

Jojo Klick

Natürlich gesellschaftlich oder des Menschen Wolf?

**Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft
in der Kritischen Psychologie und in der Psychoanalyse**

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	3
1.1 Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft als zentrales Problem von Psychologie und Sozialwissenschaften.....	4
1.2 Psychoanalyse und Kritische Psychologie.....	6
1.3 Forschungsinteresse.....	6
2. Psychoanalyse.....	9
2.1 Der psychische Apparat.....	9
2.2 Der Ödipuskomplex.....	10
2.3 Die Triebe.....	12
2.4 Die Psychoanalyse in der Kritischen Theorie.....	14
3. Kritische Psychologie.....	15
3.1 Kritik der experimentellen Psychologie.....	15
3.2 Die gesellschaftliche Natur des Menschen.....	16
3.3 Bedingungen, Bedeutungen, Gründe.....	18
3.4 Verallgemeinerte und restriktive Handlungsfähigkeit.....	19
3.5 Erstes Zwischenfazit: Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft in der Kritischen Psychologie.....	21
4. Die kritisch-psychologische Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse.....	22
4.1 Die Bedeutung der Freudschen Psychoanalyse für die marxistisch fundierte Psychologie.....	23
4.2 Ute Holzkamp-Osterkamps Kritik und Reinterpretation der Psychoanalyse.....	24
4.2.1 Kritik an Freuds Triebkonzeptionen.....	25
4.2.2 Reinterpretation des Über-Ichs.....	28
4.3 Gerlinde Aumanns Auseinandersetzung mit dem Geschlechterverhältnis bei Freud.....	29
4.4 Auseinandersetzungen mit dem „Freudo-Marxismus“.....	30
4.5 Zweites Zwischenfazit: Die kritisch-psychologische Kritik der psychoanalytischen Fassung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft....	32
5. Erwiderungen der Psychoanalyse.....	33
6. Das Unbehagen in der Kultur.....	37
6.1 Zusammenfassung.....	37
6.2 Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft im <i>Unbehagen in der Kultur</i> . .	41
6.2.1 Vergesellschaftung durch Arbeit, Liebe und Triebverzicht.....	42
6.2.1.1 Exkurs: Arbeit bei Freud.....	45
6.2.2 Individuelles Leid und gesellschaftliche Verhältnisse.....	46
6.2.3 Die (Un-)Veränderbarkeit gesellschaftlicher Verhältnisse.....	47
6.2.4 Freuds Ontologisierung von Exklusionslogik, Herrschaft und Entfremdung	48
6.2.4.1 Triebsublimierung und Triebverzicht.....	50
6.3 Das <i>Unbehagen in der Kultur</i> aus kritisch-psychologischer Sicht.....	51
7. Fazit.....	52
Literatur.....	55

1. Einleitung

Im Einführungstutorium meines Studiums habe ich gelernt, dass man in wissenschaftlichen Arbeiten nicht „ich“ schreiben sollte. Die eigene Subjektivität soll so in wissenschaftlichem Schreiben ausgeklammert und Objektivität suggeriert werden. Doch in einer von Herrschaftsverhältnissen durchzogenen Gesellschaft ist Wissenschaft niemals neutral oder unpolitisch. Darauf hat nicht zuletzt die Studierendenbewegung um 1968 hingewiesen und damit einen wichtigen Impuls zur Entwicklung der Kritischen Psychologie geliefert (Markard 2009, S.22ff). So war auch meine Auseinandersetzung mit sozialwissenschaftlichen Ansätzen nicht von einem vermeintlich neutralen Erkenntnisinteresse geleitet, sondern von dem Bestreben, gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse zu verstehen, überlegen zu können wie diese überwunden werden können und auch zu verstehen, woran emanzipatorische Kämpfe immer wieder scheitern. Eine solche Theoriebildung ist im universitären Betrieb jedoch meist nur in Nischen möglich. In den Veranstaltungen zu Sozial- und Kulturpsychologie fand ich zwei Ansätze, die ich in diesem Kontext spannend fand: Die Psychoanalyse und die Kritische Psychologie (KP). Beides sind Ansätze, die für eine emanzipatorische Theoriebildung fruchtbar gemacht wurden, die weit über den Bereich der Psychologie hinaus gingen. Doch mir sprangen auch immer wieder offensichtliche Differenzen und Widersprüche zwischen beiden Ansätzen ins Auge, die schließlich Anlass für eine intensivere Auseinandersetzung in Form dieser Bachelorarbeit waren. In der Vorbereitung für diese Arbeit überzeugte mich dabei die Psychoanalyse-Kritik der Kritischen Psychologie, wie sie vor allem von Ute Holzkamp-Osterkamp ausgeführt wurde, mehr und mehr, weshalb diese Arbeit schließlich eher eine Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse aus Sicht der Kritischen Psychologie wurde. Ich habe trotzdem auch Kritiken der Psychoanalyse an der KP aufgenommen, weil sie mir auf einige Leerstellen zu verweisen scheinen, und somit sicherlich helfen können, Kritische Psychologie weiterzuentwickeln. Danken möchte ich an dieser Stelle noch allen, ob Dozent*innen oder Freund*innen, die mich an beide Theorien herangeführt und mit denen ich spannende Diskussionen hatte, die mir somit in der Verständigung über mich und mein Verhältnis zur Welt geholfen haben.

1.1 Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft als zentrales Problem von Psychologie und Sozialwissenschaften

Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft ist ein zentrales Problem sowohl der Psychologie wie auch der Sozialwissenschaften. Auch wenn die Psychologie sich vor allem mit den Individuen und ihren Problemen beschäftigt, muss sie doch zumindest implizite Annahmen darüber treffen, in welchem Verhältnis diese zur Gesellschaft stehen – sei es etwa indem sie gesellschaftliche Verhältnisse als eine dem Individuum äußerlich gegenüberstehende Umwelt in Form einer unabhängigen Variable denkt oder sie Einwirkungen von gesellschaftlichen Verhältnissen auf die Psyche des Individuums komplett ausklammert und damit leugnet, wenn psychische Probleme z.B. rein biologisch-neurowissenschaftlich erklärt werden. Ebenso setzen auch Gesellschaftstheorien immer zumindest implizit ein bestimmtes Menschenbild und damit verbunden eine bestimmte Vorstellung des Verhältnisses, in welchem die Individuen zur Gesellschaft stehen, voraus. Je nach dem wie sie dieses Verhältnis konzipieren, beantworten sie die Grundfrage der Soziologie „Wie ist Gesellschaft möglich?“ (Simmel 1992[1908], S.42) auf unterschiedliche Art und Weise. So vertreten beispielsweise viele politische Philosophien und Staatstheorien gemäß Thomas Hobbes‘ Ausspruch *Homo homini lupus est* (Der Mensch ist des Menschen Wolf) die Vorstellung, jeder Mensch kämpfe zunächst für sich und seine Primärgruppe alleine; aufgrund der damit verbundenen negativen Erfahrungen hätten die Menschen dann einen Teil ihrer Souveränität an den Staat abgegeben, damit dieser für Ordnung Sorge (Pries 2014, S.39). Ein ähnliches Menschenbild ist mit dem Homo Oeconomicus als individuellem Nutzenoptimierer bis heute in den Wirtschaftswissenschaften dominant (ders., S.40), wobei hier Partial- und Allgemeininteressen weniger im Konflikt stehen, in dem Sinne, dass für das gesellschaftliche Wohl am besten gesorgt ist, wenn alle ihre Partialinteressen verfolgen (vgl. Smith (1878[1776])). Doch da selbst Ökonom*innen bewusst ist, dass diese Rechnung nicht immer aufgeht und es so etwas wie Marktversagen gibt, gehen auch diese von der Notwendigkeit eines staatlichen Souveräns aus, der Rahmenbedingungen setzt und den Partialinteressen gegenüberstehende Allgemeininteressen vertritt. Diesen vom Individuum aus gedachten Menschenbildern stellt Ralf Dahrendorf mit dem Homo Sociologicus ein soziologisches Menschenbild entgegen, nach dem alle Menschen entsprechend ihrer Rollen und Normen handeln, die ihnen von der Gesellschaft im Prozess ihrer Sozialisation

vorgegeben werden (Pries 2014, S.40). Hier wird das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft also einseitig in Richtung der Gesellschaft aufgelöst.

Für Marx hingegen ist die Gesellschaft weder eine vollkommen von den Individuen losgelöste Entität noch ist sie lediglich die Summe der Individuen. Vielmehr drückt sie die „Summe der Beziehungen, Verhältnisse aus, worin diese Individuen zueinander stehn“ (MEW42, S.189) – und er betont die Veränderbarkeit eben dieser Verhältnisse. Für marxistische und andere emanzipatorische Theorien geht es deshalb nicht nur darum, das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft zu klären, sondern auch darum, konkrete gesellschaftliche Verhältnisse als veränderbar zu denken. Ziel einer solchen Veränderung ist für Marx und Engels der Kommunismus, den sie als „Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“ (MEW4, S.482) bestimmen. Freie Entwicklung setzt dabei einerseits negativ die Abwesenheit von Herrschaft (also „Verfügbarmacht über andere Menschen“, Sutterlütü/Meretz 2018, S.54) voraus, andererseits auch positiv die Möglichkeit, sich zu entwickeln, also die eigenen Bedürfnisse kennenzulernen, zu entfalten und zu befriedigen (Sutterlütü/Meretz 2018, S.155; zur Unterscheidung zwischen negativer und positiver Freiheit vgl. Berlin 2006[1969]). Wenn nun die Freiheit der anderen die jeweils eigene Freiheit nicht begrenzt, sondern gerade ermöglicht, dann bedeutet dies einen inklusiven Bezug der Menschen aufeinander: Die eigene Bedürfnisbefriedigung ist maximal, wenn sie die Bedürfnisbefriedigung anderer einbezieht (Sutterlütü/Meretz 2018, S.156). Deshalb nennen Simon Sutterlütü und Stefan Meretz dieses im o.g. Zitat von Marx und Engels ausgedrückte Prinzip auch „Inklusionslogik“ (ebd., S.155; der Gegenbegriff dazu, mit dem sie die kapitalistische Gesellschaft beschreiben, ist dementsprechend der der „Exklusionslogik“, ebd., S.31). Eine kommunistische Gesellschaft würde also die freie Entwicklung der Individuen nicht begrenzen, sondern im Gegenteil begünstigen, wäre keine den Individuen fremd gegenüber tretende Macht, sondern eine herrschaftsfreie Assoziation.

Marx sah den Widerspruch zwischen Individuum und Gesellschaft also nicht als überhistorisch gegebene Eigenschaft jeder Gesellschaftsform an, sondern als Grundstruktur der bürgerlichen Gesellschaft. Nach Norbert Trenkle (2019, S.2) war er für Marx sogar Ausgangspunkt seiner Kritik der politischen Ökonomie.

1.2 Psychoanalyse und Kritische Psychologie

Psychologische Überlegungen spielten dabei im Marxismus lange Zeit eine höchstens untergeordnete Rolle. Dies änderte sich, als die objektiven gesellschaftlichen Entwicklungen im Herzen Europas nicht zu erfolgreichen kommunistischen Revolutionen führten, sondern stattdessen ein von breiten Massen getragener Faschismus den Tod von Millionen von Menschen brachte. Marxist*innen standen vor der Frage, „warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt“ (Horkheimer/Adorno, 2016[1944], S.1). Zur Beantwortung dieser Frage wurde der subjektive Faktor wichtiger, weshalb die Kritische Theorie der Frankfurter Schule um Adorno, Horkheimer, Marcuse, Fromm u.a. versuchte die Freudsche Psychoanalyse in die marxistische Gesellschaftstheorie zu integrieren. Kritik an diesem Ansatz gab es dann ab Anfang der 1970er Jahre von der sich in Westberlin entwickelnden Kritischen Psychologie um Klaus Holzkamp, Ute Holzkamp-Osterkamp u.a., welche zwar die subjektwissenschaftliche Qualität der Psychoanalyse würdigten, aber zentrale Grundannahmen der Psychoanalyse ablehnten und stattdessen eine eigene, explizit marxistisch fundierte Psychologie entwickelten, die aus der Auseinandersetzung der Studierendenbewegung von 1968ff mit der Mainstream-Psychologie (Markard 2009, S.22ff) sowie in Anlehnung an die Arbeiten des sowjetischen Psychologen Alexej N. Leontjew entstand (Markard 2009, S.107).

Gerade in der Anfangszeit wurde diese Debatte erbittert geführt, v.a. von Seiten der KP (vgl. Braun 1979). Vor allem Ute H.-Osterkamp (1982[1976]) lieferte dafür mit ihrer Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse im zweiten Band ihrer *Motivationsforschung* eine umfangreiche Grundlage.

Mittlerweile ist es etwas ruhiger geworden in der Diskussion zwischen der akademisch wie außer-akademisch ohnehin marginalisierten Kritischen Psychologie und der innerhalb der gesellschaftlichen wie akademischen Linken dominanteren Psychoanalyse-Rezeption der Kritischen Theorie. Jürgen Hilbers spricht in einem Artikel auf der Seite *Kritische Psychologie Heute* gar von der KP als einer „Neo-Psychoanalyse“ (Hilbers 2020).

1.3 Forschungsinteresse

Mit dieser Arbeit will ich die Debatte aufgreifen, aus der Überzeugung heraus, dass eine kritische Gesellschaftstheorie, die Herrschaftsverhältnisse adäquat erfassen und

Möglichkeiten ihrer Überwindung denken will, sich mit dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft auseinandersetzen muss. Der Rückgriff auf psychologische Theorien kann dabei extrem hilfreich sein, zumal auf solche, die entweder selbst bereits sozial- und kulturtheoretische Überlegungen angestellt haben (wie die Freudsche Psychoanalyse) und in Gesellschaftstheorien integriert wurden (durch die Kritische Theorie), oder die bereits in ihrer Entstehung in enger Beziehung zu einer marxistischen Gesellschaftstheorie standen (wie die Kritische Psychologie). Dabei wird mein Fokus bei der Psychoanalyse auf den Arbeiten von Freud liegen und weniger auf den diversen Revisionen und Reinterpretationen, die beispielsweise die einzelnen Vertreter*innen der Kritischen Theorie vorgenommen haben - schließlich greifen all diese Ansätze stets auf Freud zurück und übernehmen viele seiner Grundkonzeptionen, sodass davon auszugehen ist, dass eine Beschäftigung mit Freud auch Rückschlüsse auf kritisch-theoretische Ansätze zulässt oder eine Beschäftigung mit diesen zumindest auf einer solchen Auseinandersetzung mit Freuds Konzeptionen aufbauen kann.

Nach einer Einführung in die für diese Arbeit relevanten Grundkonzepte sowohl der Freudschen Psychoanalyse als auch der Kritischen Psychologie werde ich die Kritik der KP an der Psychoanalyse darstellen und auf einige Entgegnungen aus Richtung der Psychoanalyse eingehen. Diese Kritik der KP werde ich dann exemplarisch an Freuds *Unbehagen in der Kultur* (2000[1927]) prüfen, welches die wohl bedeutendste kulturtheoretische Schrift Freuds darstellt und sich deshalb für eine Auseinandersetzung mit seiner Konzeption des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft besonders eignet. Eine solche Beschäftigung mit einem konkreten Text soll es erlauben, möglichst gut auf Details in der Argumentation einzugehen.

Bei der Fassung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft scheinen mir vier Fragen relevant zu sein:

1. Wie erklärt die Theorie Vergesellschaftung, also die Tatsache, dass Menschen Gesellschaften bilden?

Eine Gesellschaftstheorie sollte im besten Fall auch erklären können, warum es ihren Gegenstand, die Gesellschaft, überhaupt gibt. Wenn Vergesellschaftung erklärt werden kann, kann auch das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft besser gefasst werden.

Diese Frage ist letztendlich für alle Theorien relevant. In den nächsten drei Fragen geht es expliziter um emanzipatorische und insbesondere marxistische Theorien.

2. Geht die Theorie davon aus, dass individuelles Leiden mit gesellschaftlichen Verhältnissen zusammenhängt und wenn ja, wie?

Wenn Menschen nicht leiden würden, oder dieses Leiden lediglich naturgegeben wäre, dann müssten die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht geändert werden. Es würde dann nämlich keinen Sinn machen, von Verhältnissen zu reden „in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (MEW1, S.385).

3. Können Menschen diese gesellschaftlichen Verhältnisse ändern, und wenn ja wie?

Wenn es nicht möglich wäre, diese Verhältnisse auch „umzuwerfen“ (MEW1, S.385), dann wären emanzipatorische Bestrebungen sinnlos.

4. Können sie sie auch dahingehend ändern, dass die Gesellschaft den Individuen nicht mehr als fremde, unterdrückende Macht gegenüber steht?

Wie oben erläutert zielt eine kommunistische Herrschaftskritik auf die Aufhebung des Widerspruchs von Individuum und Gesellschaft, welche sich in einer Assoziation „worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“ (MEW4, S.482), also einer inklusionslogischen Gesellschaft, realisieren könnte. Eine solche Gesellschaft würde den Individuen nicht als unterdrückende Macht gegenüberstehen, die die Einschränkung ihrer Bedürfnisse verlangt, sondern sie würde im Gegenteil die umfassende Befriedigung der Bedürfnisse ermöglichen. Wäre sie nicht möglich, wären also Exklusionsverhältnisse, in denen es Menschen nahegelegt ist, sich auf Kosten anderer durchzusetzen, alternativlos, dann könnte Herrschaft wohl lediglich abgebaut oder verbessert, nicht aber überwunden werden.

Aus diesen Überlegungen ist deutlich, dass eine emanzipatorische Theorie nicht nur die erste Frage beantworten, sondern auch die anderen drei Fragen bejahen und dies

begründen können sollte. Wenn sie das nicht könnte, bestünde ein Widerspruch zur zentralen Hoffnung emanzipatorischer Theorien, dass eine herrschaftsfreie Gesellschaft möglich ist. Dann wäre entweder die Theorie falsch, oder die Möglichkeit einer herrschaftsfreien Gesellschaft müsste aufgegeben werden.

Ich werde also darstellen, wie die Kritische Psychologie die vier oben stehenden Fragen beantwortet, und diese dann an Freuds *Unbehagen in der Kultur* stellen, womit ich die Kritik der KP prüfen und Freuds Konzeption des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft mit der der KP vergleichen kann. Zunächst werde ich jedoch in zentrale Konzepte beider Theorien, die für diese Arbeit relevant sind, einführen. Ich beginne aus Gründen der zeitlichen Chronologie mit der Psychoanalyse.

2. Psychoanalyse

Sigmund Freud entwickelte die Psychoanalyse Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts als Theorie und Praxis aus der Behandlung seiner Patient*innen heraus. Sie hatte ihren Ursprung also, wie Freud selber schreibt, am „Symptom“ (Freud 2000[1933], S.62). Dabei ist anzumerken, dass seine Patient*innen fast ausschließlich aus der Oberschicht stammten, was dazu führte, dass er einige Beobachtungen, die er an dieser spezifischen Gruppe von Menschen innerhalb einer spezifischen Gesellschaft machte, überhistorisch verabsolutierte (Fromm 1932, S.36). Sein Werk war nie abgeschlossen, er entwickelte seine Theorien stets weiter, wenn ihn neue Beobachtungen dazu brachten. Wenn ich im Folgenden nun die Grundkonzepte seiner Theorie vorstelle, beziehe ich mich dabei im Wesentlichen auf sein späteres Werk, in dem seine Theorie am weitesten entwickelt war. Auf vorhergehende Schritte seiner Theorieentwicklung gehe ich lediglich bei den Trieben ein, da hierbei auch seine früheren Konzeptionen in der Rezeption der Kritischen Theorie wie in der Auseinandersetzung von Ute H.-Osterkamp mit der Psychoanalyse relevant sind.

