

K U L T U R -  
A N A L Y S E  
P S Y C H O -  
A N A L Y S E  
S O Z I A L -  
F O R S C H U N G

Positionen, Verbindungen und Perspektiven

Elisabeth Timm • Elisabeth Katschnig-Fasch (Hg.)

Elisabeth Timm, Elisabeth Katschnig-Fasch (Hg.)

# Kulturanalyse – Psychoanalyse – Sozialforschung

Positionen, Verbindungen und Perspektiven

Beiträge der Tagung des Instituts für Europäische Ethnologie  
der Universität Wien, des Instituts für Volkskunde und  
Kulturanthropologie der Universität Graz und des Vereins für  
Volkskunde/Österreichisches Museum für Volkskunde  
in Wien vom 23. bis 25. November 2006

Wien 2007

  
Österreichisches MUSEUM  
für VOLKSKUNDE

Österreichisches Museum für Volkskunde  
Gartenpalais Schönborn  
Laudongasse 15–19  
1080 Wien

Direktion: Hofrat Dr. Margot Schindler

Elisabeth Timm, Elisabeth Katschnig-Fasch (Hg.)  
Kulturanalyse – Psychoanalyse – Sozialforschung  
Positionen, Verbindungen und Perspektiven

Beiträge der Tagung des Instituts für Europäische Ethnologie der  
Universität Wien, des Instituts für Volkskunde und Kulturanthropologie der  
Universität Graz und des Vereins für Volkskunde/Österreichisches Museum  
für Volkskunde in Wien vom 23. bis 25. November 2006

Umschlag: Atelier A und H Haller, Wien  
Satz: Lasersatz Weismayer, Wien  
Druck: Novographik, Wien

Für Unterstützung ist zu danken

bm:uk



ISBN 978-3-900358-25-9

Wien 2007

Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, Band 21  
zugleich Sonderdruck aus: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde,  
Band LXI/110, Wien 2007, 101–330

**Elisabeth Timm, Elisabeth Katschnig-Fasch (Hg.)  
Kulturanalyse – Psychoanalyse – Sozialforschung  
Positionen, Verbindungen und Perspektiven  
Beiträge der Tagung im Österreichischen Museum für  
Volkskunde in Wien, 23. bis 25. November 2006**

**Inhaltsverzeichnis**

Margot Schindler Begrüßung . . . . .	101
Elisabeth Katschnig-Fasch Begrüßung . . . . .	107
Elisabeth Timm Zur Einführung: Kulturanalyse, Psychoanalyse, Sozialforschung – Einblicke für und in die volkskundliche Kulturwissenschaft . . . . .	113

**Kulturwissenschaftliche Begegnungen mit der Psychoanalyse**

Mario Erdheim Man weiß nicht, was man alles sagt, und auch deshalb ist die Psychoanalyse von kulturwissenschaftlicher Bedeutung . . . . .	125
Ina-Maria Greverus Unglück und Glück – ein eng umschlungenes, unglückliches Paar: immer noch? Gedacht im Freud-Jahr 2006 . . . . .	131
Martin Scharfe Kultur als Oberfläche. Zur methodischen Not und Notwendigkeit, in die Tiefe zu gelangen . . . . .	149

**Wege zwischen Kulturanalyse, Psychoanalyse und Sozialforschung**

Eli Zaretsky Freud im 21. Jahrhundert . . . . .	157
Regina Becker-Schmidt Sozialkritische und subjekttheoretische Überlegungen zum System der Zweigeschlechtlichkeit und seiner gesellschaftlichen Organisation . . . . .	175
Angela Moré Gefühlserbschaften und „kulturelles Gedächtnis“ . . . . .	209
Milan Stanek Das Konzept der Gruppensupervision und seine Brauchbarkeit in der sozialwissenschaftlichen Forschungsarbeit . . . . .	221

## Psychoanalytische Methodik und Erkenntnis in der (Europäischen) Ethnologie

Katharina Eisch-Angus

Psychoanalyse und Semiotik im Sicherheits-Netz: Eine ethnografische  
Verwirrung und methodische Verknüpfung . . . . . 231

