

Muriel James, Louis M. Savary: Befreites Leben. Transaktionsanalyse und religiöse Erfahrungen. (Z anglického originálu *The Power at the Bottom of the Well* přeložila Anna Sannwaldová.) Chr. Kaiser Verlag, München 1977, 216 s.

K napsání této knihy spojili své zkušenosti s náboženskou výchovou mládeže i dospělých dva američtí teologové: farářka presbyteriánské církve M. Jamesová a jezuita L. M. Savary (Oba se autorsky podíleli už na dvou bestsellerech: Jamesová spolu s D. Jongewardovou vydala práci *Born to win*, Savary byl jedním z autorů populárních *Passages*.) Vznikla tak publikace, která má především mladým věřícím pomoci orientovat se v náboženském životě, porozumět vlastním náboženským zkušenostem. Ve srovnání s podobnými příručkami je tato knížka zajímavá už tím, že autoři v ní navázali na „teorii přenosů“, kterou (v práci *Transactional Analysis in Psychotherapy*, 1961) navrhl lékař a psychiatr Eric Berne. (Čeští čtenáři Berna znají především z překladu jeho knížky *Games People Play, Jak si lidé hrají*, 1970.)

Z Bernovy analýzy přenosu Jamesová a Savary přebírají především rozlišení tří základních „stavů ego“: dětského (archeopsychického), rodičovského (extero-psychického) a dospělého (neopsychického). Principy, na nichž je toto Bernovo třídění „pevně sklobených modelů chování“, resp. „systému pocitů“ založeno, pak doplňují jednak vlastní koncepcí „vnitřního jádra“ každého já (jakéhosi hlubinného základu uvažovaných stavů ego) a jím prostupující „vnitřní síly“ – prameni vši osobnostní energie (věřící ji prý mohou nazývat také „bohem“, „Kristem v nás“, „Duchem svatým“, „kosmickou energií“ atp.), jednak rozlišením čtyř typů životního postoje, a to podle toho, jak daný jedinec hodnotí sám sebe a ostatní (např. jednu skupinu tvoří ti, kdož sami sebe i druhé lidi považují za „OK“).

Tyto principy autoři aplikují na oblast náboženských zkušeností a ukazují, jak s jejich pomocí lze vyložit existenci různých typů (skupin) věřících, odlišujících se navzájem svým pojetím teoretických i praktických otázek náboženské víry. Např. v osmé kapitole píše o tom, jak si jednotlivé typy věřících představují boha (jaké atributy mu připisují), jaká je jejich „teologie“, modlitba, přístup k bohoslužbám, modernizačním tendencím v církvi atp.

Výsledky, jichž se Jamesová a Savary dopracovávají, jsou jistě poznamenány jejich vlastním náboženským názorem, možnostmi a mezemi přijímaných schémat: Věřící jsou tu většinou uvažováni jen jako členové náboženské společnosti, abstrahuje se od bohatosti jejich vztahů k ostatnímu světu, v ústředních kapitolách knihy se jen výjimečně setkáváme s otázkou proměn postoje věřících atp. Nicméně je třeba říci, že autoři „své lidi“ dobře znají a že už proto může jejich práce zajímat i marxisticky orientované badatele; např. problém kategorizace věřících má své místo při zkoumání religiozity, jejího rozšíření, povahy a intenzity. Dodejme ještě, že všechny kapitoly doprovázejí pokyny a náměty pro vzdělávací činnost v náboženských kroužcích a že tak každému čtenáři dovolují nahlédnout i do vnitřního života těchto skupin.

Jiří Gabriel

Michael Schneider, Neurose und Klassenkampf. Materialistische Kritik und Versuch einer emanzipativen Neubegründung der Psychoanalyse, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1973, 358 Seiten.

Der 1943 geborene Autor gehört zu denjenigen, die nach dem Zusammenbruch der westdeutschen „linken“ Studentenrevolte des Endes der Sechzigerjahre versuchen, die theoretischen Pfeiler dieser kurzatmigen „Revolution“ von links her zu überwinden. Im vorliegenden Buch ist der Freudomarxismus – Herbert Marcuse als der theoretische Inspirator der „Linken“ zu einem gewissen Grad mit einbezogen – das eine Ziel der Kritik, die linken Antifreudianer, bezeichnet als Erben des „Stalinismus“ – das andere.

Abgesehen von der Einleitung und den Perspektiven, zerfällt das Buch in drei Teile. Die entsprechenden Titel lauten: 1. Teil) *Mit Freud – gegen den Vulgärmarxismus*, (2. Teil) *Mit Marx – gegen die bürgerliche Ideologie der Psychoanalyse* und schließlich (3. Teil) *Kapitalverwertung und psychische Verelendung oder Die Gesellschaft als Krankheit*.