2.1 Der psychische Apparat

Die Psyche setzt sich nach Freud aus drei „Provinzen“ oder „Instanzen“ zusammen, dem *Es*, dem *Ich*, und dem *Über-Ich*; quer liegend zu diesen Instanzen unterscheidet er drei Qualitäten des Psychischen: das Bewusste, das Vorbewusste und das Unbewusste (Freud 1961[1933], S.79).

Das Bewusste bezieht sich dabei auf die „unmittelbarste und sicherste Wahrnehmung“ (Freud 2000[1923], S.283). Das Unbewusste und das Vorbewusste sind auf einer deskriptiven Ebene beide unbewusst, unterscheiden sich jedoch darin, dass das Vorbewusste lediglich latent unbewusst und noch bewusstseinsfähig ist, während der Begriff des Unbewussten sich auf das „dynamisch unbewusste Verdrängte“ bezieht (ebd., S.284), auch wenn es nicht mit diesem zusammenfällt (ebd., S.287). Diese drei Qualitäten des Psychischen liegen quer zu den Instanzen des Es, Ich und Über-Ich, d.h. dass z.B. auch ein Teil des Ichs unbewusst sein kann.

Von diesen Instanzen ist das Es die älteste; zu ihm zählt alles, was konstitutionell festgelegt ist, vor allem die vom Körper ausgehenden Triebe, die im Es ihren ersten psychischen Ausdruck finden (Freud 2016[1940], S.11f). Freud beschreibt das Es als den „dunkle[n], unzugängliche[n] Teil der Persönlichkeit“, als „Chaos“ und als „Kessel voll brodelnder Erregungen“ (Freud 1961[1933], S.80).

Unter dem Einfluss der Außenwelt wird ein Teil des Es zum Ich, zu der Instanz, die nun zwischen Es und Außenwelt vermittelt (Freud 2016[1940], S.12). Im Ich findet die Denkarbeit statt, die zwischen Bedürfnis und Handlung steht; anders als das Es, in welchem das Lustprinzip regiert, unterwirft sich das Ich dem Realitätsprinzip (Freud 1961[1933], S.82). Doch es muss nicht nur zwischen Es und Außenwelt vermitteln, hinzu kommen auch noch die Ansprüche des Über-Ichs (ebd., S.84).

Dieses entsteht während der Kindheit als Fortsetzung der elterlichen Autorität (Freud 2016[1940], S.13), wobei es sich nicht direkt nach dem Vorbild der Eltern, sondern vielmehr nach dem Vorbild des Über-Ichs der Eltern bildet (Freud 1961[1933], S.73). Es erfüllt die Funktionen des Gewissens, der Selbstbeobachtung und des Ideals, nach dem sich das Ich zu richten hat (ebd., S.72). Grundlage für die Umwandlung der elterlichen Autorität ins Über-Ich ist die Identifizierung mit dieser, bei der der Ödipuskomplex eine wichtige Rolle spielt (ebd., S.69f).

2.2 Der Ödipuskomplex

Der Verlauf des Ödipuskomplex unterscheidet sich nach Geschlecht. Freud beschreibt dabei sowohl in *Das Ich und das Es* (Freud 1975[1923]) als auch in *Der Untergang des Ödipuskomplex* (Freud 2009[1924]) und in *Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds* (Freud 2009[1925]) zuerst den Verlauf bei Jungen und dann, in Abgrenzung dazu, bei Mädchen. Diese binäre und an Anatomie festgemachte

Unterscheidung relativiert er jedoch immer wieder dadurch, dass alle Individuen eine bisexuelle Anlage hätten (Bisexualität bezieht sich hierbei auf Geschlecht, nicht allein auf sexuelle Orientierung) und reine Männlichkeit und reine Weiblichkeit „theoretische Konstruktionen mit ungesichertem Inhalt“ (Freud 2009[1925], S.266) seien.

Beim Jungen beginnt der Ödipuskomplex mit einer sexuellen Objektbesetzung der Mutter, die von ihrer Brust ausgeht (Freud 1975[1923], S.299). Hierbei ist der Sexualitätsbegriff von Freud zu beachten, der sich auf sämtliche erogene Zonen bezieht und die Oralerotik mit umfasst (wie in 2.3 noch weiter erläutert wird). Gleichzeitig identifiziert sich der Junge mit dem Vater, doch zu dieser Identifizierung tritt eine feindselige Einstellung hinzu, da der Vater den sexuellen Wünschen des Jungen nach der Mutter im Weg steht. Beim vollständigeren Ödipuskomplex, der nach Freud häufiger vorkommt, zeigt sich zusätzlich auch noch eine „zärtliche feminine Einstellung zum Vater und die ihr entsprechende eifersüchtig-feindselige gegen die Mutter“ (ebd., S.300). Wenn der Junge entdeckt, dass Mädchen keinen Penis haben, bekommt er Angst, selbst kastriert zu werden, was letztlich zum Untergang des Ödipuskomplex führt:

„Die Annahme der Kastrationsmöglichkeit, die Einsicht, daß das Weib kastriert sei, machte nun beiden Möglichkeiten der Befriedigung aus dem Ödipuskomplex ein Ende. Beide brachten ja den Verlust des Penis mit sich, die eine, männliche, als Straffolge, die andere, weibliche als Voraussetzung.“ (Freud 1975[1924], S.248)

Als Ergebnis werden die Ödipuswünsche verdrängt und die Identifizierung mit dem Vater verstärkt, dessen Autorität nun als psychische Instanz des Über-Ichs im Jungen bewahrt wird (Freud 1975[1923], S.302).

Während Freud zunächst noch davon ausging, dass der Ödipuskomplex beim Mädchen analog zu dem des Jungen verlaufe, lediglich mit dem Unterschied, dass er mit der Identifizierung mit der Mutter ende (ebd., S.299f), sah er später im Fehlen der Kastrationsangst auch das Fehlen eines mächtigen Motivs zur Aufrichtung des Über-Ichs, weshalb es einerseits stärker durch Erziehung und Einschüchterung geschaffen werden muss (Freud 1975[1924], S.250), andererseits aber auch nie so stark wie das männliche Über-Ich wird (Freud 2009[1925], S.265).

Nach Freud ist der Ödipuskomplex dabei noch mehr als ein ontogenetisch in der Kindheit auftretendes Ereignis, sondern er hat auch eine phylogenetische Grundlage

(Freud 1975[1924], S.245f). Diese sieht er in der Urgeschichte begründet, wie er sie in *Totem und Tabu* (Freud 2000[1912-1913]) schildert. Darin stellt er die These auf, dass die Ursprünge von Gesellschaft, Religion und Kultur im Mord des Urvaters durch die anderen männlichen Mitglieder der Urhorde liegen, der aus Eifersucht um die weiblichen Mitglieder der Horde begangen wurde (ebd., S.455ff):

„Die Gesellschaft ruht jetzt auf der Mitschuld an dem gemeinsam verübten Verbrechen, die Religion auf dem Schuldbewußtsein und der Reue darüber, die Sittlichkeit teils auf den Notwendigkeiten dieser Gesellschaft, zum anderen Teil auf den vom Schuldbewußtsein geforderten Bußen.“ (ebd., S.430)

Freuds Überlegungen in *Totem und Tabu* wurden vielfach kritisiert und gelten als anthropologisch unhaltbar (vgl. Erdheim 2012[1991]).

2.3 Die Triebe

Die Triebe, die wie oben erläutert im Es ihren ersten psychischen Ausdruck finden, sind nach Freud „letzte Ursache jeder Aktivität“ (Freud 2016[1940], S.15), hinter jeder Aktivität steht also letztendlich ein Trieb. Der Trieb ist ein „Grenzbegriff zwischen Seelischem und Somatischem“, ein „psychischer Repräsentant der aus dem Körperinnern stammenden, in die Seele gelangenden Reize“ (Freud 1975[1915], S.85). Der aus dem Körper stammende Triebreiz kann auch als „Bedürfnis“ bezeichnet werden (ebd., S.82).

Auch wenn die Triebe so eine biologische Grundlage haben, kann ihre Auslebung doch sehr stark variieren: So ist das Objekt, an dem oder durch das ein Trieb sein Ziel erreichen kann das „variabelste am Triebe, nicht ursprünglich mit ihm verknüpft, sondern ihm nur infolge seiner Eignung zur Ermöglichung der Befriedigung zugeordnet“ (ebd., S.86). Die „Triebchicksale“ können sehr unterschiedlich sein, so können beispielsweise Sexualtriebe auch ins Gegenteil verkehrt, gegen die eigene Person gewandt, verdrängt oder sublimiert werden (ebd., S.90).

Freud unterschied zunächst zwischen zwei Gruppen von Trieben, den Sexualtrieben und den Selbsterhaltungs- oder „Ichtrieben“, wie er sie erstmals 1910 in einer Schrift über die *psychogene Sehstörung* bezeichnet, analog zu Schillers Unterscheidung in „Hunger und „Liebe“ (Freud 2006[1910], S.209f). Die Sexualtriebe sind dabei zahlreich und

„entstammen vielfältigen organischen Quellen“ (Freud 1975[1915], S.89). Freuds Sexualitätsbegriff geht also weit über das Genitale hinaus, er versteht beispielsweise auch den Mund als erogene Zone (Freud 2016[1940], S.19ff).

In seiner *Einführung des Narzißmus* nähert sich Freud dann einem monistischen Triebkonzept an, indem er feststellt, dass die Sexualtriebe sich zunächst an die Befriedigung der Ichtriebe anlehnen (Freud 1975[1914], S.54). Er spricht deshalb durchgehend von Libido und unterscheidet je nach Besetzung zwischen „Ichlibido“ und „Objektlibido“ (ebd., S.43).

In *Jenseits des Lustprinzips* kehrt Freud 1920 zu einem dualistischen Triebkonzept zurück, indem er zusätzlich den Todestrieb einführt. Diesen leitet er aus seinen Überlegungen zum Wiederholungszwang ab, in dem sich ein „dem belebten Organischen innewohnender Drang zur Wiederherstellung eines früheren Zustandes“ (Freud 1975[1920], S.246) äußere, den er in mehreren Beobachtungen in der Natur (etwa dass Fische zum Laichen zu früheren Wohnstätten ihrer Art zurückkehren) bestätigt sieht. Somit kommt er zum Schluss „*Das Ziel alles Lebens ist der Tod*“ (ebd., S.248) und unterscheidet von nun an zwischen Lebens- und Todestrieben (ebd., S.262). Die Lebenstribe bezeichnet er auch als Eros, unter ihm sind Sexual- und Selbsterhaltungstribe subsumiert (Freud 1975[1923], S.307). Ziel des Eros ist es, „immer größere Einheiten herzustellen“ (Freud 2016[1940], S.15) und „das Leben durch immer weitergreifende Zusammenfassung der in Partikel zersprengten lebenden Substanz zu komplizieren, natürlich es dabei zu erhalten“ (Freud 1975[1923], S.307), während das dazu gegensätzliche Ziel des Todestriebes darin besteht „Zusammenhänge aufzulösen und so die Dinge zu zerstören“ (Freud 2016[1940], S.15) und „das organische Lebende in den leblosen Zustand zurückzuführen“ (Freud 1975[1923], S.307). Der Todestrieb wendet sich als Destruktionstrieb nach außen, was für Freud „eine Notwendigkeit für die Erhaltung des Individuums“ (Freud 2016[1940], S.17) ist, kann sich aber auch durch das Über-Ich gegen die eigene Person richten (Freud 1975[1923], S.319). Lebens- und Todestriebe beschränken sich dabei nicht auf den Menschen, sondern sind „in jedem Stück lebender Substanz“ (ebd., S.308) tätig. Leben ist für Freud stets ein „Kampf und Kompromiß zwischen diesen Strebungen“ (ebd., S.307).

2.4 Die Psychoanalyse in der Kritischen Theorie

Auch wenn die Freudsche Psychoanalyse einige deutliche Probleme mit sich bringt, wie etwa dass sie mit ihrer Konzeption des Geschlechtsunterschieds im Ödipuskomplex eine Rechtfertigung für sexistische Ideologien liefert oder sie Aggression im Todestrieb naturalisiert, muss ihr doch zugestanden werden, dass sie das Individuum nicht isoliert betrachtet, sondern in seiner sozialen Verflochtenheit. Äußere Einflüsse schlagen sich im Individuum in Form des Über-Ichs nieder, seine Triebe müssen sich äußeren Bedingungen anpassen, können aber diesen entsprechend sublimiert werden. Die Kritische Theorie der Frankfurter Schule sah deshalb die Psychoanalyse als eine Sozialpsychologie an, die die marxistische Gesellschaftstheorie ergänzen und mit dieser zusammen gedacht werden könnte. Marxismus bzw. historischer Materialismus und Psychoanalyse sind etwa für Erich Fromm beides materialistische Wissenschaften, d.h. „sie gehen nicht von Ideen, sondern vom ‚irdischen Leben‘, von Bedürfnissen aus“ (Fromm 1932, S.33). Die Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie sah Fromm darin, die „Prozesse der aktiven und passiven Anpassung des Triebapparates an die sozial-ökonomische Situation“ zu erklären (ebd., S.39f). Die konkreten Anwendungsgebiete der Psychoanalyse sind dabei innerhalb der Kritischen Theorie ebenso vielfältig wie die Rezeptionen der Freudschen Theorie.

Adorno und Horkheimer ziehen beispielsweise die Psychoanalyse zur Erklärung des Antisemitismus heran, v.a. das psychoanalytische Konzept der „Projektion“ (Horkheimer/Adorno 2016[1944], S.196), während Marcuse auf Basis der Psychoanalyse über Möglichkeiten der Befreiung nachdenkt und dabei im Eros ein „triebpsychologisches Fundament für Solidarität“ sieht (Marcuse 1969, S.25). Marcuse bezieht sich dabei auf Freuds spätere Triebkonzeption, wobei er den Todestrieb so umdeutet, dass sein Ziel „nicht die Beendigung des Lebens, sondern das Ende des Leides“ ist (Marcuse 1965[1955], S.231), während Fromm das Konzept des Todestriebes als zu spekulativ ablehnt und sich stattdessen auf Freuds frühere Einteilung in Selbsterhaltungs- und Sexualtriebe bezieht (Fromm 1932, S.28).

Alfred Lorenzer schließlich, der der zweiten Generation der Frankfurter Schule zugeordnet wird, reformulierte die Psychoanalyse als eine *Kritische Theorie des Subjekts*. Er hält dabei zwar am Triebbegriff fest, betont jedoch durch den Begriff der Interaktionsform den Faktor der Umwelt und weniger das biologisch gegebene am Trieb:

„Triebbestimmtes Erleben ist zugleich Erfahrung von Interaktion, ist körperbestimmte Interaktion womit eine Verbindung hergestellt wird, die im Triebbegriff selbst schon angelegt ist. Trieb ist e definitione: Körperbedürfnis ,in-Beziehung-zu“ (Lorenzer 2000[1973], S.17).

Da Lorenzer ungefähr zur gleichen Zeit seine Kritische Theorie des Subjekts entwickelte wie Holzkamp u.a. die Kritische Psychologie, spielte diese in der Auseinandersetzung zwischen Psychoanalyse und KP eine besondere Rolle, worauf ich in den Kapiteln 3 und 4 zurückkommen werde.

3. Kritische Psychologie

Bevor ich mich der Debatte zwischen Kritischer Psychologie und Psychoanalyse widme, werde ich hier zunächst analog zur Darstellung im vorhergehenden Kapitel die Grundkonzepte der KP zusammenfassen.

Entwickelt wurde die KP in den 1970er und 80er Jahren in Westberlin von einer Gruppe von Psycholog*innen um Klaus Holzkamp. Ein wichtiger Ausgangspunkt war dafür die Wissenschaftskritik der Studierendenbewegung von 1968 (Markard 2009, S.22ff), die zu einer Auseinandersetzung mit dem Mainstream der Psychologie führte. Die Kritik der Mainstream-Psychologie, wie sie von Seiten der KP formuliert wurde, lässt sich besonders gut am psychologischen Experiment veranschaulichen.

3.1 Kritik der experimentellen Psychologie

Psychologische Forschung bestand zur Entstehungszeit der KP wie auch heute noch zu einem Großteil aus Experimenten, bei denen der*die Forscher*in in eine Subjekt-Objekt-Beziehung zur Versuchsperson tritt (Holzkamp 1972, S.38). Die Norm-Versuchsperson wird dabei nicht nur als ahistorisches Individuum gedacht, von dessen besonderer gesellschaftlicher und historischer Lage abstrahiert wird (ebd., S.54), sondern sie wird im Experiment auch für sie unveränderbaren Umweltbedingungen ausgesetzt (ebd., S.52f). Der Tatsache, dass Menschen prinzipiell in der Lage sind, ihre Lebensbedingungen selbst zu gestalten, wird eine solche Anordnung also nicht gerecht. In diesem Sinne wiederum entspricht das Menschenbild der experimentellen Psychologie aber durchaus den konkret-historischen Bedingungen der kapitalistischen

Gesellschaft und ihrer Klassenverhältnisse, in denen Individuen von der bewussten Planung ihrer Lebensbedingungen ausgeschlossen und fremdbestimmt sind; dieses Menschenbild resultiert also nicht lediglich aus individuellen Denkfehlern der Psycholog*innen, sondern aus einer gedanklichen Reproduktion gesellschaftlicher Verhältnisse (Markard 2009, S.90).

Wenn der Mensch aber überhistorisch so wäre, wie die Mainstream-Psychologie ihn darstellt, „dann wäre er schon ausgestorben, bevor er je in die Naturgeschichte eingetreten wäre“ (Holzkamp 1987, S.14).

3.2 Die gesellschaftliche Natur des Menschen

Die Psycholog*innen um Klaus Holzkamp waren also damit konfrontiert, dass ihre Disziplin bisher eigentlich gar keinen angemessenen Begriff von ihrem Gegenstand hatte. Ein Vorhaben der KP bestand deshalb darin, zunächst psychologische Kategorien, also wissenschaftliche Grundbegriffe, zu gewinnen, die die wesentlichen Dimensionen menschlicher Existenz begreifbar machen können. Da im vorfindlichen Verhalten „natürliche, gesellschaftliche *und* individual-biographische Dimensionen unentwirrbar ‚vermischt‘“ (Markard 2009, S.101) sind, bedeutete dies, die evolutionäre Entwicklung zum Menschen zu rekonstruieren und zwar besonders unter dem Gesichtspunkt der Entstehung und Differenzierung des Psychischen. Eine solche Rekonstruktion der „Natur des Menschen“, so der Anspruch, könnte als Korrektiv zu biologisierenden Behauptungen dienen, die lediglich unter bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen zu beobachtende Verhaltensweisen als „natürlich“ erklären.