Gerhard Kubik

„Floating“ – eine ethnopschoanalytische Feldforschungstechnik . . . . . 249

Bernd Rieken

Dämonen und Schreckgestalten der Kindheit. Zur Edition von Richard  
Beitls ungedruckter Habilitationsschrift „Untersuchungen zur Mythologie  
des Kindes“ von 1933 . . . . . 269

Mario Erdheim

In Geschichten verstrickt, Psychoanalyse als Forschungsparadigma . . . . . 291

## Subjekt, Kultur und Politik

Helmut Dahmer

Subjekt, Kultur und Politik. Schicksale der Psychoanalyse . . . . . 309

Klaus Theweleit

Psychoanalyse ist keine philologische Interpretationsmethode sondern  
Kunstarbeit . . . . . 315

## Begrüßung

Margot Schindler

Sehr geehrte Damen und Herren, liebe Kolleginnen und Kollegen,\*

Die Auswirkungen der Freud'schen Thesen auf die Grundfragen unserer Kultur und die bis heute wirkenden Einflüsse seiner Werke auf das Verständnis gesellschaftlicher, religiöser und kultureller Phänomene sind ungebrochen. Ungebrochen ist auch das Interesse an der „Psychoanalyse als Forschungsparadigma“, wie einer der in diesem Band versammelten Tagungsbeiträge betitelt ist.

Es ist bekannt, dass Sigmund Freud im 9. Wiener Gemeindebezirk im berühmten Haus **Berggasse** Nr. 19 gewohnt hat. Im 7. Bezirk, am Haus **Burggasse** 19, hängt in einem Fenster ein Zettel mit einer freundlichen Freud-Karikatur, und folgendem Text:

Sorry!  
This is not my former home!\*  
Your guide is wrong!  
You have to go to  
**Berggasse 19**

\* May be, some patients live here ...



Freud wird manchmal dort gesucht, wo er nicht ist. Er wird aber auch oft dort nicht gesucht und bemerkt, wo er ist. Keine Theorie ist mit

---

\* Grußworte zur Eröffnung der Tagung „Kulturanalyse – Psychoanalyse – Sozialforschung. Positionen, Verbindungen und Perspektiven“ vom 23. bis 25. November 2006 im Österreichischen Museum für Volkskunde.

ihrem Wortschatz so tief in die Alltagssprache eingedrungen wie die Psychoanalyse. Keine Philosophie hat so sehr das Bewusstsein der Menschen in Bezug auf sich selbst und in Bezug auf die Gesellschaft verändert. Und kaum ein Wissenschaftler ist so oft in seiner eigenen Person zu einer Kultfigur geworden in Repräsentationen von Kunst und Medien und selbst in der Popularkultur.<sup>1</sup> Zentral für unser Fach Volkskunde/Europäische Ethnologie/Kulturanthropologie ist die Stellung Sigmund Freuds als „Teil des Experimentierfelds der Moderne im Wien der Jahrhundertwende“.<sup>2</sup>

Hier, im Wien der Jahrhundertwende, bewegte sich Freud in einem Netzwerk von verschiedensten intellektuellen Strömungen, zu denen damals auch das junge, aufstrebende Fach Volkskunde gehörte. Freud bezog sich in seinen Argumentationen immer wieder auf „die Wege, die einst in alten Kulturperioden die ganze Menschheit begangen hat, und von deren Existenz unter leichter Verschüttung heute noch Sprachgebrauch, Aberglaube und Sitte Zeugnis ablegen“.<sup>3</sup>

Umgekehrt gab es Philologen, Historiker und auch Mediziner – die sich von ihren ursprünglichen Fächern ab- und dieser neuen Disziplin Volkskunde zugewandt hatten – die sich im engeren Umfeld Freuds bewegten oder zumindest seine Thesen und Werke rezipierten. Hier gab es Austausch und Berührungspunkte und in diese Zeit und dieses Milieu datiert auch die Gründung und der anfängliche rasche Aufstieg des Österreichischen Museums für Volkskunde, das nicht ganz zufällig als Tagungsort dieser Veranstaltung fungiert.