Der erste Teil behandelt die Geschichte des ideologischen Kampfes zwischen Marxismus-Leninismus und Freudomarxismus in den Dreißigerjahren. Schon hier kann Schneiders allgemeine Tendenz festgestellt werden: er ist unfähig konsequent den grundsätzlichen Unterschied zu sehen zwischen der *allgemein zutreffenden* weltanschaulichen Kritik des Freudismus durch die Marxisten, wenn diese auch *im einzelnen* dogmatisch und dem empirisch-wissenschaftlichen Inhalt der Psychoanalyse ungerecht sein mochte — und der *allgemein bürgerlich reaktionären* „Kritik“ der Freudianer und ihrer revisionistischen Apologeten im marxistischen Lager am Marxismus-Leninismus, zugegeben, daß diese als Fachpsychologen und -psychiater in empirischen Einzelheiten mehr oder weniger recht haben konnten. Auch der Grund dieser Unfähigkeit zeichnet sich ab: auf der einen Seite übernimmt Schneider ungenügend kritisch Begriffe der Freudschen „Metapsychologie“ (*Sexualität, Libido, das Unbewußte, Ödipus-Komplex* usw.), auf der anderen spielt er wirkliche und vermeintliche Mängel der Marxisten in „Vulgärmarxismus“ und „Stalinismus“ hoch.

Im 2. Teil, in dem die bürgerliche Ideologie der Psychoanalyse kritisiert wird, konstatiert Schneider richtig, daß die Freudsche Theorie „die intrapsychische Repräsentanz der äußeren Realität mit dieser selbst verwechsle“ (S. 85) und die Entschlüsselung der intrapsychischen Realität (...) mit der fortschreitenden Entwirklichung der außerpsychischen Realität bezahlt“ habe. „Freuds Geschichtsbild“ beruhe „letzten Endes auf einer gigantischen ‚Projektion‘ der Gegenwart auf die Vergangenheit“. Freuds Kulturverständnis und Aggressionstheorie leitet Schneider aus den Bedingungen des Kapitalismus ab. Besonders die Aggressionstheorie sei „ein hervorragendes Mittel, „um reale Klassenkonflikte durch scheinbar unauflösbare anthropologische Triebkonflikte zu verschleiern“ (S. 90). Die Psychoanalytiker seien „moderne Pfaffen der Bourgeoisie“. Schließlich führe die psychoanalytische „Verwechslung der kapitalistisch ‚vergifteten‘ Triebstruktur mit der ‚Triebmitgift‘ des Menschen“ notwendigerweise zum Sozialdarwinismus (S. 92).

Abgesehen von Einzelheiten, kann gegen diese Aufdeckungen der sozialen Wurzeln und ideologischen Funktionen des Freudismus von der Seite des Marxismus kaum etwas eingewendet werden. Dem Autor ist auch absolut zuzustimmen, wenn er konstatiert, daß sich Freud über den *klassenspezifischen Charakter des kleinbürgerlichen Materials*, das die empirische Grundlage seines theoretischen Lehrgebäudes bildete, hinweggesetzt und das klassenspezifische Symptombild der ‚hystersierten‘ Wiener Ober- und Mittelschicht der Zeit des Verfalles der österreichisch-ungarischen Monarchie zu einer allgemeinen Theorie der Neurose extrapoliert und „damit eine unausgesprochene Klassenpsychologie“ geschaffen habe (S. 93–95). Damit meint der Autor allerdings nicht die strukturelle Dynamik des Unbewußten, der Träume, Fehlleistungen und Neurosen, deren allgemein menschlichen Charakter er anerkennt.

Im Zusammenhang mit der Kritik an Freuds Ethnozentrismus würdigt Schneider die Arbeiten der amerikanischen „*kulturrelativistischen Schule*“ (Bendikt, Mead, Fromm, Kardiner, Horney u. a.), betont aber dabei, daß sie „einem sozialen Konformismus“ den Weg bereitet habe, „der auf die ‚Anpassung‘ des Menschen an ‚seine‘ Kultur hinausliefe“ (S. 104). Darin mit Marcuse übereinstimmend, macht er diesem jedoch zu Recht den Vorwurf, dieses ideologische Element fälschlich daraus abzuleiten, daß diese Richtung die Psychoanalyse kulturalistisch relativisiert. Marcuses Rettungsversuch der Freudschen Theorie sei auf halbem Wege stecken geblieben, da er es unterlassen habe, „sie aus den Bedingungen des kapitalistischen Produktions- und Akkumulationsprozesses“ zu entwickeln (S. 105). Das will nun Schneider selbst tun.

Nun ist aber Schneider, ebenso wie Marcuse, im Netzwerk der Freudschen Begriffe befangen, so daß seine Kritik hier kaum überzeugend ist. An dieser Befangenheit ändert auch wesentlich sein Versuch einer ökonomischen Fundierung des Freudismus nichts. Dazu kommt, daß Schneider, nach dem Vorbild Marcuses, die „subversive“ Dimension der Psychoanalyse in der mutmaßlichen Subversivität des *Es*, des *Unbewußten* sieht, also in einer biopsychischen Konstante, die gegen das Gesellschaftliche ausgespielt wird. Da diese „Natur“ des Menschen nur mit gesellschaftlichen Strukturen in Einklang zu bringen ist, die es gemäß dem Freudomarxismus (Schneider inbegriffen) nirgends gibt und die auch von ihren geistigen Urhebern in eine Zukunft verschoben werden, die umso nebelhafter ist, je „radikaler“ sie sich von den real zugänglichen Mitteln und Zielen einer revolutionären, sozialistischen

Umbildung der Gesellschaft unterscheiden, muß sich auch der „subversive Charakter“ dieser „Natur“ auf den individualistischen anarchistischen oder humanistisch aufklärerischen Protest beschränken.