Methodisch sah diese Rekonstruktion so aus, dass die Kritischen Psycholog*innen empirisches Material über die Naturgeschichte durchgingen und dabei die Entwicklungsschritte der die Psychologie interessierenden Phänomene herausarbeiteten: die Entstehung der Grundform des Psychischen (Holzkamp 1985[1983], S.59ff), der individuellen Lern- und Entwicklungsfähigkeit (ebd., S.121ff) und schließlich der gesellschaftlichen Natur des Menschen (ebd., S.159ff). Ich werde hier lediglich den letzten kurz wiedergeben, da er für diese Arbeit am relevantesten ist:

Mit dem Rückgang von Waldgebieten setzte sich bei den Vorfahren der Menschen der aufrechte Gang durch, wobei die Hand frei wurde und somit die Mittelbenutzung und -herstellung optimiert werden konnte; durch mangelnde Rückzugsmöglichkeiten wurde zur Verteidigung eine größere Horde mit gelernter sozialer Funktionsteilung notwendig,

die auch bei der Jagd Vorteile hatte; Mittel wurden nicht mehr nur zur Erreichung eines aktuellen Ziels ausgewählt und hergerichtet, sondern verallgemeinert für eine bestimmte Art von Ziel oder Bedarfsfall; mit dieser neuen Funktion der sozialen Werkzeugherstellung bildete sich schließlich die gesellschaftliche Natur des Menschen heraus (Holzkamp 1985[1983], S.162ff, vgl. Markard 2009, S.129ff).

Auf der psychischen Ebene impliziert dies die Fähigkeit der kognitiven und antizipatorischen Repräsentanz von Mitteln und der Realisierung von funktionsteiligen Sozialbeziehungen sowie eine zunehmend soziale Dimension des schon auf vorhergehendem tierischen Niveau vorhandenen Bedarfs nach Umweltkontrolle; es werden zunehmend vorsorgende Aktivitäten realisiert, bevor Bedürfnisse etwa nach Nahrungsaufnahme dringlicher werden (Markard 2009, S.137).

Menschen werden also vorsorgend tätig und sie tun dies kooperativ, wobei sich der*die Einzelne an der kollektiven Lebensgewinnung beteiligt, auch ohne dass die Gesamtsequenz der Aktivität von der individuellen Bedarfsbefriedigung her motiviert ist (Holzkamp 1985[1983], S.210).

Der Kontrollbedarf wird zur „Bedürfnisgrundlage für die Beteiligung des Einzelnen an der *kooperativ-vorsorgenden Schaffung* von Lebensbedingungen, damit Verfügung über seine eigenen Existenzbedingungen“ (ebd., S.215). Ute Holzkamp-Osterkamp fasst dies im Begriff der „produktiven Bedürfnisse“, die „die emotionale Grundlage für die Kontrolle der Lebensbedingungen, d.h. - auf menschlichem Niveau – für die Tendenzen zur Teilhabe an gesellschaftlicher Realitätskontrolle und kooperativer Integration bilden“, und die sie den sinnlich-vitalen Bedürfnissen gegenüberstellt, „in denen sich die individuellen Mangel- und Spannungszustände selbst ausdrücken“ (H.-Osterkamp 1982[1976], S.23). Diese Bedürfnisgrundlage ist untrennbar mit der gesellschaftlichen Natur des Menschen verbunden:

„[D]er Mensch muß seiner Natur nach auch die Bereitschaft, d.h. das in emotionalen Wertungen gegründete Bedürfnis zur Vergesellschaftung (als Moment seiner Befähigung) haben, was zwingend eine phylogenetisch gewordene Bedürfnisgrundlage nicht nur für Aktivitäten zur Reduzierung individueller Mangel- und Spannungszustände, sondern auch für seine produktiven Beiträge zur gesellschaftlichen Lebenssicherung voraussetzt.“ (ebd., S.19)

Mit der Herausbildung der Gesellschaftlichkeit verliert die phylogenetische (also naturgeschichtliche) Entwicklung gegenüber dem von Menschen re/produzierten gesellschaftlich-historischen Prozess an Bedeutung (Markard 2009, S.134). Da die Entwicklung hin zu diesem Dominanzwechsel aber eine phylogenetische war, ist gesellschaftliche Natur durchaus wörtlich gemeint:

„Der Mensch wird [...] zum *einzigsten Lebewesen*, das aufgrund seiner ‚*artspezifischen*‘ biologischen Entwicklungspotenzen zur *gesellschaftlichen Lebensgewinnung* fähig ist.“ (Holzkamp 1985[1983], S.179)

Da von nun an Menschen ihre Lebensbedingungen gesellschaftlich herstellen, kann sich jedoch auch die Analyse nicht mehr auf biologische Prozesse und Umweltbedingungen beschränken, sondern muss dem gesellschaftlich-historischen Prozess Stellung tragen, insbesondere der doppelten Beziehung des Individuums zu den gesellschaftlich produzierten Lebensbedingungen: „Sie sind einerseits *Voraussetzung* seiner Existenz, andererseits ist es an deren *Schaffung*, Erhaltung und Entwicklung beteiligt“ (Markard 2009, S.147).

Anzumerken ist an dieser Stelle noch, dass Holzkamp die gesellschaftliche Vermitteltheit menschlicher Existenz in erster Linie auf den Funktionskreis der Lebenssicherung bezieht, von dem er einen Funktionskreis der Fortpflanzung abgrenzt, der unspezifisch biosozial und lediglich gesellschaftlich überformt bleibe (Markard 2009, S.139). Anna Sieben und Fiona Kalkstein (2015) kritisieren diese Konzeption aus queerfeministischer Perspektive und Kalkstein (2016) formuliert eine darauf aufbauende Weiterentwicklung der KP, die die Vergesellschaftung des Menschen auf alle Lebensbereiche anwendet und somit die gesellschaftliche Bedingtheit geschlechtsspezifischen Verhaltens und Erlebens bestimmbar macht.

3.3 Bedingungen, Bedeutungen, Gründe

Die Gesellschaftlichkeit des Menschen bedeutet, dass der unmittelbare Zusammenhang zwischen Herstellung und Nutzung von Mitteln durchbrochen ist; er ist gesamtgesellschaftlich vermittelt (Holzkamp 1985[1983], S.193). Anders ausgedrückt: Gesellschaft ist ein tätigkeitsteiliger Kooperationszusammenhang - wobei sich die Form dieser Tätigkeitsteilung (also ob sie über Lohnarbeit und Warenform organisiert ist oder

über das Prinzip „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen“, MEW19, S.21) je nach konkret-historischen Verhältnissen unterscheiden kann.

Diese Tätigkeitsteilung bedeutet nun erstens, dass das Individuum sich nicht mit der Gesellschaft als ganzer ins Verhältnis setzt, sondern nur in den ihm gegebenen Ausschnitten, gemäß seiner Position im Re/Produktionsprozess und seiner allgemeinen Lebenslage (Markard 2009, S.150) und zweitens, dass die gesamtgesellschaftlichen durchschnittlichen Handlungsnotwendigkeiten für das Individuum subjektive Handlungsmöglichkeiten darstellen und es sich im Rahmen dieser „Möglichkeitenbeziehung“ bewusst zu ihnen verhalten kann (ebd., S.157).

Wie sich die Einzelnen auf den gesamtgesellschaftlichen Handlungszusammenhang beziehen können, wird im Begriff der „gesellschaftlichen Bedeutungen“ gefasst (Holzkamp 1985[1983], S.234). Vermittelt über diese Bedeutungen und die durch die jeweiligen Lebensinteressen geprägten „Prämissen“ (Markard 2009, S.172) stellen die gesellschaftlichen Bedingungen für das Individuum als Handlungsmöglichkeiten und -beschränkungen subjektive Handlungsgründe dar:

„Menschliche Handlungen/Befindlichkeiten sind also weder bloß unmittelbar äußerlich ‚bedingt‘, noch sind sie Resultat bloß ‚subjektiver‘ Bedeutungsstiftungen o.ä., sondern sie sind *in den Lebensbedingungen ‚begründet‘.*“ (Holzkamp 1985[1983], S.348)

3.4 Verallgemeinerte und restriktive Handlungsfähigkeit

Dass menschliche Handlungen in gesellschaftlichen Bedingungen begründet, aber nicht durch diese determiniert sind, bedeutet, dass sich Menschen bewusst zu diesen Bedingungen verhalten können. Dies umschließt im Sinne einer „doppelten Möglichkeit“ neben dem Handeln innerhalb der gesellschaftlich gegebenen Handlungsräume auch die Möglichkeit, diese Handlungsräume selbst zu erweitern, also die Bedingungen zu verändern (Markard 2009, S.158). Diese doppelte Möglichkeit lässt sich im Kapitalismus anhand des Begriffspaars „restriktive“ und „verallgemeinerte“ Handlungsfähigkeit veranschaulichen.

Handlungsfähigkeit ist für Holzkamp die „*Verfügung des Individuums über seine eigenen Lebensbedingungen in Teilhabe an der Verfügung über den gesellschaftlichen*

Prozeß“ (Holzkamp 1985[1983], S.241) und „das *erste* menschliche Lebensbedürfnis“ (ebd., S.243).

Die emotionale Befindlichkeit ist dabei der subjektive Aspekt des Grades und der Art meiner Handlungsfähigkeit (ebd., S.245), weshalb der Emotionalität in der KP eine „zentrale erkenntnis- und handlungsleitende Funktion“ (Holzkamp 1987, S.15f) zugesprochen wird.

Die Möglichkeit der Erweiterung der Handlungsfähigkeit ist jedoch unter den antagonistischen Klassenverhältnissen der kapitalistischen Gesellschaft mit dem Risiko verbunden, mit den Herrschaftsinstanzen in Konflikt zu geraten (Holzkamp 1987, S.16). Diesem Risiko kann durch eine Art „Arrangement mit den jeweils Herrschenden“ (ebd., S.17) entgangen und eine restriktive Handlungsfähigkeit im Rahmen der bestehenden Verhältnisse realisiert werden, bei der ich die Verfügung über meine Lebensbedingungen nur auf Kosten anderer erweitern kann (Holzkamp 1985[1983], S.374). Damit reduziere ich jedoch die Möglichkeit, im Zusammenschluss mit diesen anderen Handlungsfähigkeit über die gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen hinaus zu erweitern, weshalb ich damit letztlich meine eigenen Interessen verletze, was Holzkamp als „Selbstfeindschaft“ bezeichnet (Holzkamp 1987, S.17). In dieser Selbstfeindschaft sieht er die Ursachen des Unbewussten und die „kategorialen Voraussetzungen für eine adäquate theoretisch-aktualempirische Erfassung von all dem, was hier heute als ‚psychische Schwierigkeiten‘, ‚Störungen‘, ‚Neurosen‘ etc. verhandelt wird“ (Holzkamp 1985[1983], S.376).

Diese Konzeption ist auch innerhalb der KP umstritten. Morus Markard (2009, S.194) fragt etwa, ob man nicht auch daran „verrückt“ werden kann, dass man die Macht der Herrschenden gerade nicht anerkennt, z.B. wenn man depressiv wird aufgrund eines im Kampf gegen die Herrschenden eingehandelten Berufsverbots und auch Christian Küpper (2016a, S.56) weist darauf hin, dass psychische Problemlagen sehr häufig Folgen direkter oder struktureller Gewalt sind, also nicht notwendigerweise Resultat einer Anerkennung der Verhältnisse sein müssen, sondern auch Resultat eines gewaltvollen Aufzwingens dieser Verhältnisse sein können. Nach Stefan Meretz (2012, S.69ff u. 95ff) wiederum braucht es für das Grundcharakteristikum der restriktiven Handlungsfähigkeit, nämlich dem Durchsetzen auf Kosten anderer, gar kein „Arrangement mit den Herrschenden“. Vielmehr ist dies bereits in der Produktion der Lebensbedingungen in getrennter, privater Form, der Warenproduktion, angelegt. Der Klassengegensatz ist für ihn nur Erscheinungsform dieser zugrunde liegenden Prozesse,

Herrschende und Beherrschte sind nicht eindeutig personell oder institutionell zuzuordnen und Fremdbestimmung ist kein Verhältnis zwischen Personen, Instanzen oder Klassen sondern ein im Fetischverhältnis (also der Verselbstständigung und Verdinglichung gesellschaftlicher Verhältnisse, vgl. MEW23, S.85ff) begründetes gesamtgesellschaftliches Verhältnis. Dementsprechend ist restriktive Handlungsfähigkeit kein Arrangement mit „den“ Herrschenden, sondern mit den herrschenden Verhältnissen und den vielfältigen Mechanismen von Herrschaft.

Der Kern der Holzkamp'schen Konzeption, dass nämlich das Abfinden mit restriktiver Handlungsfähigkeit unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen selbstfeindschaftlich ist und die Alternative darin besteht, verallgemeinerte Handlungsfähigkeit durch „kooperative[n] Zusammenschluß“ (Holzkamp 1985[1983], S.331) und kollektive Verfügung über die gesellschaftlichen Bedingungen herzustellen, bleibt jedoch von diesen Einwänden unberührt.

3.5 Erstes Zwischenfazit: Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft in der Kritischen Psychologie

Die Kritische Psychologie versucht, den Zusammenhang zwischen gesellschaftlicher Produktion und menschlichen Lebensbedingungen, was nach Holzkamp „Hauptgegenstand der Marx'schen Theorie“ ist, von der individuellen Ebene her zu realisieren (Holzkamp 1987, S.13). Aus den hier vorgestellten Konzepten der KP sollte deutlich geworden sein, wie sie das tut, wie sie also das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft fasst. Ich werde dies nun noch einmal anhand der vier Leitfragen dieser Arbeit zusammenfassen:

- (1.) Die KP erklärt Vergesellschaftung auf der Ebene der Natur des Menschen. Menschen sind aufgrund ihrer Natur in der Lage, gesellschaftlich-kooperativ ihre Lebensbedingungen herzustellen, haben also wortwörtlich eine gesellschaftliche Natur, die sich als evolutionärer Vorteil durchgesetzt hat. Sie geht einher mit entsprechenden Bedürfnisgrundlagen, wie den produktiven Bedürfnissen, die auf Gesellschaft verwiesen sind. Gerade durch ihre Gesellschaftlichkeit können Menschen handlungsfähig werden, in dem Sinne, dass sie über ihre Lebensbedingungen verfügen.
- (2.) Individuelles Leid hängt mit gesellschaftlichen Verhältnissen zusammen, in dem Sinne, dass individuelle Befindlichkeiten in den gesellschaftlichen Bedingungen

begründet sind, etwa durch die Einschränkung meiner Handlungsfähigkeit durch Herrschaftsverhältnisse.

(3.) Da die gesellschaftlichen Verhältnisse von Menschen gemacht wurden, können sie auch von Menschen geändert werden. Dies fasst die KP mit dem Begriff der „doppelten Möglichkeit“, die beinhaltet, im Zusammenschluss mit anderen auch die Bedingungen zu ändern.

(4.) Die gesellschaftlichen Verhältnisse können auch dahingehend geändert werden, dass sie den Individuen nicht mehr als fremde, unterdrückende Macht gegenüberstehen. Denn das tun sie eben nur innerhalb bestimmter konkret-historischer Herrschaftsverhältnisse. Da Menschen aber im Sinne von „verallgemeinerter Handlungsfähigkeit“ durchaus in der Lage sind, gesellschaftlich-kooperativ über ihre Lebensbedingungen zu verfügen, sind diese Herrschaftsverhältnisse keine Naturnotwendigkeit, sondern überwindbar. Die KP kann dabei helfen, so eine nicht-entfremdete, herrschaftsfreie Gesellschaft zu denken. So dient sie Simon Sutterlütli und Stefan Meretz (2018) als wesentliche theoretische Grundlage bei ihrer Konzeption des „Commonismus“ (ein Wortspiel aus Kommunismus und Commons), einer Gesellschaft jenseits der Vermittlung über Markt und Staat, in der Menschen freiwillig tätig sind (also nicht durch einen Zentralplan oder die Notwendigkeit von Lohnarbeit gezwungen sind) und kollektiv über die Mittel verfügen, weshalb sich ein inklusiver Bedürfnisbezug herstellt, in der die Freiheit jeder*jedes Einzelnen Bedingung für die Freiheit aller ist und es deshalb nahegelegt ist, die Bedürfnisse anderer einzubeziehen anstatt sich gegen sie durchzusetzen.

4. Die kritisch-psychologische Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse

So wie sich die Kritische Psychologie, wie im vorherigen Kapitel erläutert, vom Mainstream der Psychologie abgrenzte, grenzte sie sich auch von der Psychoanalyse ab. Die Auseinandersetzung mit dieser war jedoch eine ganz andere als die mit der Mainstream-Psychologie, da die Psychoanalyse erstens menschliches Verhalten eben nicht als abhängige Variable unter Experimentbedingungen betrachtet, sondern sich stattdessen für innerpsychische Prozesse interessiert. Und zweitens war diese Auseinandersetzung im Wesentlichen eine innerlinke: Freudomarxismus und Kritische Theorie hatten die Psychoanalyse für eine marxistische Gesellschaftskritik fruchtbar

und damit innerhalb der Linken populär gemacht und Alfred Lorenzer hatte gerade seine Kritische Theorie des Subjekts formuliert, als die KP entwickelt wurde. Dieses besondere Verhältnis zeigt sich nun darin, dass die Kritischen Psycholog*innen einerseits nicht umhin kamen, bestimmte Qualitäten der Psychoanalyse zu loben, andererseits jedoch bisweilen einen erbitterten innerlinken Konkurrenzkampf mit ihr führten, wie aus der folgenden Zusammenfassung der kritisch-psychologischen Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse deutlich wird.

4.1 Die Bedeutung der Freudschen Psychoanalyse für die marxistisch fundierte Psychologie

Klaus Holzkamp hielt 1983 einen Vortrag über die *Bedeutung der Freudschen Psychoanalyse für die marxistisch fundierte Psychologie* in Leipzig, in dem er einiges Grundsätzliches zum Verhältnis der KP zur Psychoanalyse sagte. Dass er ihn in der DDR hielt, war vielleicht mit ein Grund dafür, dass er mit einer Beteuerung beginnt, er halte die marxistisch-leninistische Einschätzung, die Psychoanalyse sei „in wesentlichen Aspekten biologistisch, individualistisch, psychologisiere gesellschaftliche Konflikte“ (Holzkamp 1984[1983], S.15) prinzipiell für richtig. Überraschend kommt er dann jedoch zu einem ausdrücklichen Lob für Freud:

„Ich kann trotz all meiner gravierenden Einwände nicht umhin, Freud als einen *großen Forscher mit rücksichtslosem Erkenntnisstreben* zu sehen, an den nicht nur die akademische Psychologie trotz der auf den ersten Blick eindeutigeren Wissenschaftsförmigkeit ihres Vorgehens nicht heranreicht, sondern dem auch die marxistische Kritik, so berechtigt sie ist, nicht gerecht wird.“ (ebd., S.19)

Warum dies so ist, wird durch eine Einordnung der Psychoanalyse in die Geschichte der Psychologie deutlich: Während die klassische Psychologie, wie sie von Wilhelm Wundt begründet wurde, noch die unmittelbare Erfahrung als Gegenstand der Psychologie und in dieser den subjektiven Aspekt einer objektiven Realität sah, stellte die funktionalistisch-behaviouristische Wende, die zum (wie in 3.1 kritisierten) Hauptstrom der akademischen Psychologie führte, dazu einen radikalen Bruch dar (ebd., S.21ff). Diese Wende hat die Psychoanalyse nicht mitvollzogen und muss deshalb in die Entwicklungslinie der klassischen Psychologie gestellt werden (ebd., S.26). Sie

unterscheidet sich jedoch von der klassischen Psychologie dahingehend, dass sie die „unmittelbare Erfahrung auf die darin liegenden und verborgenen gesellschaftlichen Unterdrückungsverhältnisse, wie sie sich in der konkreten Lebenslage der Menschen niederschlagen, durchdringen“ will (ebd., S.27).