Das Museum wurde in jenem Jahr 1895 gegründet, in dem Sigmund Freud zusammen mit seinem Kollegen Josef Breuer das erste bedeutende Werk, die „Studien über die Hysterie“ publizierte, in dem seine Tochter Anna als sechstes und letztes Kind in der Geschwisterreihe geboren wurde, und ein Jahr bevor zum ersten Mal der Terminus Psychoanalyse im wissenschaftlichen Diskurs auftauchte.

Das Museum und der dieses bis heute rechtlich tragende Verein für Volkskunde entstammen geistesgeschichtlich der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, in deren „Mitteilungen“ etwa der Folklorist Friedrich Salomo Krauss publizierte, der so engagierte wie geschei-

---

1 Vgl. Reinhard Urbach in: Programmflyer „Das sind wir! Sind wir das? Lange Nacht mit Sigmund Freud“, MAK Wien, Programm Stand 1. Juni 2006.

2 Kunststaatssekretär Franz Morak in: Programmflyer (wie Anm. 1).

3 Freud, Sigmund: Die Traumdeutung (1900). GW II, Frankfurt am Main 1999, S. 352.

terte Verfechter einer ethnologischen Sexualforschung.<sup>4</sup> Krauss war des öfteren Gast bei den Mittwoch-Abenden der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung, man schätzte sich wechselseitig und propagierte die gegenseitige Ergänzung von Psychoanalyse und Folkloristik.

Krauss fasste zwar nie wirklich Fuß im Wiener „Verein für Volkskunde“ – einer seiner heftigsten Gegenspieler, der Slawistik-Philologe Vatroslav Jagić saß hier im Ausschuß – aber immerhin wurden seine Werke eine zeitlang durchaus positiv im Publikationsorgan des Vereins, der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, rezensiert. Krauss teilte – zeitlebens unfreiwillig auf die Rolle eines Privatgelehrten und Publizisten reduziert – das Schicksal vieler jüdischer Intellektueller, denen eine Universitätskarriere verwehrt blieb. Im engeren Umfeld des Museums gab es einen zweiten derartigen Fall, doch hier ermöglichten andere wirtschaftliche Verhältnisse die mehr oder weniger freiwillige und privilegierte Position eines Privatgelehrten. Ich spreche von Rudolf Trebitsch, Sohn eines überaus wohlhabenden Wiener Seidenfabrikanten, promovierter Mediziner, der seinen studierten Beruf jedoch nie ausübte, sondern sich stattdessen ebenfalls der damals aufstrebenden Ethnologie und der Sprachwissenschaft zuwandte. Ihm verdankt das Museum bedeutende Sammlungen aus Irland, der Bretagne und dem Baskenland, doch ich erwähne ihn hier deshalb, weil auch er zu jenen gehörte, die die Verbindungslinien von Psychologie und diesfalls der Volksmedizin und des Aberglaubens thematisierte. In einem großen Aufsatz in den schon genannten Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft (1913), bezieht er sich wiederholt „auf die Schule Freuds, mit ihrer psychoanalytischen Methode, [die einen] Zusammenhang zwischen Traum und Mythos festzustellen sucht“.<sup>5</sup>

Leopold Schmidt, Direktor dieses Hauses von 1946 bis 1977, gebührt das Verdienst, auf die Bedeutung dieser beiden Wissenschaft-

---

4 Zu F. S. Krauss siehe u.a. Warneken, Bernd Jürgen: Negative Assimilation. Der Volkskundler und Ethnologe Friedrich Salomo Krauss. In: Raphael, Freddy (Hg.): „... das Flüstern eines leisen Wehens ...“ Beiträge zu Kultur und Lebenswelt europäischer Juden. Konstanz 2001, S. 149–171.