Das Kapitel über das *Verhältnis von psychoanalytischer Therapie und bürgerlicher Ideologie* zeigt die ökonomische Abhängigkeit dieser Ideologie von der kleinbürgerlichen Herkunft der Freudschen Schule und der psychoanalytischen Gesellschaften und enthüllt das mittelständische Normen- und Wertesystem, das sich hinter der ‚Neutralität‘ des Analytikers verbirgt. Schneiders wichtigster Vorbehalt gegen die *Frankfurter Schule* ist, daß ihre Konzeption nur gegen „den kruden psychoanalytischen Psychologismus (...) und Naturalismus“ gefeit sein, andererseits jedoch „auf einen neuen, ‚modernen‘ Sozialpsychologismus“ hinauslaufe (S. 146).

Im 3. Teil seiner Arbeit, der den eigentlichen Versuch „einer emanzipativen Neubegründung der Psychoanalyse“ darstellt, verfährt Schneider im Grunde genommen ebenso, wie die von ihm kritisierten „Frankfurter“ und Freudomarxisten: auf der einen Seiten steht die kapitalistische Gesellschaft, auf der anderen das von ihr unterdrückte Individuum. Schneiders Beitrag zu dieser alten Problemstellung besteht nun darin, daß er das Wesen der Entfremdung von Gesellschaft und Individuum auf der politökonomischen Seite in der durch die Warenproduktion bedingten Umwandlung von Gebrauchswert in Tauschwert sieht und auf der Seite des Individuums den von Freud beschriebenen (und von Schneider reinterpretierten) Verdrängungsprozeß als „psychologisches Komplement des ökonomischen Vorganges“ betrachtet. „In dem Maße, wie (...) die Natural-Wirtschaft durch die Geld-Wirtschaft und die naturalwirtschaftliche Arbeit durch die warenproduzierende, die Lohnarbeit, abgelöst“ werde, löse „sich auch die gesellschaftliche Bedürfnis- und Triebstruktur von ihren unmittelbaren, konkret sinnlichen Befriedigungsobjekten ab“ (...) Das Bedürfnis nach dem ‚abstrakten Reichtum‘ die ‚Bereicherungssucht, so als Trieb aller‘, finde „Befriedigung nur, wenn sie von allen konkreten, besonderen Gebrauchswerten abstrahiert“. Sie sei so „*der ewig unbefriedigte, maßlose, kranke, süchtige Trieb schlechthin*“ (S. 173–174).

Schneider erklärt auf diese Art die Entstehung der Bereicherungssucht wohl richtiger als der mit „anal-retentivem“ Charakter operierende orthodoxe Freudismus. Doch impliziert seine Ansicht andererseits einen Sinnlichkeitskult, der (ähnlich wie bei Marcuse) auf dem Gebiete der Ethik zu einem individualistischen Hedonismus, auf dem der Politik zum Anarchismus und in der Erkenntnistheorie schließlich zu einer positivistischen Abstraktionsfeindlichkeit führen muß.

Der grundlegende Unterschied zwischen Kapitalismus und Sozialismus wird demnach von Schneider verwischt, denn schließlich muß der real mögliche Sozialismus die mit der „Entsinnlichung“ verbundene Warenproduktion vorerst übernehmen und kann „bloß“ die Ausbeutung abschaffen. Da *alle* Klassen der bürgerlichen Gesellschaft unter dieser Warenproduktion leben, verschwinden für den Autor auch die wesentlichen Unterschiede zwischen deren Mentalitäten: die Bourgeoisie wird neurotisch, das Proletariat „regrediert“ in Dämmerzustände und Psychosen (S. 225 ff) und kann also kein Revolutionsträger sein.

Da Schneider die „Entsinnlichung“ allgemein einer „Entwirklichung“ gleichstellt, vernebelt er auch die Differenzen zwischen der von ihm nach Weber zitierten „innerweltlichen Askese“ des Protestantismus und der Ideologie und Moral jedes entsagungsreichen Kampfes um den menschlichen Fortschritt; ja darüber hinaus: auch den Unterschied zwischen wissenschaftlichen und antiwissenschaftlichen Abstraktionsprozessen (beide beruhen auf „Entsinnlichung“).

Durch seinen Sinnlichkeitskult marxisiert Schneider nicht die Psychoanalyse, was wohl seine Absicht war, sondern er hedonisiert bloß (nach Marcuses Vorbild) die Theorie des Freudismus, wobei er sich zum Teil der Gesellschaftskritik und der Terminologie Marxens bedient. Von den anderen Freudomarxisten unterscheidet er sich nur darin, daß er sich mehr als diese auf das in Marx' ökonomischen Schriften enthaltene Gedankengut stützt.

Ivana Holzbachová