Daher sieht Holzkamp in der Psychoanalyse den Beginn dessen, was die KP als Subjektwissenschaft, also als Psychologie vom Standpunkt des Subjekts, versteht – während es der Variablenpsychologie um Kontrolle menschlichen Verhaltens geht, wird die Befindlichkeit des Menschen in der Psychoanalyse nicht auf die Objektseite verschoben, sondern wird in ihrer vollen subjektiven Wirklichkeit Grundlage wissenschaftlicher Analysen (ebd., S.32).

Damit kann die Psychoanalyse bestimmte Aspekte der subjektiven Situation der Menschen so abbilden, dass sich jede*r darin wiederfinden und ihre*seine individuelle Befindlichkeit als Spielart der generellen Unterdrückung erfassen kann (ebd., S.33).

Jedoch – und damit kommt Holzkamp zur Kritik an der Psychoanalyse – universalisiert Freud diese Unterdrückung subjektiver Lebensansprüche durch gesellschaftliche Verhältnisse, weshalb diese als schicksalhaft und unveränderlich erscheint. Die kategorialen Bestimmungen der Psychoanalyse sehen somit einen Kampf gegen die Bedingungen, unter denen man leidet, nicht vor, u.a. dadurch, dass sie die Konfliktvoraussetzungen auf die frühe Kindheit verlegt, womit die Menschen auf sich und ihre individuelle Verarbeitung frühkindlicher Konflikte zurückgeworfen sind:

„Zwar *muß* jeder die Folgen seiner frühkindlichen Unterdrückung individuell verarbeiten, um zu einem einigermaßen aushaltbaren Erwachsenen-dasein zu kommen, aber er *kann* dies auch. Er ist damit von der Notwendigkeit seiner Beteiligung am kollektiven Kampf gegen die herrschenden Verhältnisse mit all den damit verbundenen Gefahren und Risiken entlastet, er kann zu Hause und bei sich bleiben, um dort mit sich fertig zu werden und ins Reine zu kommen.“ (ebd., S.34)

4.2 Ute Holzkamp-Osterkamps Kritik und Reinterpretation der Psychoanalyse

Diese Kritik fußt u.a. auf der ausführlichen Auseinandersetzung H.-Osterkamps im zweiten Band ihrer *Motivationsforschung* (1982[1976]), in der sie der Psychoanalyse

ganze 300 Seiten widmet. Ihr Anspruch ist es dabei, nachzuweisen, dass die „*fundamentalen psychoanalytischen Vorstellungen über die Natur des Menschen im Verhältnis zu seiner Gesellschaftlichkeit wissenschaftlich unhaltbar sind*“ (ebd., S.189). Dies gilt v.a. für Freuds Triebkonzeptionen, während seine Auffassungen des Unbewussten, des Über-Ichs oder der Neurosen für H.-Osterkamp im Sinne des Prinzips der „*Einheit von Kritik und Weiterentwicklung*“ kritisch-psychologisch reinterpremierbar sind (ebd., S.192). Ich werde mich hier auf ihre Kritik der Triebkonzeptionen sowie ihre Reinterpretationen des Über-Ichs beschränken, da diese Themenfelder für das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft am relevantesten sind.

4.2.1 Kritik an Freuds Triebkonzeptionen

H.-Osterkamps Auseinandersetzung mit Freuds Triebkonzeption erfolgt auf der Ebene der biologischen, naturgeschichtlich gewordenen Charakteristika menschlicher Bedürfnisse, da Freud selbst seine Aussagen über menschliche Triebe biologisch bzw. allgemein-menschlich versteht (H.-Osterkamp 1982[1976], S.197). Wie in 3.2 erläutert geht die KP von einer gesellschaftlichen Natur des Menschen mit einer entsprechenden produktiven Bedürfnisdimension aus. Hierin besteht der wesentliche Punkt, in dem sich die KP von der Psychoanalyse abhebt.

So stammen für Freud die Selbsterhaltungstribe aus unmittelbaren Gewebedefiziten wie Hunger (ebd., S.200); dabei übersieht er die spezifisch menschliche Qualität der Bedürfnisse, die durch die Durchbrechung der unmittelbaren Beziehung zwischen Bedürfnisspannung und Handeln durch die Vermitteltheit der individuellen Bedürfnisbefriedigung über die Teilhabe an der gesellschaftlichen Produktion charakterisiert ist (ebd., S.201). Da Freud nun (in seiner ersten Triebkonzeption) nur die Alternative zwischen einem unmittelbaren Selbsterhaltungs- bzw. Nahrungstrieb und dem Sexualtrieb kennt, erklärt er alle möglichen menschlichen Aktivitäten über letzteren. Frühkindliche Saugaktivitäten, die er der oralen Phase zuordnet, sind für ihn etwa sexueller Natur, während H.-Osterkamp darauf hinweist, dass diese auch auf eine Art aktionsspezifische Energie zurückgeführt werden können, die in der Absicherung ausreichender Nahrungsaufnahme ihren biologischen Sinn hat und darüber hinaus erstes Anzeichen einer explorativen Umwelterforschung unter Einbeziehung der besonders sensiblen Mundzone und somit einer Vorstufe der produktiven Bedürfnisse sein kann –

was eine sexuelle Komponente der dabei erlangten Befriedigung nicht ausschließt (ebd., S.207).

Auch soziale, an den Interessen anderer orientierte Verhaltensweisen, sind für Freud Ausdruck von Sublimierungen des Sexualtriebs; Kultur ist für ihn überhaupt nur durch Hemmung der Sexualtriebe zu erklären (ebd., S.209). H.-Osterkamp (ebd., S.210f) weist hingegen darauf hin, dass soziale Verhaltensweisen bereits bei vielen Tieren wesentliche Träger der Entwicklung und somit nicht aus einer gesellschaftlichen Hemmung des Sexualtriebes heraus zu erklären sind. Statt einer Hemmung menschlicher Bedürfnisse bedeutet die soziale Verbundenheit gerade die Entfaltung von Bedürfnissen, die durch einen Zuwachs an Fähigkeiten und an Beziehungsreichtum ermöglicht wird.

H.-Osterkamp versteht das Verhältnis zwischen sexuellen und gesellschaftsbezogenen Bedürfnissen gerade umgekehrt als Freud: Nicht letztere entstehen aus Hemmung und Sublimierung der ersteren, sondern die angestrebte umfassende Daseinserfüllung, die nur durch Integration in die Gesellschaft, wachsenden Beziehungsreichtum und Möglichkeit zur Bestimmung über Lebensbedingungen erreichbar ist, wird in der bürgerlichen Gesellschaft im Privatbereich in Form von sexuellen Glückserwartungen gesucht, die niemals voll erfüllt werden können (ebd., S.287f).

In der zweiten Phase seiner Trieblehre, die mit der *Einführung in den Narzißmus* beginnt, unterscheidet Freud zwischen Ich- und Objektlibido und geht von einem primären Narzissmus aus. H.-Osterkamp kritisiert an dieser Vorstellung zum einen die Annahme einer solchen primären Rückbezogenheit von Bedürfnissen auf das Individuum, da menschliche Bedürfnisse schon biologisch gegründet auf die Umwelt und andere Menschen bezogen sind, und zum anderen das relative Ausschlussverhältnis zwischen Ich- und Objektlibido, da menschliche Persönlichkeitsentwicklung für die KP gleichbedeutend ist mit der Entwicklung individueller Fähigkeiten und Erlebnismöglichkeiten durch Teilhabe an gesellschaftlicher Lebenssicherung in Kooperationsbeziehungen (ebd., S.215f). Gleichwohl gesteht sie zu, dass dieses allgemein formulierte Ausschlussverhältnis die Lage von Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft, in der die emotionale Bindung zu anderen tatsächlich gleichzeitig Abhängigkeit und Selbstaufgabe bedeuten kann, durchaus widerspiegelt, aber eben als Formulierung allgemeiner theoretischer Zusammenhänge wissenschaftlich verkehrt ist (ebd., S.216).

Die letzte Wendung in seiner Trieblehre, die Freud mit der Einführung des Lebens- und Todestrieb vollführt, wird von vielen Psychoanalytiker*innen nicht übernommen (auch beispielsweise von Fromm nicht, s.o.). Für H.-Osterkamp ist sie jedoch innerhalb der Psychoanalyse konsequent, weil durch die ursprüngliche Gleichsetzung von Lust mit der Beseitigung organismischer Spannungen der Tod tatsächlich als Triebziel erscheinen muss; gleichzeitig kann es nicht Ziel aller Triebe sein, den Tod herbeizuführen, weshalb Freud mit den Lebenstrieben (denen er auch die Sexualtriebe zuschlägt) eine triebhafte Tendenz zum Aufbau von Spannungen, die ebenfalls zu Lustgewinn führen können, einführt (ebd., S.243f). Mit diesem aufbauenden, verbindenden, auf Zufuhr neuer Reizgrößen gerichteten Trieb verlässt Freud seine bisher lediglich homöostatische Triebauffassung, in der das Triebziel die Reduktion organischer Spannungen war, und nähert sich damit der kritisch-psychologischen Konzeption menschlicher Motivation, nämlich der produktiven Bedürfnisse, an (ebd., S.245).

Was jedoch auch in diesem Triebkonzept bleibt, ist die „zentrale Schwäche der gesamten psychoanalytischen Trieblehre“:

„die rigorose Abtrennung der ‚Triebe‘ von den Lebensnotwendigkeiten des aktiv seine Umwelt bewältigenden Organismus bzw. des tätig sich mit der gesellschaftlichen Realität auseinandersetzenen Individuums und die Setzung der Triebe als selbst nicht weiter ableitbare Letztheiten, die ihre eigenen Zwecke verfolgen, welche als unveränderliche Kräfte durch das Individuum hindurch zur Wirkung kommen und, selbst vor und außerhalb jedes historischen Prozesses bestehend, ihre jeweils besonderen »Schicksale« durch die Verbote der kulturellen Außenwelt erfahren“ (ebd., S.247).

Zudem macht die „absurde Praktik“ (ebd., S.251), allen möglichen in die Umwelt ausgreifenden Tätigkeiten (etwa auch des Kauens) über den Destruktionstrieb (als Erscheinungsform des Todestrieb) zu erklären, eine wissenschaftliche Bedingungsanalyse der jeweiligen Lebenserscheinungen unmöglich.

Die wissenschaftliche Unhaltbarkeit der psychoanalytischen Triebkonzeption, gleich welcher Ausprägung, besteht für H.-Osterkamp also darin, dass sie bestimmte Triebe als autonome Verursacher tierischen und menschlichen Verhaltens einfach setzt und zwar

unabhängig von den sich in der naturgeschichtlichen Entwicklung von Handlungsantrieben spiegelnden Umweltaforderungen (ebd., S.252). Somit kann dann auch die Gesellschaftlichkeit der Bedürfnisse nicht begriffen werden; der Gesellschaft bleibt nur die Funktion, die Erreichung der den Trieben immanenten Ziele und Absichten zu ermöglichen oder zu behindern (ebd., S.255). Somit konstruiert Freud einen ontologischen Gegensatz zwischen triebbestimmtem Individuum und triebunterdrückender Gesellschaft (ebd., S.321). Zudem begreift er lediglich die Abhängigkeit des Individuums von der Gesellschaft, jedoch nicht das umgekehrte Verhältnis der Abhängigkeit der Gesellschaft von den Beiträgen der Individuen und die damit zusammenhängende Einflussmöglichkeit der Menschen auf die gesellschaftlichen Verhältnisse (ebd., S.228).

H.-Osterkamp weitet somit die von Holzkamp formulierte Kritik an der experimentellen Psychologie (siehe 3.1) auf die Psychoanalyse aus, dass diese nämlich die Beantwortbarkeit der Frage, „ob und auf welche Weise Menschen, sofern sie tatsächlich so beschaffen wären, wie die Psychoanalyse annimmt, jemals hätten phylogenetisch entstehen bzw. ihr gesellschaftliches und individuelles Leben erhalten können“ gar nicht als wissenschaftliches Erfordernis anerkennt (ebd., S.226).

4.2.2 Reinterpretation des Über-Ichs

H.-Osterkamp betont die Bedeutung der Entstehung des Über-Ichs in der kindlichen Entwicklung für die Freudsche Theorie, da nach dieser damit die Voraussetzungen für die Erfüllung gesellschaftlicher Anforderungen erworben werden und die Entstehung des Über-Ichs somit gleichzusetzen ist mit der individuellen Vergesellschaftung des Menschen (H.-Osterkamp 1982[1976], S.297). Wie in Kapitel 2 erläutert, sieht Freud eine wichtige Bedeutung für die Entstehung des Über-Ichs im Ödipuskomplex, den er nicht als rein individuell vorkommende, sondern als allgemein-menschliche Erfahrung mit – seit dem Mord des Urvaters – vererbter phylogenetischer Grundlage betrachtet.

Die Annahme dieser phylogenetischen Grundlage ist für H.-Osterkamp wissenschaftlich unhaltbar, da solche Erfahrungen und Erinnerungen nicht vererbbar sind – was im übrigen auch schon zu Freuds Lebzeiten Stand der Biologie war (ebd., S.314)¹. Somit

1 Neuere Forschungen auf dem Feld der Epigenetik deuten zwar darauf hin, dass Erfahrungen auch das Erbgut beeinflussen können (vgl. Lebow/Schroeder/Tsoory et al 2019), doch ist Freuds Vorstellung vom Mord des Urvaters auch aus anthropologischer Sicht kritisiert worden und kann als Mythos gelten. Daher ist die phylogenetische Grundlage des Ödipuskomplex auch dann noch unhaltbar, wenn man prinzipiell von der Möglichkeit der Vererbung einer Jahrtausende zurückliegenden Erfahrung ausgeht, wofür es meines Wissens bisher auch in der Epigenetik keine Anzeichen gibt.

sind ödipale Kind-Eltern-Beziehungen zwar prinzipiell möglich, können aber nicht als allgemein-menschliche Konfliktbeziehung und notwendige Voraussetzung der individuellen Vergesellschaftung gesehen werden – zumal die nach Freud im Ödipuskomplex entstehende spezifisch-menschliche Inzesthemmung tatsächlich auch bei höheren Tieren zu beobachten und nicht in Verbindung mit der Entstehung von Kultur zu bringen ist (ebd., S.315f).

Vergesellschaftung versteht die KP schließlich ganz anders als die Psychoanalyse nicht als Triebunterdrückung, sondern als

„Prozeß der ‚Vorbereitung‘ auf individuelle Beiträge zu gesellschaftlicher Lebenssicherung, der die Entstehung der Fähigkeit und Bedürftigkeit, mit der Verfolgung gesellschaftlicher Ziele gleichzeitig die eigene Person weiterzuentwickeln, verständlich macht, und dessen potentielles Resultat die Teilhabe des Menschen an bewußter gesellschaftlicher Realitätskontrolle, damit Kontrolle der eigenen Lebensbedingungen ist“ (ebd., S.320).

Dennoch verwirft H.-Osterkamp das Konzept des Über-Ichs damit nicht einfach, sondern historisiert und reinterpretiert es (ebd., S.354f). Denn in den Erziehungstechniken der bürgerlichen Gesellschaft wird die Ausweitung der Fähigkeit des Kindes zur Kontrolle über seine Lebensbedingungen nicht nur gefördert, sondern auch behindert (etwa in der Erzeugung von Denk- und Fragehemmungen). Das Kind lernt nicht, seine Beziehungen zu anderen bewusst zu gestalten, sondern die von den Eltern diktierten Lebensbedingungen zu akzeptieren. Das Über-Ich entsteht dabei durch die damit einhergehende Verdrängung der spontanen kindlichen Lebensäußerungen und der Herkunft der Einschränkung und Unterdrückung dieser Impulse. Dies ist dann jedoch nicht mit individueller Vergesellschaftung überhaupt gleichzusetzen, sondern ist im Gegenteil eine unter bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen entstehende Behinderung der vollen Vergesellschaftung des Individuums.

4.3 Gerlinde Aumanns Auseinandersetzung mit dem Geschlechterverhältnis bei Freud

Gerlinde Aumann (2003) knüpft an H.-Osterkamps Kritik und Reinterpretation der Freudschen Psychoanalyse an und widmet sich darauf aufbauend der Reinterpretation psychoanalytischer Begriffe zum Geschlechterverhältnis, um damit eine Lücke der bis

dato vorgenommenen Auseinandersetzung der KP mit der Psychoanalyse zu schließen (ebd., S.1).

Sie arbeitet strukturelle Aspekte geschlechtsspezifischer Lebensbedingungen heraus, die in Freuds Forschungen zur „Hysterie“ zwar angesprochen, die zu verdrängenden Vorstellungen von ihm dabei aber auf sexuelle reduziert werden (ebd., S.74f).

Ähnliches konstatiert sie für den weiblichen Verlauf des Ödipuskomplex. Hier beschreibt Freud den widerständigen Umgang des Mädchens mit dem Ausschluss von Möglichkeiten, die Jungen und Männern zugestanden werden, die aber in der Rede vom „Penisneid“ als naturhafter Sachverhalt gefasst werden (ebd., S.145). Freud liefert dabei widersprüchliches Material, das dazu anregt, Penisneid und Kastrationskomplex symbolisch zu verstehen und entsprechend zu reinterpreten:

„Der Wunsch nach dem Penis steht für die (Mit-)Gestaltung der allgemeinen und damit auch konkreten gesellschaftlichen Lebensmöglichkeiten und die Realität der Kastration für den Ausschluss davon.“ (ebd., S.147f)

4.4 Auseinandersetzungen mit dem „Freudo-Marxismus“

H.-Osterkamp hatte in der Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse das Freudsche Werk zum zentralen Gegenstand ihrer Analyse gemacht, da die im Rahmen des Freudo-Marxismus und der Kritischen Theorie von Fromm u.a. vorgenommenen Revisionsversuche für sie (wie auch für Holzkamp) lediglich Verwässerungen, Verflachungen und Rückschritte gegenüber dieser darstellen – womit sie auch mit einer Kritik dieser Ansätze innerhalb der Kritischen Theorie, etwa durch Adorno, übereinstimmt (H.-Osterkamp 1982[1976], S.184; vgl. Holzkamp 1984, S.15f). Ausführlich widmet sich Karl-Heinz Braun der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Ansätzen, die versuchen Psychoanalyse und Marxismus zusammenzubringen, in seiner *Kritik des Freudo-Marxismus* (1979). Darin stellt er fest, dass H.-Osterkamps Kritik an der Freudschen Trieblehre in allen wesentlichen Punkten auch auf diese Ansätze zutreffen (ebd., S.47).

