen Erkenntniskritik, Phil. Diss. FU-Berlin.
- Ottomeyer, Klaus, 1976: Anthropologieproblem und marxistische Handlungstheorie, Gießen.
- Parin, Paul/Morgenthaler, Fritz/Parin-Mattey, Goldy, 1971: Fürchte deinen Nächsten wie dich selbst. Psychoanalyse und Gesellschaft am Modell der Agni in Westafrika, Frankfurt.
- , 1972a: Die Weißen denken zu viel, München.
- Parin, Paul, 1972 b: Der Ausgang des ödipalen Konflikts in drei verschiedenen Kulturen, in: Kursbuch 29, 1972, S. 179-201.
- Pontalis, J. B., 1968: Nach Freud, Frankfurt.
- Reiche, Reimut, 1972: Ist der Ödipuskomplex universell?, in: Kursbuch 29, 1972, S. 159-178.
- Ricoeur, Paul, 1974: Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, Frankfurt.
- Schneider, Michael, 1973: Neurose und Klassenkampf, Reinbek.
- Simmel, Georg, 1968: Das individuelle Gesetz, Frankfurt.
- Volmerg, Ute, 1976: Zum Verhältnis von Produktion und Sozialisation am Beispiel industrieller Lohnarbeit, in: Thomas Leithäuser/Walter R. Heinz (Hrsg.): Produktion, Arbeit, Sozialisation, Frankfurt, S. 105-128.
- Weizenbaum, Joseph, 1977: Die Macht der Computer und die Ohnmacht der Vernunft, Frankfurt.
- Whorf, Benjamin Lee, 1971: Sprache, Denken, Wirklichkeit, Reinbek.
- Wulff, Erich, 1972: Psychiatrie und Klassengesellschaft, Frankfurt.
- zur Lippe, Rudolf, 1974: Naturbeherrschung am Menschen, 2 Bde., Frankfurt.