Dass für Marcuse etwa der in Freuds letzter Triebkonzeption entwickelte Lebenstrieb eine wichtige Rolle spielt, ist zwar für Braun ein Fortschritt gegenüber den Ansätzen, die sich auf frühere Triebkonzeptionen Freuds beziehen, doch ist damit weder die

„Verdopplung des Bedürfnissystems“ um die produktiven Bedürfnisse erfasst, noch diskutiert Marcuse die Triebe im Zusammenhang mit der Lebenssicherung (ebd., S.26f). Er historisiert zwar das „Realitätsprinzip“, indem er das durch ökonomische Konkurrenz hervorgebrachte Realitätsprinzip der bürgerlichen Gesellschaft als „Leistungsprinzip“ bezeichnet, da er jedoch die Triebe nicht in diese Historisierung einbezieht, kann er die Spezifik menschlicher Konflikte unter unterdrückenden gesellschaftlichen Verhältnissen nicht begreifen (ebd., S.31).

In Bezug auf Fromm stellt Braun fest, dass dessen stärkerer und konkreter Bezug auf Gesellschaft zwar einen Fortschritt darstellt, die damit bei Fromm verbundene Herabminderung der Bedeutung individueller Konflikte jedoch einen Rückschritt, da damit „die reale und tiefe Konflikthaftigkeit des individuellen Lebens in der bürgerlichen Gesellschaft [...] nicht mehr scharf genug herausgestellt wird“ (ebd., S.44). Lorenzers *Kritischer Theorie des Subjekts* widmet Braun ein ausführliches Kapitel. Ausgangspunkt für Lorenzer ist eine von Braun als starr kritisierte Unterscheidung zwischen objektiver Struktur (die der Marxismus analysieren kann) und subjektiver Struktur (die über die von Lorenzer entwickelte Hermeneutik erfasst werden kann), die er nicht wie die KP als relationales Verhältnis begreife (ebd., S.78).

Christian Küpper (2016b, S.77) kritisiert an Lorenzers Ansatz zudem, dass bei Lorenzer das kategoriale Verhältnis von menschlicher Natur und Gesellschaft „zumindest unklar“ ist und es einer weiteren Erörterung des zugrunde gelegten Naturbegriffs bedürfte.

Weitere Kritikpunkte Brauns beziehen sich weniger auf die Psychoanalyse-Rezeption des „Freudo-Marxismus“, sondern sind weiteren politischen Differenzen geschuldet. So ergriff Braun (was für die Begründer*innen der KP nicht unüblich war) Partei für den „Realsozialismus“ (vgl. Braun 1979, S.196), während die von ihm kritisierten kritischen Theoretiker*innen deutlich herrschaftskritischere Ansätze verfolgten. Damit bleibt Braun meines Erachtens hinter dem emanzipatorischen Potential der KP weit zurück; eine Auseinandersetzung zwischen KP und Kritischer Theorie, die weniger durch ML-Ideologie voreingenommen ist, könnte insgesamt sicherlich konstruktiver und differenzierter vorgehen, wie sich auch in neueren Diskussionsbeiträge, wie dem von Küpper (2016b) andeutet.

4.5 Zweites Zwischenfazit: Die kritisch-psychologische Kritik der psychoanalytischen Fassung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft

Aus der hier dargestellten Kritik wird deutlich, dass die Kritische Psychologie der Psychoanalyse vorwirft, dass sie (1.) Vergesellschaftung nur ungenügend erklären kann, (2.) individuelles Leiden zwar in gesellschaftlichen Verhältnissen begründet sieht, diese jedoch ontologisiert und damit (3.) als weitestgehend unveränderbar sieht. Da die Ontologisierung sich insbesondere auf den Gegensatz zwischen triebbestimmtem Individuum und triebunterdrückender Gesellschaft bezieht, kann sie (4.) erst recht keine herrschaftsfreie Gesellschaft denken, die die freie Entfaltung der Individuen nicht behindert, sondern begünstigt. Diese vier Punkte werde ich nun noch einmal im Einzelnen ausführen.

(1.) Der Hauptkritikpunkt der KP an der Psychoanalyse ist sicherlich deren Verkennung der gesellschaftlichen Natur des Menschen und der damit einhergehenden produktiven Bedürfnisse. Mit dem Lebenstrieb, der auf Verbindung und Reizzufuhr zielt, entwickelt Freud zwar gegen Ende seines Schaffens eine Triebkonzeption, die den produktiven Bedürfnissen durchaus nahe kommt, doch da er sie setzt, ohne sie vor dem Hintergrund der naturgeschichtlichen Gewordenheit und der Bewältigung von Umwelтанforderungen sowie der Lebenssicherung diskutiert, bleibt diese Konzeption für die KP wissenschaftlich unhaltbar. Vergesellschaftung ist für Freud zudem auch trotz dieser Triebkonzeption nur durch Hemmung des Sexualtriebs möglich, sowohl historisch wie biographisch durch die Aufrichtung des Über-Ichs im Ausgang des Ödipuskomplex. Dessen Universalisierung auf phylogenetischer Ebene kritisiert H.-Osterkamp und reinterpretiert das Über-Ich als Instanz, die gerade die volle Vergesellschaftung des Individuums durch Unterdrückung der Entfaltung produktiver Bedürfnisse verhindert.

(2.) Holzkamp betont zwar, dass die Psychoanalyse individuelle Erfahrung auf gesellschaftliche Unterdrückungsverhältnisse durchdringen will, individuelles Leiden also durchaus mit gesellschaftlichen Verhältnissen zu tun hat. Jedoch universalisiert Freud gleichzeitig diese Unterdrückung und verankert sie – wie sich beim Ödipuskomplex zeigt – sogar auf phylogenetischer Ebene, wodurch sie gleichsam naturhaft wird. Aumann stellt ähnliches in Bezug auf Geschlechterverhältnisse fest; Freud spricht hier zwar gesellschaftliche Dimensionen an, begründet diese dann aber mit einem anatomischen Unterschied.

(3.) Durch eine solche Universalisierung und Biologisierung können gesellschaftliche Unterdrückungsverhältnisse auch nicht als veränderbar begriffen werden. Die Fixierung auf Konflikte in der frühen Kindheit führt ebenfalls dazu, dass die Psychoanalyse keine Kategorien liefert, die eine aktive Veränderung von gesellschaftlichen Verhältnissen durch die Menschen denkbar machen können. Zudem begreift Freud lediglich die Abhängigkeit des Individuums von der Gesellschaft, nicht jedoch umgekehrt die Abhängigkeit der Gesellschaft von Beiträgen der Individuen und damit einhergehend die Veränderbarkeit gesellschaftlicher Verhältnisse durch diese.

(4.) Noch weniger denkbar ist demnach für die Psychoanalyse eine Gesellschaft, die gar nicht mehr Unterdrückung bedeutet, sondern in der die „freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“ (MEW4, S.482) ist. Gesellschaft bedeutet für sie immer Unterdrückung von individuellen Bedürfnissen. In seiner *Einführung in den Narzißmus* konstatiert Freud zudem ein Ausschlussverhältnis zwischen Ich- und Objektlibido, universalisiert damit also den exklusionslogischen Bedürfnisbezug der kapitalistischen Gesellschaft, womit eine inklusionslogische Gesellschaft, in der die Bedürfnisse positiv aufeinander bezogen sind, undenkbar wird.

5. Er widerungen der Psychoanalyse

Auf die Kritik von Seiten der Kritischen Psychologie antworteten einige Vertreter*innen der Psychoanalyse, v.a. der Kritischen Theorie des Subjekts, und formulierten ihrerseits eine Kritik an Holzkamp, H.-Osterkamp und Co.

So kritisierte Alfred Lorenzer bereits 1977 eine mangelnde bzw. fehlende Berücksichtigung der Ontogenese des konkreten Individuums in der KP (Lorenzer 1977, S.31f). Wenn man nicht nur die Bedingungen der Individualität erforschen will, sondern auch die „Art und Weise der Individuen in ihrer sinnlich-unmittelbaren Wirklichkeit“ (ebd., S.33), dann brauche es dafür eine Analyse subjektiver Struktur, wie sie die Psychoanalyse ermöglicht. Diese müsse die marxistische Analyse objektiver Strukturen ergänzen; eine Erforschung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft sei nur möglich, wenn man es von diesen beiden Seiten her angehe (ebd., S.36), die durch eine „Kritik nach beiden Seiten“ (ebd., S.34) miteinander vermittelt werden könnten. Die Vermischung objektiver und subjektiver Struktur durch die Kritische Psychologie führe zu einem adultistischen Missverständnis, indem die primäre Sozialisation des Kindes

mit Kategorien der sekundären Sozialisation der Erwachsenen analysiert werde (ebd., S.37). Dadurch wiederum verschwinde die vorsprachliche, sinnlich-unmittelbare Praxis und deren Bedeutung für Handlungsentwürfe aus dem Blick (ebd., S.39).

Christian Niemeyer kritisiert die Therapiepraxis der KP, zunächst in einem Artikel in der Zeitschrift *Psyche* (1979), später in einem eigenen Buch (1981). Er hebt hervor, dass sich die Psychoanalyse deutlich mehr als die KP für binnenpsychische Phänomene interessiert (Niemeyer 1979, S.328). Durch deren Ausklammerung wird die KP letztlich zu einer reinen Defizitlehre, es können nur Behinderungen des Subjekts festgestellt, nicht aber sein Verarbeitungsverhalten thematisiert werden (ebd., S.310). Durch diesen Fokus sei die KP für jene emanzipationshindernd, „die solange mit Kapitalstrukturen nichts anfangen können, wie ihnen die eigenen biographischen Strukturen unklar sind“ (Niemeyer 1981, S.132).

Zudem wirft er H.-Osterkamp vor, psychoanalytische Theorie zu vereinseitigen, um sich besser von ihr abgrenzen zu können (ebd., S.108). So meint er, dass das psychoanalytische Konzept der Sublimierung als Selbstdisziplinierung des Sexuellen im Dienst übergeordneter Ziele gar nicht so weit entfernt von H.-Osterkamps Konzept des Kontrollbedarfs (auf menschlichem Niveau spricht die KP dabei eigentlich von produktiven Bedürfnissen) sei, welcher ja auch die Selbstdisziplin in Bezug auf sinnlich-vitale, also auch sexuelle Bedürfnisse beinhaltet, wenn diese mit der gesellschaftlichen Zielverfolgung in Konflikt geraten (ebd., S.71). H.-Osterkamp gehe schließlich in ihrer Kritik an Freuds Ontologisierung klinischer Phänomene bzw. an von ihm fälschlicherweise als allgemein-menschlich missverstandenen Konzepten kaum über die Kritik hinaus, die es daran bereits innerhalb der Psychoanalyse gebe (ebd., S.74). Gleichwohl gesteht Niemeyer auch der Psychoanalyse einige Lerndefizite gegenüber der KP zu (Niemeyer 1979, S.315).

Johann Reicheneder (1979) betont in einer Rezension zu H.-Osterkamps *Motivationsforschung 2* ähnlich wie Niemeyer und Lorenzer die im Vergleich zur KP stärkere Fokussierung auf innerpsychische Phänomene durch die Psychoanalyse (ebd., S.382). Dagegen verfüge die kritisch-psychologische Bedürfnis- und Motivationskonzeption über keinen originären Begriff des Unbewussten (ebd., S.383), bzw. verkürze diesen auf ein fehlendes gesellschaftliches Bewusstsein (ebd., S.379f). Er kritisiert, dass H.-Osterkamp die psychoanalytischen Konzepte anhand ihrer eigenen

kritisch-psychologischen misst, anstatt sie wechselseitig unter Berücksichtigung ihrer Stellung und Interdependenz im jeweiligen Theoriesystem miteinander zu vermitteln (ebd., S.382).

Norbert Kapferer (1984f, S.164) kritisiert in einer Rezension zu Holzkamps *Grundlegung der Psychologie*, dass dieser den Grenzen von Emanzipation keine Bedeutung zumisst und verkennt, dass die Nichtgleichzeitigkeit bzw. Nichtgleichgerichtetheit menschlicher Bedürfnisse auch in klassenlosen Gesellschaften zu Spannungen, Versagungen, Verdrängungen und Angstbildungen führen können und der menschlichen Rationalisierungsfähigkeit angesichts der Unausweichlichkeit des Todes möglicherweise Grenzen gesetzt sind. Zudem unterstellt er Holzkamp ein naives Verhältnis zur Sprache, da dieser es für möglich hält, durch adäquaten begrifflichen Gebrauch die objektive Realität ohne symbolische Schleier zu repräsentieren (ebd., S.165).

Holzkamps „Hang zum System“ lasse somit widerspenstiges Material herausfallen, was zu einer „Halbierung“ der Psychologie führe (ebd., S.162).

Josef Christian Aigner (1985) schließlich bemängelt in einem glossenhaften Bericht zur Ferienuniversität Kritische Psychologie 1985, dass Holzkamp auf all die ihm vorgetragene Kritik an seiner Darstellung der Psychoanalyse nicht eingegangen sei (ebd., S.119) und stimmt Kapferers Kritik zu. Die Kritische Theorie des Subjekts sei der KP weit voraus, wenn sie im Sinne einer „Tiefendialektik des Subjekts“ dem Ergebnis von Gesellschaftlichkeit am Grunde der individuellen Persönlichkeit nachspüre anstatt wie die KP von einem starren „Subjekt-Gesellschaft-Dualismus“ auszugehen (ebd., S.123).

Diese Kritiken von Seiten der Psychoanalyse an der Kritischen Psychologie bestehen im Wesentlichen aus zwei Stoßrichtungen: Einerseits wird auf Leerstellen innerhalb des Theoriegebäudes verwiesen, auf eine mangelnde oder inadäquate Beschäftigung mit der Kindheitsbiographie, den damit zusammenhängenden Spuren der Gesellschaft im Subjekt, generell mit innerpsychischen Phänomenen und vor allem mit dem Unbewussten. Andererseits wird behauptet, die kritisch-psychologische Kritik werde der Psychoanalyse nicht gerecht, vereindeutige diese und einige Ansätze in der Psychoanalyse seien so weit gar nicht von der KP entfernt.

Der Hinweis auf gewisse Leerstellen scheint mir dabei durchaus berechtigt. Auch wenn einige davon seit dem Erscheinen dieser Kritiken in den 1970er und 80er Jahren zumindest in Ansätzen gefüllt wurden (vgl. z.B. zur Ontogenese Holzkamp 1985[1983], S.417ff, zum Unbewussten Küpper 2016a), bilden diese sicher nach wie vor noch ein weiter zu erfassendes Feld für kritisch-psychologische Forschung und Theoriebildung, wobei eine weitere Reinterpretation und Integration von Ansätzen aus der Psychoanalyse möglicherweise hilfreich sein kann.

Auch Kapferers Einwand, dass psychische Probleme auch in einer klassenlosen (ich würde zudem ergänzen: herrschaftsfreien, inklusionslogischen) Gesellschaft möglich sind, ist prinzipiell berechtigt. Auch in einer inklusionslogischen Gesellschaft entsprechen die Bedürfnisse nicht immer einander und es gibt stets die Möglichkeit, dass sich Menschen entgegen der gesellschaftlichen Nahelegungen exkludierend verhalten. Jedoch hätte die Bearbeitung solcher Probleme eine gänzlich andere Qualität: In Konfliktlösungen würden grundsätzlich die Bedürfnisse aller einbezogen und niemand müsste Angst haben, dass seine*ihre Bedürfnisse von Herrschaftsinstanzen übergangen werden. Dies hätte sicher enorme Auswirkungen auf die psychische Befindlichkeit der Menschen.

Die zweite Stoßrichtung, die Betonung von einigen Gemeinsamkeiten zwischen Psychoanalyse und Kritischer Psychologie, kann für einen konstruktiven Dialog hilfreich sein. Jedoch scheinen mir trotz gewisser Gemeinsamkeiten wesentliche Unterschiede bestehen zu bleiben:

Auch wenn einige Lesarten der Sublimierung dem Konzept der produktiven Bedürfnisdimension ähneln, so lässt sich mit psychoanalytischen Konzepten wie der Sublimierung meines Erachtens nur schwer fassen, welcher Verzicht auf unmittelbare sinnlich-vitale Bedürfnisbefriedigung geübt wird, um im Zusammenschluss mit anderen gesellschaftliche Ziele zu verfolgen, die mittel- und langfristig auch die eigene sinnlich-vitale Bedürfnisbefriedigung auf einem höheren Niveau ermöglichen und welcher Verzicht durch Herrschaftsverhältnisse erzwungen wird und nicht der eigenen Bedürfnisbefriedigung dient.

Aber auch mit einer wohlwollenden Lesart der Sublimierung wird die Natur in der Psychoanalyse meist auf Seite der Triebe verortet, und die Kultur auf Seite der Versagungen und Sublimierungsmöglichkeiten, womit Natur und Kultur in einen ontischen Gegensatz zueinander gesetzt werden (dies wird etwa auch bei Lorenzer deutlich, wenn er in Bezug auf den Sublimierungsbegriff von einer

„Auseinandersetzung Kultur – Natur“ spricht, vgl. Niemeyer 1981, S.72). Daher scheint mir keine Ausprägung der Psychoanalyse die gesellschaftliche Natur des Menschen so gut zu fassen, wie die KP es tut. Die wesentlichen in Abschnitt 4 genannten Kritikpunkte können also weiterhin als berechtigt gelten.

6. Das Unbehagen in der Kultur

Die Kritikpunkte der KP an der Psychoanalyse lassen sich sehr gut an Freuds *Unbehagen in der Kultur*, sicherlich die bedeutendste kulturtheoretische Schrift Freuds, veranschaulichen.

6.1 Zusammenfassung

Freud beginnt *Das Unbehagen in der Kultur* mit einer Besprechung einer Anmerkung, die ein an dieser Stelle anonym bleibender Bekannter zu Freuds religionskritischer Schrift *Zukunft einer Illusion* in einem Brief an ihn gemacht hatte (Freud 2000[1929], S.197ff). Dieser Bekannte stellt darin die These auf, dass die Quelle der Religiosität in einem Gefühl von etwas „Ozeanischem“ (ebd., S.197), einer unauflösbaren Verbundenheit, der Zusammengehörigkeit mit dem Ganzen der Außenwelt, zu sehen sei. Freud führt dieses Gefühl auf einen frühkindlichen Zustand zurück, in der der Säugling sein Ich noch nicht von der Außenwelt getrennt wahrnimmt (ebd., S.199). Eine Spur dieses Gefühls der Verbundenheit bleibt jedoch unbewusst in der Psyche bestehen und kann nachträglich in Beziehung zur Religion geraten und die Gefahren, die dem Ich durch die Außenwelt drohen, leugnen oder darüber vertrösten; sie ist jedoch für Freud nicht primäre Quelle der Religiosität, diese sieht er nämlich nach wie vor in der Vatersehnsucht (ebd., S.204).

Von diesem Ausgangspunkt der Religion aus wendet sich Freud im zweiten Abschnitt nun allgemeiner den verschiedenen Linderungsmitteln gegen die Enttäuschungen des Lebens zu (ebd., S.207ff). Das Lustprinzip, das für Freud den menschlichen Lebenszweck setzt, zielt einerseits auf das Erleben von Lustgefühlen, andererseits auf die Vermeidung von Unlust (ebd., S.208). Während ersteres nur als episodisches Gefühl möglich ist, sind Unlust und Leiden omnipräsent und drohen von drei Seiten her: vom eigenen Körper, von der Außenwelt und von Beziehungen zu anderen Menschen (ebd., S.208f). Gegen diese Leiden kann nun einerseits die Fernhaltung von anderen

Menschen helfen, andererseits sieht Freud auch in wissenschaftlich-technischer Naturbeherrschung eine Möglichkeit zur Leidvermeidung, die nur im Zusammenschluss mit anderen möglich ist (ebd., S.209). Am interessantesten sind für Freud jedoch die Methoden zur Leidverhütung, die auf den eigenen Körper zielen, einerseits in Form von Intoxikation, andererseits in Form von Triebbeherrschung bis hin zum Ertöten von Trieben, wie es für Freud etwa durch Yoga-Praxis möglich wird (ebd., S.209ff). Die Triebsublimierung schließlich ermöglicht es, die Triebziele so zu verlagern, dass sie von der Versagung der Außenwelt nicht getroffen werden können; hier thematisiert Freud vor allem die Sublimierung in psychischer und intellektueller Arbeit (ebd., S.211). Seinem Verständnis nach wird dabei Befriedigung in inneren, psychischen Vorgängen gesucht, was noch gesteigert wird, wenn man die Befriedigung in Illusionen sucht, wie die Religion es tut (ebd., S.212f). Seine – wie er selbst zugibt – unvollständige Aufzählung schließt Freud mit der Technik der Lebenskunst, die versucht, Befriedigung aus dem Lieben und Geliebtwerden oder über ästhetischen Genuss zu erreichen, sowie der Neurose (ebd., S.213f). Auf keinem dieser Wege kann jedoch alles Begehrte erreicht werden; für Freud muss jeder selbst versuchen „auf welche Fassung er selig werden kann“ (ebd., S.215). Von hier aus kehrt er zurück zu seiner Religionskritik, da nämlich die Religion dieses „Spiel der Auswahl und Anpassung“ (ebd. S.216) beeinträchtigt und allen ihren Weg aufdrängt.

Im dritten Abschnitt wendet sich Freud den Leiden, die aus Beziehungen zu anderen Menschen entspringen zu, worunter er auch Staat und Gesellschaft fasst (ebd., S.217). Er weist hier auf den Widerspruch hin, dass solche Einrichtungen einerseits Schutz und Wohltat für alle sein sollten, andererseits diese Leidverhütung schlecht gelungen ist, weshalb er dahinter ein Stück der „unbesiegbaren Natur [...] unserer eigenen psychischen Beschaffenheit“ (ebd., S.217) vermutet, die auch Quelle der Kulturfeindschaft ist. Unter Kultur versteht Freud „die ganze Summe der Leistungen und Einrichtungen [...], in denen sich unser Leben von dem unserer tierischen Ahnen entfernt und die zwei Zwecken dienen: dem Schutz des Menschen gegen die Natur und der Regelung der Beziehungen der Menschen untereinander“ (ebd., S.220). Dies bedeutet für ihn notwendigerweise, dass die Macht des Einzelnen durch die Macht der Gemeinschaft ersetzt wird und sich die Einzelnen in ihren Befriedigungsmöglichkeiten einschränken müssen, dass also individuelle Freiheit vor jeder Kultur am größten war (ebd., S.225f). Kulturentwicklung ist damit ein Prozess, der nicht nur durch Triebaufzehrung und -sublimierung bestimmt ist, sondern gerade auch die

„Nichtbefriedigung (Unterdrückung, Verdrängung oder sonst etwas?) von mächtigen Trieben zur Voraussetzung hat“ (ebd., S.227).

Im vierten Abschnitt wendet Freud sich den Ursprüngen dieser Kulturentwicklung zu. Zum einen verweist er auf seine in „Totem und Tabu“ aufgestellten Thesen (siehe 2.2) und darauf, dass die Söhne bei der Überwältigung ihres Vaters die Erfahrung gemacht haben, dass sie zusammen stärker sind als der Einzelne. Zum anderen betont er aber auch die Bedeutung von kollektiver „Arbeit“ sowie von Liebe als Grundlage der Kultur (ebd., S.229ff). Letztere bindet sowohl in ihrer „ursprünglichen“ Ausprägung, in der sie auf direkte sexuelle Befriedigung zielt, als auch in ihren Modifikationen zielgehemmter Zärtlichkeit, Menschen in intensiverer Art aneinander als dies dem Interesse der Arbeitsgemeinschaft gelingt (ebd., S.232). Sie gerät jedoch auch in Widerspruch zur Kulturentwicklung, sowohl durch den Konflikt zwischen Familie (mit der Freud hier auch die Interessen der Frauen identifiziert) und größerer Gemeinschaft, als auch dadurch, dass die Kultur die Sexualität einschränken muss, um ihr die „psychische Energie“ (ebd., S.233) zu entziehen, die sie selbst verbraucht (ebd., S.232f). Diese Notwendigkeit rechtfertigt für Freud jedoch nicht, dass die Kultur in ihrer Einschränkung so weit gegangen ist, dass sie Sexualität nur in Form der heterosexuellen monogamen Ehe duldet (ebd., S.234). Gegen Ende deutet er noch kurz die Möglichkeit einer auch biologisch begründeten Einschränkung der Sexualität an, die er in einer Fußnote weiter diskutiert; er kommt dabei jedoch zu keinem abschließenden Ergebnis (ebd., S.235f).

Doch die „Kultur verlangt [...] noch andere Opfer als an Sexualbefriedigung“ (ebd., S.237), wie Freud im fünften Abschnitt diskutiert. Hier kommt er auf den von ihm 1920 eingeführten Todestrieb zu sprechen, den er an dieser Stelle als Aggressionstrieb bespricht (ebd., S.240f) und dementsprechend von einer „primären Feindseligkeit der Menschen gegeneinander“ (ebd., S.241) ausgeht. Die Kommunist*innen kritisiert er dafür, dass sie diesen Teil der menschlichen Natur verleugnen (ebd., S.242). Zusammenschluss von Menschen habe es bisher nur gegeben, wenn die Aggression gegen Außenstehende gewendet werden konnte (ebd., S.243). Somit hält Freud es zwar für möglich, Kultur dahingehend zu reformieren, dass sie die Bedürfnisse der Menschen besser befriedigt, doch die Notwendigkeit der Triebeinschränkung haftet dem Wesen der Kultur an und kann nicht reformiert werden (ebd., S.244).

Im sechsten Abschnitt rekonstruiert Freud die Entwicklung seiner Trieblehre (siehe 2.3), in der er zum Schluss kommt, dass die Aggressionsneigung eine „ursprüngliche,

selbstständige Triebanlage des Menschen ist“ (ebd., S.249). Kulturentwicklung ist für Freud deshalb ein Kampf zwischen dem Eros, der die Menschen libidinös aneinander bindet (die Notwendigkeit der Arbeitsgemeinschaft reicht für Freud dazu nicht aus) und dem Todes- oder Destruktionstrieb, der sich diesem Programm widersetzt (ebd., S.249). Im siebten Abschnitt widmet Freud sich dann der Frage, welcher Mittel sich die Kultur bedient, um die ihr entgegenstehende Aggression zu hemmen und beantwortet diese mit der Introjektion, der Wendung der Aggression gegen das eigene Ich (ebd., S.250). Dies geschieht im Ausgang des Ödipus-Komplexes mit der Aufrichtung des Über-Ichs, in welchem die Autorität des Vaters durch Identifizierung aufgenommen und mit der Aggression ausgestattet wird, die man gern gegen sie ausgeübt hätte (ebd., S.255). Selbst wenn die Autorität des Vaters weniger streng ist, reagiert das Kind mit starker Aggression (die es dann als Strenge des Über-Ichs gegen sich selbst richtet), da es dabei einem phylogenetischen Vorbild der Aggression gegen den fürchterlichen Urvater folgt (ebd., S.256f). In diesem ursprünglichen Ödipuskomplex wurde die Aggression gegen den Vater jedoch gerade nicht unterdrückt, sondern ausgeführt. Dass er trotzdem mit der Aufrichtung des Über-Ichs endete, erklärt Freud mit der Gefühlsambivalenz gegenüber dem Vater, die zur Reue führt. Somit ist auch das Schuldgefühl Ausdruck eines Ambivalenzkonflikts zwischen Eros und Todes- oder Destruktionstrieb. Da die Kulturentwicklung einem erotischen Antrieb folgt, kann es sie nur mit einer immer wachsenden Verstärkung des Schuldgefühls geben (ebd., S.257f).

Im achten und letzten Abschnitt führt Freud noch einige abschließende Überlegungen aus. So stellt er die These auf, dass ein Großteil des kulturbedingten Schuldbewusstseins als solches nicht erkannt wird, sondern unbewusst bleibt oder sich in Form eines für den Text namensgebenden „Unbehagen“ äußert (ebd., S.261). Bezüglich des Widerspruchs zwischen der Entwicklung der Individuen und des Kulturprozesses konstatiert er, dass für erstere das Lustprinzip gelte, und die Integration in die menschliche Gemeinschaft lediglich eine „kaum zu verhindernde Bedingung“ (ebd., S.265) sei, die eine Einschränkung bedeutet, während für den Kulturprozess die Herstellung von Einheit und Gemeinschaft das Hauptziel, das Glück der Individuen nachgeordnet sei (ebd., S.265f). Dieser „Kampf zwischen Individuum und Gesellschaft“ (ebd., S.266) ist jedoch nicht Abkömmling des Gegensatzes zwischen Eros und Todestrieb, sondern ist bereits im Haushalt der Libido und ihrer Aufteilung zwischen dem Ich und den Objekten begründet (ebd., S.266). Darüber hinaus erweitert Freud sein Konzept des Über-Ichs auf ein Kultur-Über-Ich, das ganze Gesellschaften in Form von (etwa religiös begründeten)

ethischen Geboten ausbilden, und welchem das individuelle Über-Ich folgt (ebd., S.266f). Ebenso wie gegen das individuelle Über-Ich erhebt Freud auch gegenüber diesem Kultur-Über-Ich den Vorwurf, dass es sich in seiner Strenge zu wenig um das Glück des Ichs kümmert (ebd., S.268). Die Ethik werde vergeblich predigen, „solange sich die Tugend nicht schon auf Erden lohnt“ (ebd., S.268). Hierbei bringt Freud auch eine „reale Veränderung in den Beziehungen der Menschen zum Besitz“ (ebd., S.268) ins Gespräch, die mehr Abhilfe bringen werde als jedes ethische Gebot, jedoch distanziert er sich gleichzeitig von den Sozialist*innen, bei denen diese Erkenntnis durch ihr Verkennen der menschlichen Natur entwertet werde. Somit bleibt Freud im Abschluss seiner Schrift dann doch verhältnismäßig distanziert, betont, dass es ihm fern liege „eine Wertung der menschlichen Kultur zu geben“ (ebd., S.269) und formuliert es als offene Frage, ob es der Kulturentwicklung gelingen wird, der Störung des Zusammenlebens durch den menschlichen Aggressions- und Selbstvernichtungstrieb Herr zu werden (ebd., S.270).

6.2 Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft im *Unbehagen in der Kultur*

Aus dieser Zusammenfassung wird bereits einiges daran deutlich, wie Freud hier das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft konzipiert, und welche Möglichkeiten zur Überwindung menschlichen Leids er dabei sieht oder auch nicht sieht. Dies werde ich nun noch einmal explizieren und an den entsprechenden Textstellen aufzeigen. Auffallend ist zunächst, dass Freud kaum von Gesellschaft redet, sondern vor allem von „Kultur“. Kultur definiert er als „die ganze Summe der Leistungen und Einrichtungen [...], in denen sich unser Leben von dem unserer tierischen Ahnen entfernt und die zwei Zwecken dienen: dem Schutz des Menschen gegen die Natur und der Regelung der Beziehungen der Menschen untereinander“ (Freud 2000[1929], S.220). Der Begriff der Gesellschaft, verstanden als Summe der Beziehungen und Verhältnisse zwischen den Menschen, ist somit unter den Begriff der Kultur bei Freud zu subsumieren. Dies wird auch dadurch deutlich, dass er bei den drei Quellen menschlichen Leids zunächst von „Beziehungen zu anderen Menschen“ (ebd., S.209) spricht, was er später ausführt als „Einrichtungen, welche die Beziehungen der Menschen zueinander in Familie, Staat und Gesellschaft regeln“ (ebd., S.217).

6.2.1 Vergesellschaftung durch Arbeit, Liebe und Triebverzicht

In Freuds Kulturdefinition ist bereits der Zweck des „Schutz des Menschen gegen die Natur“ (Freud 2000[1929], S.220) angesprochen, was letztlich Aneignung und Umformung von Natur bedeutet:

„Als kulturell anerkennen wir alle Tätigkeiten und Werte, die dem Menschen nützen, indem sie ihm die Erde dienstbar machen, ihn gegen die Gewalt der Naturkräfte schützen u. dgl. [...] die ersten kulturellen Taten waren der Gebrauch von Werkzeugen, die Zähmung des Feuers, der Bau von Wohnstätten.“ (ebd., S.220f)

Hier zeigen sich durchaus Ähnlichkeiten zur Kritischen Psychologie, die die Rolle der Werkzeugherstellung in der Herausbildung der gesellschaftlichen Natur des Menschen betont. Auch für Freud ist die Naturaneignung durch „Arbeit“ ein Faktor der Vergesellschaftung des Menschen: „Der andere gewann für ihn den Wert des Mitarbeiters, mit dem zusammen zu leben nützlich war“ (ebd., S.229).

Für Freud bedeutet dabei jedoch auch schon eine sehr simple Stufe der Naturaneignung, die Zähmung des Feuers, Triebverzicht, wie er in einer Fußnote ausführt (ebd., S.221): Demnach war es der (männliche) Urmensch gewohnt, die Flamme (an deren „phallischer Auffassung“ für Freud kein Zweifel sein kann) in einem „homosexuellen Wettkampf“ durch Urinieren zu löschen. Erst nachdem er auf diese Triebbefriedigung verzichtete, konnte er das Feuer nutzbar machen. Weil Frauen einer solchen Lustversuchung aufgrund ihrer Anatomie nicht nachgehen könnten, schreibt Freud ihnen zugleich die quasi natürliche Rolle der Hüterin des Herds zu und projiziert damit die geschlechtliche Arbeitsteilung der bürgerlichen Gesellschaft auf die Urgeschichte. Warum die Frau nicht schon längst vor dem Mann das Feuer gezähmt hat, wenn sie doch diesen Trieb des Aus-Urinierens nicht hat, erklärt Freud dabei nicht.

Zudem reicht für ihn der Zusammenschluss von Menschen zur kollektiven Naturaneignung nicht aus, um Gesellschaften zu bilden, da diese für ihn keine emotionale Grundlage hat. Vergesellschaftung nur auf Basis von kooperativer „Arbeit“ wäre damit lediglich einem „Zwang [...], den die äußere Not schuf“ (ebd., S.230) geschuldet:

„Das Interesse der Arbeitsgemeinschaft würde sie [die Kultur] nicht zusammenhalten, triebhafte Leidenschaften sind stärker als vernünftige Interessen.“ (ebd., S.241)

Da Freud anders als die KP (mit ihrem Begriff der produktiven Bedürfnisse) keine mit entsprechenden emotionalen Wertungen verbundene Bedürfnisgrundlage für die kooperative Herstellung gesellschaftlicher Lebensbedingungen kennt, sucht er die Bedürfnisgrundlage für Vergesellschaftung woanders und findet sie im Eros. Für ihn ist also Liebe „Grundlage der Kultur“ (ebd., S.231), und zwar sowohl in ihrer „ursprünglichen Ausprägung, in der sie auf direkte sexuelle Befriedigung nicht verzichtet“ (ebd., S.232) und zur Gründung von Familien führt (auch hier scheint Freud z.T. moderne Vorstellungen von „Familie“ auf die Urgeschichte zu projizieren) als auch in ihrer „Modifikation als zielgehemmte Zärtlichkeit“ (ebd.), in der sie darüber hinaus Menschen aneinander bindet. Letztere bedeutet gleichzeitig auch eine Einschränkung der Sexualität, was Freud mit dem „Zwang der [trieb-]ökonomischen Notwendigkeit“ (ebd., S.233) begründet, da die Kultur „der Sexualität einen großen Betrag der psychischen Energie entziehen muß, die sie selbst verbraucht“ (ebd.). Einschränkung der Sexualität und Ausdehnung der Kultur gehen deshalb Hand in Hand:

„Von Seiten der Kultur ist die Tendenz zur Einschränkung des Sexuallebens nicht minder deutlich als die andere zur Ausdehnung des Kulturkreises“ (ebd., S.233).

Freud vergleicht dies sogar explizit mit einem Ausbeutungsverhältnis (ebd., S.233). Er diskutiert in einer Fußnote zwar auch die Möglichkeit einer biologischen „ursprünglichen abweisenden Einstellung zum Sexualleben“ (ebd., S.235), die mit dem aufrechten Gang und der Entwertung des Geruchssinns bei gleichzeitig starken und unangenehm empfundenen Gerüchen der Genitalien zusammenhängt. Dadurch verringert sich die Libido jedoch nicht, sondern sie drängt stattdessen zu Sublimierungen. Diese Sublimierungen wären dann nicht von außen erzwungen, sondern gewissermaßen Teil der Natur des Menschen, weswegen Freud sich hier einem Begriff von gesellschaftlicher Natur annähert, wenn auch auf gänzlich anderem Wege als die KP. Schließlich relativiert er seine Überlegungen doch, da es „selbst in Europa Völker gibt, die die starken, uns so widrigen Genitalgerüche als Reizmittel der Sexualität hochschätzen und auf sie nicht verzichten wollen“ (ebd., S.236) und kommt zu keinem abschließenden Ergebnis.

Doch nicht nur die Einschränkung von Sexualität ist für Freud Voraussetzung von Gesellschaft und Kultur, sondern auch die Einschränkung der Aggression, die für Freud

ebenfalls Teil der natürlichen „Triebbegabungen“ des Menschen ist (ebd., S.240). Dementsprechend geht Freud von einer „primären Feindseligkeit der Menschen gegeneinander“ (ebd., S.241) aus, die zum Zweck der Kulturentwicklung eingeschränkt werden muss. Dies geschieht, indem die Aggression introjiziert, „gegen das Ich gewendet“ (ebd., S.250) wird, und zwar in Form des Über-Ichs, das jede unterlassene Aggression aufnimmt und gegen das eigene Ich wendet (ebd., S.255).

Das Über-Ich entsteht für Freud im Ödipuskomplex: historisch durch die Reue nach dem Mord am Urvater, die Ausdruck eines Ambivalenzkonflikts zwischen Eros und Destruktionstrieb war (ebd., S.256f), und ontogenetisch beim Kind durch Unterlassung der Aggression gegen den Vater (ebd., S.255f). Auf geschlechtliche Unterschiede im Ödipuskomplex geht Freud im *Unbehagen in der Kultur* nicht ein, aufgrund der in 2.2 dargestellten unterschiedlichen Konzeptionen ist zu fragen, ob er sich hier eventuell nur auf den männlichen Ödipuskomplex bezieht und den weiblichen außen vor lässt. Dafür würde sprechen, dass für ihn Frauen ohnehin „in einen Gegensatz zur Kulturströmung“ treten und „Kulturarbeit immer mehr Sache der Männer“ geworden ist (ebd., S.233) – weshalb auch der weibliche Ödipuskomplex im Vergleich zum männlichen weniger zur Kulturentwicklung beiträgt.

Dass der Ödipuskomplex für Freud eine phylogenetische Grundlage in der vererbten Erfahrung des Konflikts mit dem Urvater hat (ebd., S.256f), bringt ihn auch hier (wie schon oben in der Fußnote zur Sexualitätshemmung) in die Nähe eines Begriffs von gesellschaftlicher Natur. Jedoch ist einerseits, wie schon H.-Osterkamp angemerkt hat, die Annahme der Vererbung einer solchen Erfahrung wissenschaftlich zweifelhaft und andererseits verlegt eine solche Konzeption den Konflikt, der sonst als einer zwischen der Natur des Kindes und seiner Außenwelt erscheint, in die Natur hinein und verdammt damit den Menschen zu einer konflikthaften, schmerzlichen Existenz.

Zusammengefasst lässt sich festhalten, dass Freud im *Unbehagen in der Kultur* Vergesellschaftung zwar in der Notwendigkeit kooperativer „Arbeit“ zur Lebenssicherung begründet, für diese jedoch keine mit entsprechenden emotionalen Wertungen verbundene Bedürfnisgrundlage sieht, weshalb die Menschen zusätzlich libidinös aneinander gebunden werden müssen. Der Eros stellt die Triebgrundlage dar, die dies ermöglicht, jedoch muss die ihm zugehörige Sexualität gehemmt werden, damit psychische Energie für nicht-sexuelle Beziehungen frei wird. Darüber hinaus müssen die von Freud als natürlich verstandenen Aggressionsneigungen eingeschränkt und in

Form des Über-Ichs gegen das eigene Ich gewendet werden. Freud nähert sich zwar teilweise einer Vorstellung von gesellschaftlicher Natur an, doch verbleibt er durch seine Nicht-Anerkennung der produktiven Bedürfnisse als Bedürfnisgrundlage von Vergesellschaftung in einer Konzeption, in der Gesellschaft immer Triebeinschränkung, also Einschränkung individueller Bedürfnisse, bedeutet.

6.2.1.1 Exkurs: Arbeit bei Freud

Freud diskutiert im zweiten Abschnitt die Möglichkeit von Triebsublimierung durch psychische und intellektuelle Arbeit (Freud 2000[1929], S.211f). In einer Fußnote weitet er dies dort auf Berufsarbeit im allgemeinen aus, die es ermögliche „ein starkes Ausmaß libidinöser Komponenten auf die mit ihr verknüpften menschlichen Beziehungen zu verschieben“ (ebd., S.212). Zugleich stellt er dort fest, dass Arbeit als Weg zum Glück von den Menschen wenig geschätzt werde und unterstellt eine natürliche „Arbeitsscheu“ (ebd., S.212). Warum es diese Arbeitsscheu gibt, wenn doch die Arbeit eine Quelle von Lustgewinn sein kann, kann er nicht erklären. Meines Erachtens zeigt sich darin Freuds Unverständnis für die Widersprüchlichkeit der kapitalistischen Form der „Arbeit“: Einerseits bietet sie eine Möglichkeit zur Teilhabe an der vorsorgenden Herstellung gesellschaftlicher Lebensbedingungen (und damit im Sinne der KP der Befriedigung produktiver Bedürfnisse; diesen positiven emotionalen Aspekt kann Freud jedoch in Ermangelung eines Begriffes davon nur durch Sublimierung erklären), andererseits wird sie gesellschaftlich erzwungen und ist von Fremdbestimmung geprägt, die dem Klassenverhältnis sowie dem Verwertungszwang des Kapitals geschuldet ist - was dazu führt, dass Menschen gute Gründe haben, „arbeitsscheu“ zu sein, erst recht wenn sie in deutlich uninteressanteren Berufen arbeiten müssen als Freud. Zudem ist interessant, dass Freud psychische und intellektuelle Arbeit als Abwendung von der Außenwelt und als Suche nach Befriedigung in innerpsychischen Vorgängen interpretiert (ebd., S.212). Dass intellektuelle „Arbeit“ auch immer eine Selbstverständigung über mich und die Welt ist, deshalb gerade auch auf Veränderung gesellschaftlicher Bedingungen zielen, und zudem auch kollektiv in Form von gemeinschaftlichen Diskussionen durchgeführt werden kann, bleibt in so einer Konzeption unsichtbar; vielleicht spiegelt sich hierin aber auch wider, dass „Arbeit“ in ihrer privaten, kapitalistischen Form als abgetrennt von gesellschaftlichen Beziehungen erscheint.

Freuds fehlende Berücksichtigung kapitalistischer Bedingungen der „Arbeit“, unter denen es eben gute Gründe gibt, „arbeitsscheu“ zu sein, führt vielleicht mit dazu, dass er die Bedürfnisgrundlage kooperativer Tätigkeit in den produktiven Bedürfnissen nicht fassen kann und diese nur als einen „Zwang [...], den die äußere Not schuf“ (ebd., S.230) deutet.

Wegen der Gefahr einer unhistorischen Verallgemeinerung von kapitalistischen Charakteristika der „Arbeit“ auf produktive Tätigkeiten im Allgemeinen, die sich hier bei Freud zeigt, benutzen einige, v.a. neuere an Marx orientierte Ansätze den Begriff der Arbeit historisch spezifisch für die durch die Warenproduktion hervorgebrachte, aus anderen Beziehungen herausgelöste und von jedem Inhalt abstrahierende Sphäre (vgl. Gruppe Krisis 1999, S.14). Da es jedoch schwierig wäre, Freuds Werk eine solche Unterscheidung aufzudrücken, die er selbst nicht macht, schreibe ich hier von „Arbeit“ in Anführungszeichen.

6.2.2 Individuelles Leid und gesellschaftliche Verhältnisse

Freud nennt drei Quellen menschlichen Leids:

„Von drei Seiten droht das Leiden, vom eigenen Körper her, der, zu Verfall und Auflösung bestimmt, sogar Schmerz und Angst als Warnungssignale nicht entbehren kann, von der Außenwelt, die mit übermächtigen, unerbittlichen, zerstörenden Kräften gegen uns wüten kann, und endlich aus den Beziehungen zu anderen Menschen.“ (Freud 2000[1929], S.208f)

An später Stelle reformuliert er diese drei Quellen als „die Übermacht der Natur, die Hinfälligkeit unseres eigenen Körpers und die Unzulänglichkeit der Einrichtungen, welche die Beziehungen der Menschen zueinander in Familie, Staat und Gesellschaft regeln.“ (ebd., S.217).

Beziehungen zu anderen Menschen, also auch gesellschaftliche Verhältnisse, sind für Freud also eine Quelle des Leids. Die gesellschaftliche Einrichtung, der sich Freud vor allem als Quelle von Leid widmet, ist die der Religion. Auch wenn sie Glück verspricht, so beeinträchtigt sie doch das „Spiel der Auswahl und Anpassung“ (ebd., S.216) verschiedener Linderungsmittel. Auch im Kontext des Kultur-Über-Ichs kommt Freud auf die Religion zu sprechen und kritisiert die Strenge ihrer ethischen Forderungen (ebd., S.267f). Seine Gesellschaftskritik ist also vor allem eine Religions- und Moralkritik. Jedoch geht er wie oben erläutert davon aus, dass die Wendung von

Aggression gegen das eigene Ich in Form des Über-Ichs eine Voraussetzung von Kultur bzw. Gesellschaft ist, ebenso wie generell die Nichtbefriedigung von mächtigen Trieben (ebd., S.227). Diese Nichtbefriedigung grenzt Freud dabei von der Sublimierung ab: Kultur erzwingt einerseits die Sublimierung von Triebzielen, wodurch die Triebe letztlich doch durch andere Ziele befriedigt werden können; darüber hinaus setzt sie aber eben auch Nichtbefriedigung von Trieben voraus. Somit ist auch Kultur an sich bereits Quelle menschlichen Leids, jedoch eine kaum veränderbare, wie im nächsten Punkt zu besprechen sein wird.

Darüber hinaus spricht Freud an einigen wenigen Stellen tatsächlich auch Eigentums- und Klassenverhältnisse an, die auch er als vermeidbare Leidensquelle sieht:

„Wer in seinen eigenen jungen Jahren das Elend der Armut verkostet, die Gleichgültigkeit und den Hochmut der Besitzenden erfahren hat, sollte vor dem Verdacht geschützt sein, daß er kein Verständnis und kein Wohlwollen für die Bestrebungen hat, die Besitzungleichheit der Menschen und was sich aus ihr ableitet, zu bekämpfen.“ (ebd., S.242)

6.2.3 Die (Un-)Veränderbarkeit gesellschaftlicher Verhältnisse

Freud geht davon aus, dass das Leid, das aus den Beziehungen, also auch aus gesellschaftlichen Verhältnissen, entspringt, „nicht weniger schicksalsmäßig unabwendbar sein dürfte als das Leiden anderer Herkunft“ (Freud 2000[1929], S.209). Dementsprechend widmet er sich im zweiten Abschnitt vor allem individuellen Linderungsmitteln gegen das Leid („Ablenkungen, die uns unser Elend geringschätzen lassen. Ersatzbefriedigungen, die es verringern, Rauschstoffe, die uns für dasselbe unempfindlich machen“, ebd., S.207) und weniger einer Änderung gesellschaftlicher Verhältnisse. Wer die Welt verändern und eine andere aufbauen will „in der die unerträglichsten Züge ausgetilgt und durch andere im Sinne der eigenen Wünsche ersetzt sind“ werde ein „Wahnsinniger, der in seinem Wahn meist keine Helfer findet“ (ebd., S.213). Bei der Zusammenfassung am Ende des Abschnitts heißt es dann jedoch weitaus weniger pessimistisch, dass es bei der Auswahl, die ein jeder bezüglich der Mittel gegen Leid trifft, auch darauf ankommt, „wie viel Kraft er sich zutraut, diese [die Außenwelt] nach seinen Wünschen abzuändern“ (ebd., S.215).

Im Großen und Ganzen wird das aus gesellschaftlichen Verhältnissen stammende Leid jedoch naturalisiert: „es könnte auch hier ein Stück der unbesiegbaren Natur

dahinterstecken, diesmal unserer eigenen psychischen Beschaffenheit“ (ebd., S.217). Diese psychische Beschaffenheit bezieht sich auf die oben schon diskutierte Triebnatur des Menschen, deren Hemmung Bedingung von Gesellschaft ist. Dennoch sieht Freud auch vermeidbares Leid, das Anlass einer berechtigten Kulturkritik sei und das abgebaut werden könnte:

„Wir dürfen erwarten, allmählich solche Abänderungen unserer Kultur durchzusetzen, die unsere Bedürfnisse besser befriedigen und jener Kritik entgehen.“ (ebd., S.244)

Er ergänzt jedoch direkt, dass es auch Schwierigkeiten gebe, die „dem Wesen der Kultur anhaften und die keinem Reformversuch weichen werden“ (ebd., S.244).

Zum vermeidbaren Leid zählt Freud zu strenge ethische Gebote (ebd., S.268), wie auch eine zu strenge Einschränkung der Sexualität (ebd., S.234) und auch Eigentumsverhältnisse (ebd., S.242). In diesem Sinne ganz materialistisch stellt er deshalb im letzten Abschnitt auch fest, dass die Ethik vergeblich predige, „solange sich die Tugend nicht schon auf Erden lohnt“ und dass „eine reale Veränderung in den Beziehungen der Menschen zum Besitz hier mehr Abhilfe bringen wird als jedes ethische Gebot“ (ebd., S.268).

6.2.4 Freuds Ontologisierung von Exklusionslogik, Herrschaft und Entfremdung

Wie im letzten Abschnitt deutlich wurde, sieht Freud also durchaus die Veränderbarkeit einiger gesellschaftlicher Verhältnisse, die Leid verursachen. Diese sind neben Religion und Ethik auch Eigentumsverhältnisse oder Verfügungsformen, wobei dies sehr unspezifisch bleibt. Allerdings hat Gesellschaft für ihn per se neben Triebsublimierung auch Triebverzicht zur Voraussetzung. Der Aggressionstrieb wird dabei mit der Aufrichtung des Über-Ichs im Ausgang des Ödipuskomplex gegen das eigene Ich gewendet. Somit ist Selbstfeindschaft Voraussetzung für Vergesellschaftung. Das durch das Über-Ich ausgelöste Schuldgefühl bleibt dabei oft unbewusst und äußert sich in Form eines Unbehagens in der Kultur (Freud 2000[1929], S.261).

Die Einzelnen müssen sich in ihren Befriedigungsmöglichkeiten einschränken und ihre Macht durch die „Macht der Gemeinschaft“ (ebd., S.225) ersetzen. Damit tauschen sie Freiheit gegen Sicherheit ein, denn Freiheit „war am größten vor jeder Kultur“ (ebd., S.226). Allerdings gesteht Freud zu, dass sie damals meist ohne Wert war, da das

Individuum kaum in der Lage war, sie zu verteidigen (ebd., S.226). Freud diskutiert nicht explizit, ob sich die Individuen den notwendigen Triebverzicht auch selbst aufzwingen können, oder es dafür Herrschaftsinstanzen braucht, die ihn durchsetzen. Die Rede von der „Macht der Gemeinschaft“ (ebd., S.225) suggeriert jedoch letzteres, schließlich argumentiert Freud hier auch sehr ähnlich wie Hobbes und andere Staatsphilosophen, die mit der Denkfigur einer notwendigen Einschränkung der Freiheit des Individuums den Staat legitimieren. Gesellschaft bedeutet also für Freud Herrschaft, zumindest aber Selbstbeherrschung. Dies ist die logische Folge seiner Annahme einer im Aggressionstrieb begründeten „primären Feindseligkeit der Menschen gegeneinander“ (ebd., S.241); auch dies ist eine typische Denkfigur bürgerlicher Staatsphilosophen, deren Ausspruch „*Homo homini lupus*“ (ebd., S.240) Freud für unbestreitbar hält.

Aus Sicht der Kritischen Psychologie hat die Annahme eines solchen Aggressionstriebes keine wissenschaftliche Grundlage (siehe 4.2.1) und verhindert jegliche Analyse der Bedingungen, unter denen sich Menschen tatsächlich aggressiv verhalten und einander feindselig gegenüberstehen. Dass Menschen in Form von entgegengesetzten Partialinteressen in Beziehung zueinander treten ist für Freud nicht Resultat der getrennt-privaten Warenproduktion (vgl. Meretz 2012, S.97f), sondern im menschlichen Wesen verankert. Er diskutiert zwar auch eine Veränderung solcher Bedingungen, kommt jedoch zum Schluss, dass mit der Aufhebung des Privateigentums der Aggressionslust lediglich ein Werkzeug genommen sei; an anderen Werkzeugen, derer sie sich bedienen kann, ebenso wie an ihrem Wesen ändere dies nichts (Freud 2000[1929], S.242).

Damit verallgemeinert er die Exklusionsverhältnisse der kapitalistischen Gesellschaft auf Gesellschaft überhaupt, die den Individuen deshalb immer als eine fremde, feindselige Macht gegenüberstehen muss, die zu einem Unbehagen führt.

Dieser dermaßen ontologisierte „Kampf zwischen Individuum und Gesellschaft“ (ebd., S.266) lässt sich jedoch auch nicht auflösen, wenn man vom Todestrieb absieht und zu Freuds früheren Triebkonzeptionen zurückkehrt, denn Freud betont selber, dass er bereits einem „Zwist im Haushalt der Libido, vergleichbar dem Streit um die Aufteilung der Libido zwischen dem Ich und den Objekten“ (ebd., S.266) geschuldet ist. Eine herrschaftsfreie, unentfremdete, kommunistische Gesellschaft, die die Befriedigung und Entfaltung menschlicher Bedürfnisse ermöglicht anstatt sie zu verhindern, ist somit auf Grundlage der Freudschen Triebkonzeption nicht denkbar.

6.2.4.1 Tribsublimierung und Triebverzicht

Wie in 6.2.2 erläutert unterscheidet Freud zwischen einer Triebeinschränkung in dem Sinne, dass Triebe lediglich „die Bedingungen ihrer Befriedigung verschieben“ (ebd., S.227), also der Sublimierung, und einem wirklichen Triebverzicht in Form von Nichtbefriedigung, der Unterdrückung und/oder Verdrängung der Triebe bzw. Bedürfnisse bedeutet. Die Notwendigkeit der Sublimierung begründet er u.a. damit, dass libidinöse Energie zur Besetzung der gesellschaftlichen Bindungen nötig ist. Damit werden die Triebe letztlich doch befriedigt, nur eben unter anderen Bedingungen. Menschen könnten demnach prinzipiell auch motiviert im Interesse der eigenen Bedürfnisbefriedigung sublimieren, weshalb Christian Niemeyer (siehe Abschnitt 5) das Konzept in eine inhaltliche Nähe zum kritisch-psychologischen Konzept des Kontrollbedarfs bzw. eigentlich der produktiven Bedürfnisse stellt. Jedoch scheint für Freud eine solche Sublimierung neben der Befriedigung immer auch etwas Schmerzhaftes zu haben. Während für die KP die Befriedigung produktiver Bedürfnisse zwar prinzipiell auch den Verzicht auf unmittelbare Befriedigung sinnlich-vitaler Bedürfnisse bedeuten kann, so erlaubt sie doch mittel- und langfristig gerade auch sinnlich-vitalen Genuss auf höherem Niveau. Für Freud hingegen bedeutet durch seine triebökonomische Konzeption eines Libidohaushalts (ebd., S.266) die Verlagerung der Libido auf gesellschaftliche Bindungen eine deutlich stärkere Einschränkung; er spricht dabei wie gesagt von einem „Kampf zwischen Individuum und Gesellschaft“ (ebd., S.266).

Neben dieser Bedingung der irgendwie schmerzhaften, aber doch zu einer Form von Befriedigung führenden Sublimierung ist aber eben auch die Nichtbefriedigung von Trieben für Freud Bedingung von Kultur, auch wenn er dies kaum begründet (möglicherweise bezieht er sich dabei auf den Aggressionstrieb, genau genommen ändert dieser aber auch lediglich das Ziel, indem er sich gegen das eigene Ich wendet – was aber keine besonders befriedigende Art der Sublimierung ist).

Auch Lesarten, die die befriedigenden Aspekte der Sublimierung betonen, ändern somit letztlich nichts daran, dass in der Freudschen Konzeption Kultur bzw. Gesellschaft immer die Nicht-Befriedigung von individuellen Bedürfnissen voraussetzt, somit eine kommunistische Gesellschaft undenkbar bleibt.

6.3 Das *Unbehagen in der Kultur* aus kritisch-psychologischer Sicht

Im vorhergehenden Abschnitt ist nun zur Genüge gezeigt worden, wie die aus Sicht der Kritischen Psychologie unhaltbare Triebkonzeption Freuds zu einer Fassung des Verhältnisses zwischen Individuum und Gesellschaft führt, das den Widerspruch zwischen beiden ontologisiert. Holzkamp hat jedoch auch betont, dass es der Psychoanalyse trotz allem gelingt bestimmte Aspekte der subjektiven Situation der Menschen so abzubilden, dass sich jede*r darin wiederfinden kann (Holzkamp 1984, S.33). Dies ist meines Erachtens auch beim *Unbehagen in der Kultur* der Fall, was die enorme Resonanz erklärt, die diese Schrift erfahren hat. Die darin angesprochenen oberflächlichen Phänomene müssten also auch durch kritisch-psychologische Kategorien erklärbar sein. Bei der Feindseligkeit der Menschen gegeneinander habe ich dies oben schon angedeutet: Diese entspringt nicht dem Wesen des Menschen, sondern spezifischen gesellschaftlichen Bedingungen, nämlich der getrennt-privaten Warenproduktion, in der die Menschen in Form von Partialinteressen miteinander in Beziehung treten und sich gegen andere in der Konkurrenz des Marktes durchsetzen müssen. Deshalb kann von einer allgemeinen Exklusionslogik (Sutterlütli/Meretz 2018, S.31) der kapitalistischen Gesellschaft gesprochen werden, die aber überwindbar ist durch eine andere Form der Vergesellschaftung, wie sie etwa Sutterlütli und Meretz diskutieren (Sutterlütli/Meretz 2018, S.154ff).

Eine ähnliche Historisierung ist auch beim namensgebenden „Unbehagen in der Kultur“ angesagt: Dieses entsteht für Freud durch ein unbewusstes Schuldgefühl, das durch die Wendung von Aggression gegen das eigene Ich durch das Über-Ich entsteht. Auch die KP hat ein solches Konzept einer unbewussten Selbstfeindschaft (siehe 3.4). Diese ist jedoch nicht Bedingung von Gesellschaft überhaupt, sondern entsteht durch das Sich-Abfinden mit und Einrichten in den herrschenden Verhältnissen im Modus der restriktiven Handlungsfähigkeit. In diesen Kontext kann auch – relativ analog zu Freud – das Über-Ich gestellt werden, wie es von H.-Osterkamp reinterpretiert wurde (siehe 4.2.2): Dieses entsteht ja gerade durch die Behinderung der Handlungsfähigkeit des Kindes, durch die Durchsetzung von Frage- und Denkhemmungen und somit der Unhinterfragbarkeit herrschender Verhältnisse, die zur Vorbereitung des Lebens im Modus von restriktiver Handlungsfähigkeit dient, also ähnlich wie bei Freud innerpsychischer Agent der Selbstfeindschaft ist.

Das „Unbehagen“ ist somit kein Unbehagen mit Kultur bzw. Gesellschaft als solcher, sondern ein Unbehagen mit gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen.

7. Fazit

Ich habe mich in dieser Arbeit der Debatte zwischen Kritischer Psychologie und Psychoanalyse gewidmet, und zwar mit dem Fokus darauf, wie beide Theorien das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft fassen, verbunden mit der Frage ob ihre jeweilige Konzeption desselben eine emanzipatorische, herrschaftskritische Analyse und Theoriebildung ermöglichen, die im Anschluss an Marx darauf zielt „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (MEW1, S.385) und eine Gesellschaft zu schaffen, in der „die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“ (MEW4, S.482).

Die Kritische Psychologie liefert Kategorien, die dies ermöglichen. Sie begreift den Menschen als natürlich-gesellschaftliches Wesen, das seinen Lebensbedingungen nicht einfach ausgeliefert ist, sondern diese – gesellschaftlich vermittelt – selbst schafft. Seine Gesellschaftlichkeit schränkt damit den Menschen nicht ein, sondern macht ihn gerade handlungsfähig – wenn er an der vorsorgenden Herstellung seiner gesellschaftlichen Lebensbedingungen teil hat und gemeinsam mit anderen über sie verfügen kann. Die damit einhergehende Besonderheit menschlicher Bedürfnisse fasst die KP mit den Begriffen der produktiven Bedürfnisse und der Handlungsfähigkeit. Sind Menschen durch Herrschaftsverhältnisse von der Verfügung über gesellschaftliche Bedingungen ausgeschlossen, sind sie weniger handlungsfähig und leiden darunter. Sie können sich jedoch zu den Bedingungen, unter denen sie leben, und somit auch zu solchen Einschränkungen, bewusst verhalten, und im Zusammenschluss mit anderen eine Erweiterung ihrer Handlungsfähigkeit erkämpfen – bis hin zu einer verallgemeinerten Handlungsfähigkeit, in der niemand mehr von der Verfügung über die gesellschaftlichen Lebensbedingungen ausgeschlossen wäre, in der sich ein inklusiver Bedürfnisbezug herstellen und die Gesellschaft den Individuen nicht mehr als fremde, unterdrückende Macht gegenüberstehen würde.

Im Rahmen der Freudschen Psychoanalyse ist dies nur mit erheblichen Reinterpretationen zentraler Konzepte möglich. Freud sieht zwar einen Grund für die Vergesellschaftung des Menschen auch in der kollektiven Herstellung von

Lebensbedingungen, jedoch sieht sein Triebkonzept keine eigene Bedürfnisgrundlage dafür vor. Diese kann für ihn nur geschaffen werden durch Einschränkungen in der Sexualität und der Sublimierung der dadurch freiwerdenden erotischen Triebenergie auf gesellschaftliche Bindungen. Darüber hinaus muss der als natürlich angenommene Aggressionstrieb der Menschen eingeschränkt und gegen das eigene Ich gewandt werden. Somit bedeutet für Freud Vergesellschaftung immer Einschränkung der Individuen und Selbstfeindschaft. Einige gesellschaftliche Bedingungen, die den Menschen zu viel Leid aufbürden, können für Freud zwar geändert werden, doch der Gegensatz zwischen triebbestimmtem Individuum und einschränkender Gesellschaft bleibt für ihn unaufhebbar.

Dieser eklatante Unterschied zwischen KP und Psychoanalyse ist vor allem ihrer unterschiedlichen Konzeption menschlicher Bedürfnisse geschuldet. Während die KP die naturgeschichtliche Gewordenheit des Menschen am empirischen Material rekonstruiert und von diesem aus auf Eigenschaften schließen kann, die dem Menschen ungeachtet seiner konkret-historischen Lebensbedingungen zukommen, leitet Freud seine Theorie fast ausschließlich aus der Analyse von Mitgliedern der Wiener Oberschicht am Ende des 18. und Beginn des 19. Jahrhunderts und einigen darüber hinausgehenden philosophischen Überlegungen ab. Auf diesem Weg kommt er zunächst zu einer Triebkonzeption, die mit Selbsterhaltungs- und Sexualtrieben der Gesellschaftlichkeit des Menschen überhaupt nicht gerecht wird und später zu einer Konzeption von Eros und Todestrieb. Letzteren leitet er aus der banalen Tatsache ab, dass alles Leben irgendwann stirbt, sowie aus der Beobachtung von so unterschiedlichen Phänomenen wie dem Wiederholungszwang und dem Zurückkehren der Fische zu ihren früheren Wohnstätten. Dahinter wähnt er Prinzip des Todestrieb, anstatt diese Phänomene vor dem Hintergrund ihrer konkreten Bedingungen zu analysieren.

Somit kann durchaus gesagt werden, dass die KP ihre Theorien besser wissenschaftlich begründen kann als Freud seine. Dabei besteht natürlich auch die Möglichkeit, dass die KP irrt, dass Holzkamp u.a. in ihrem Durchgang durch das empirische Material zu sehr nach Anhaltspunkten danach gesucht haben, die ihre Vorannahmen bestätigten und widersprüchliches Material außen vor gelassen haben. In der Auseinandersetzung mit dem empirischen Material ließen sich aber die Kategorien der KP diskutieren, meines Erachtens besser als die weitaus spekulativeren Konzepte der Psychoanalyse. Letztere hat dafür wiederum gegenüber der KP den Vorteil, dass sie sich deutlich mehr mit

innerpsychischen Phänomenen beschäftigt (siehe Abschnitt 5). Gerade das Unbewusste ist, wie durch die in 3.4 angesprochene Kontroverse deutlich wurde, innerhalb kritisch-psychologischer Theorie ein noch wenig bearbeitetes Feld. Eine weitere Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse, die auch Bestandteile ihrer Theorie positiv aufhebt und reinterpretiert, könnte daher durchaus fruchtbar für die KP sein.

Darüber hinaus sollte auch die von Sieben und Kalkstein (2015) formulierte queer-feministische Kritik an der KP ernst genommen werden und die von Kalkstein (2016) begonnene feministische Weiterentwicklung der KP fortgeführt werden. Dadurch würde auch die Sexualität, die in der Freudschen Psychoanalyse so zentral, in der kritisch-psychologischen Theoriebildung hingegen weitestgehend marginalisiert ist (siehe z.B. 4.2.1), sicherlich wieder an Bedeutung gewinnen. Möglicherweise kann auch hier eine weitere Reinterpretation psychoanalytischer Ansätze (etwa auch feministischer Psychoanalyse) hilfreich sein. Allerdings müsste die Sexualität dabei gerade unter dem Gesichtspunkt ihrer gesellschaftlichen Vermittlung und Bedingtheit (also auf dem durch die KP betonten menschlichen Niveau) betrachtet werden und nicht als triebhafte Natur, die gesellschaftlich lediglich eingeschränkt werden kann wie bei Freud.

Eine grundsätzliche Kritik der Freudschen Psychoanalyse, wie sie hier dargelegt wurde, soll also keineswegs heißen, dass eine – auch konstruktive - Auseinandersetzung mit ihr nicht lohnt. Gleiches gilt sicherlich für die Werke der Kritischen Theorie, die wie in 2.4 angesprochen die Psychoanalyse mit einer marxistischen Gesellschaftstheorie zusammenbringen und dabei möglicherweise auch einige der psychoanalytischen Schwächen mit übernehmen (siehe 4.4). Es kann nicht geleugnet werden, dass es sich dabei um herausragende Werke handelt, die vielleicht auch für kritisch-psychologische Theoriebildung fruchtbar gemacht werden können, wenn man sie im Bewusstsein um die Kritik an der Psychoanalyse liest und entsprechend reinterpretiert.

Literatur

- Aigner, Josef Christian (1985): Wie kritisch ist die Psychoanalyse-Kritik der Holzkamp-Psychologie? Eine kritische Glosse: Nachlese zur 3. Internationalen Ferienuniversität 'Kritische Psychologie' zum Thema "Geschichte und Kritik der Psychoanalyse" vom 25.2.-1.3.1985 in Innsbruck. In: *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 9. Jg., Heft 4, S.116-125. Im Internet unter: <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-209624> , Recherche am 20.8.2020.
- Aumann, Gerlinde (2003): *Kritische Psychologie und Psychoanalyse. Historisch-subjektwissenschaftliche Analyse zum Geschlechterverhältnis*. Hamburg: Argument.
- Berlin, Isaiah (2006[1969]): *Freiheit: Vier Versuche*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Braun, Karl-Heinz (1979): *Kritik des Freudo-Marxismus. Zur marxistischen Aufhebung der Psychoanalyse*. Köln: Pahl-Rugenstein.
- Erdheim, Mario (2012[1991]): Zur Lektüre von Freuds Totem und Tabu. In: Freud, Sigmund: *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. Einleitung von Mario Erdheim*. Frankfurt a. M.: Fischer, S. 7-42.
- Freud, Sigmund (2006[1910]): Die psychogene Sehstörung in psychoanalytischer Auffassung. In: *Sigmund Freud Studienausgabe Band VI*, Frankfurt a.M.: Fischer, S.205-213.
- Freud, Sigmund (2000[1912 – 1913]): Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. In: *Sigmund Freud Studienausgabe Band IX*, Frankfurt a. M.: Fischer, S. 287-444.
- Freud, Sigmund (1975[1914]): Zur Einführung des Narzißmus. In: *Sigmund Freud Studienausgabe Band III*, Frankfurt a.M.: Fischer, S.37-68.
- Freud, Sigmund (1975[1915]): Triebe und Tribschicksale. In: *Sigmund Freud Studienausgabe Band III*, Frankfurt a.M.: Fischer, S.75-102.
- Freud, Sigmund (1975[1920]): Jenseits des Lustprinzips. In: *Sigmund Freud Studienausgabe Band III*, Frankfurt a.M.: Fischer, S.213-272.
- Freud, Sigmund (1975[1923]): Das Ich und das Es. In: *Sigmund Freud Studienausgabe Band III*, Frankfurt a. M.: Fischer, S. 273 – 330.
- Freud, Sigmund (2009[1924]): Der Untergang des Ödipuskomplexes. In: *Sigmund Freud Studienausgabe Band V*, Frankfurt a.M.: Fischer, S.243-251.
- Freud, Sigmund (2009[1925]): Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds. In: *Sigmund Freud Studienausgabe Band V*, Frankfurt a.M.: Fischer, S.253-266.
- Freud, Sigmund (2000[1929]): Das Unbehagen in der Kultur. In: *Sigmund Freud Studienausgabe Band IX*, Frankfurt a. M.: Fischer, S.193-270.
- Freud, Sigmund (1961[1933]): 31. Vorlesung: Die Zerlegung der innere Persönlichkeit. In: Ders.: *Gesammelte Werke Band 15*, Frankfurt a. M.: Fischer, S.62-86.
- Freud, Sigmund (2016[1940]): *Abriss der Psychoanalyse*. Köln: Anaconda.

- Fromm, Erich (1932): Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie. In: *Zeitschrift für Sozialforschung*, I, S.28-54.
- Gruppe Krisis (1999): *Manifest gegen die Arbeit*. Erlangen: Eigenverlag.
- Hilbers, Jürgen (2020): *Kritische Psychologie als materiale Subjektwissenschaft*. Im Internet unter: <https://kritischepsychologie-heute.de/2020/06/07/kritische-psychologie-als-materiale-subjektwissenschaft/> , Recherche am 20.8.2020
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (2016[1944]): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Holzcamp, Klaus (1972): Verborgene anthropologische Voraussetzungen der allgemeinen Psychologie. In: Ders.: *Kritische Psychologie. Vorbereitende Arbeiten*, Frankfurt a.M.: Fischer, S.35-73.
- Holzcamp, Klaus (1984[1983]): Die Bedeutung der Freudschen Psychoanalyse für die marxistisch fundierte Psychologie. In: *Forum Kritische Psychologie* 13, S.15-40.
- Holzcamp, Klaus (1985[1983]): *Grundlegung der Psychologie*. Frankfurt/M.: Campus.
- Holzcamp, Klaus (1987): Grundkonzepte der Kritischen Psychologie. In: AG Gewerkschaftliche Schulung Lehrerfortbildung (Hg.): *Wi(e)der die Anpassung. Texte der Kritischen Psychologie zu Schule und Erziehung*, Soltau: Schulze, S.13-19.
- Holzcamp-Osterkamp, Ute (1982[1976]): *Grundlagen der psychologischen Motivationsforschung 2. Die Besonderheit menschlicher Bedürfnisse – Problematik und Erkenntnisgehalt der Psychoanalyse*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Kalkstein, Fiona (2016): Mit der Phylogenese gegen Biologismus argumentieren. Eine feministische Weiterentwicklung Kritischer Psychologie. In: *Forum Kritische Psychologie Spezial* 2016, S.122-134.
- Kapferer, Norbert (1984): Die halbierte Psychologie und ihr Grund. Anmerkungen zu K. Holzcamp's "Grundlegung der Psychologie". In: *Psychologie&Gesellschaftskritik*, 8. Jg., Heft 29/30, S. 156-166
- Küpper, Christian (2016a): Unter der Fuchtel des Unbewussten? Kritische Psychologie, psychisches Leiden und das Unbewusste. In: *Forum Kritische Psychologie Spezial* 2016, S.48-60.
- Küpper, Christian (2016b): Natürliche Verbündete? Kommentar zu Tom David Uhlig. In: *Forum Kritische Psychologie Spezial* 2016, S.76-78.
- Lebow, M.A./Schroeder, M./Tsoory, M./et al (2019): Glucocorticoid-induced leucine zipper "quantifies" stressors and increases male susceptibility to PTSD. In: *Translational Psychiatry* 9, 178. Im Internet unter: <https://doi.org/10.1038/s41398-019-0509-3> , Recherche am 30.8.2020.
- Lorenzer, Alfred (2000[1973]): *Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lorenzer, Alfred (1977): Das Individuum in der abstrakten Psychologie bei Klaus Holzcamp. Anmerkungen zum Marburger Kongress. In: *Psychologie und Gesellschaft*, 1. Jg., Heft 3/4, S.31-40.

- Marcuse, Herbert (1965[1955]): *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Marcuse, Herbert (1969): *Versuch über die Befreiung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Marx, Karl (1981[1844]): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: *MEW1*, Berlin: Dietz, S.378-391.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1977[1848]): Manifest der Kommunistischen Partei. In: *MEW4*, Berlin: Dietz, S.459-493.
- Marx, Karl (1983[1857-1858]): Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie. In: *MEW42*, Berlin: Dietz, S.47-768.
- Marx, Karl (1977[1875]): Kritik des Gothaer Programms. In: *MEW19*, Berlin: Dietz, S.13-32.
- Marx, Karl (2013[1890]): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. In: *MEW23*, Berlin: Dietz.
- Markard, Morus (2009): *Einführung in die Kritische Psychologie*. Hamburg: Argument.
- Meretz, Stefan (2012): *Die „Grundlegung der Psychologie“ lesen. Einführung in das Standardwerk von Klaus Holzkamp*. Norderstedt: Books on Demand.
- Niemeyer, Christian (1979): Lothar W. - Klaus Holzkamps berühmtester Fall. Kritisch-psychologische Therapie auf psychoanalytischer Grundlage. In: *Psyche*, 33. Jahrgang, Heft 4, S.306-342.
- Niemeyer, Christian (1981): *Kritische Psychologie und Psychoanalyse: Therapie, Theorie, Politik*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Pries, Ludger (2014): *Soziologie. Schlüsselbegriffe Herangehensweisen Perspektiven*. Weinheim und Basel: Beltz Juventa.
- Reicheneder, Johannes (1979): Holzkamp-Osterkamp, Ute: Motivationsforschung 2. In: *Psyche*, 33. Jg., Heft 4, S.378-383.
- Sieben, Anna/Kalkstein, Fiona (2015): Kritische Psychologie und queer-feministische Perspektiven. Möglichkeiten und Grenzen einer Wiederaneignung der Arbeiten von Klaus Holzkamp und Ute Holzkamp-Osterkamp. In: *Journal für Psychologie*, 23. Jg., Ausgabe 2. Im Internet unter: <https://www.journal-fuer-psychologie.de/index.php/jfp/article/view/384/418> , Recherche am 20.8.2020.
- Simmel, Georg (1992[1908]): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Smith, Adam (1878[1776]): *Untersuchung über das Wesen und die Ursachen des Volkswohlstandes*. Berlin: Expedition des Merkur.
- Sutterlütti, Simon/Meretz, Stefan (2018): *Kapitalismus aufheben. Eine Einladung, über Utopie und Transformation neu nachzudenken*. Hamburg: VSA.
- Trenkle, Norbert (2019): *Ungesellschaftliche Gesellschaftlichkeit. Der Widerspruch zwischen Individuum und Gesellschaft als Kernpunkt gesellschaftskritischer Theorie*. Im Internet unter: www.krisis.org/2019/ungesellschaftliche-gesellschaftlichkeit/ , Recherche am 20.8.2020.