5 Rudolf Trebitsch: Versuch einer Psychologie der Volksmedizin und des Aberglaubens. Eine ethnologische Studie. In: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft 43 (1913), S. 169–209. Für diesen Hinweis danke ich Herbert Nikitsch herzlich.

ler schon ganz früh, nämlich in den 1950er Jahren, aufmerksam gemacht zu haben. Und sein Nachfolger Klaus Beitzl ermöglichte die erste größere Gesamtbibliographie über Friedrich Salomo Krauss von Raymond Burt.<sup>6</sup>

Erlauben Sie mir abschließend noch einen kurzen Rekurs auf die Programmatik der gegenwärtigen Arbeit dieses Museums, um das Tagungsthema auch in diesem Sinne zu verorten und zu aktualisieren. Man braucht nicht das Sigmund Freud Museum zu sein oder eine Ausstellung über Sigmund Freud zu veranstalten – wie dies anlässlich des 150. Geburtstages heuer u.a. in Berlin geschehen ist<sup>7</sup> –, um auf Schritt und Tritt der Ideenwelt des Sigmund Freud und seiner wissenschaftlichen Hinterlassenschaft auf der Spur zu sein. Nahezu jede kulturhistorische Ausstellung birgt etwas vom Erbe und der Weiterentwicklung des Wissens um die psychischen Komponenten der geistigen und materiellen Kultur und ihrer Träger. Sei es ganz offensichtlich wie bei der Ausstellung zur Kulturgeschichte der Geburt (2002),<sup>8</sup> oder bei der Ausstellung „Körpergedächtnis“ (2003)<sup>9</sup> in der sichtbar wurde, wie sich psychosoziale Prozesse in die menschlichen Körper einzuschreiben vermögen. Oder sei es die Ausstellung unter dem Titel „Orangenkrieg“ vom Herbst 2006,<sup>10</sup> wo sich ein breites Spektrum psychischer Ausdrucksformen, wie Aggression, Freude, Aufregung, Angst, Schmerz, bis hin zu teilnahmsloser Beobachtung in großformatigen Fotoarbeiten ausmachen ließ.

Mit einem Seitenblick auf das Logo des Österreichischen Museums für Volkskunde – einer Repräsentation des Vogels Selbsterkennt-

6 Burt, Raymond L.: Friedrich Salomo Krauss (1859–1938). Selbstzeugnisse und Materialien zur Biobibliographie des Volkskundlers, Literaten und Sexualforschers mit einem Nachlassverzeichnis. (= Mitteilungen des Instituts für Gegenwartsvolkskunde, Sonderband 003, Sitzungsberichte der ÖAW 546) Wien 1990.

7 Kugelmann, Cilly, Nicola Lepp, Daniel Tyradellis (Hg.): Psychoanalyse. Sigmund Freud zum 150. Geburtstag. (= Begleitbuch zur Ausstellung im Jüdischen Museum Berlin, 7. April bis 27. August 2006) Berlin 2006.

8 Aller Anfang. (= Kataloge des Österreichischen Museums für Volkskunde Bd. 80) Wien 2002.

9 Körpergedächtnis. Unterwäsche einer sowjetischen Epoche. (= Kataloge des Österreichischen Museums für Volkskunde Bd. 82) Wien 2003.

10 Grinn, Rina: Der Orangenkrieg. Proben für den Volksaufstand. Ausstellung im Österreichischen Museum für Volkskunde in Wien, 10.11.–10.12.2006. Die russische Künstlerin Rina Grinn erarbeitete hier aus dem jährlich zum Karneval in Ivrea/Piemont stattfindenden „battaglia delle arance“ eine fotografische Installation, die mit dem Wiener Szenografen Thomas Geisler umgesetzt wurde.

nis – schlage ich vor, bei der Suche nach Erkenntnis, welche die Tagung leiten wird, auch nicht auf die Tugend der Selbsterkenntnis zu vergessen. Dieses Motto – die Rückwendung des Erkennens auf das eigene Ich und die kritische Reflexion des eigenen Tuns – das wir aller Arbeit im Museum für Volkskunde zugrunde zu legen versuchen, ist sicher nicht schlecht dazu geeignet, den Geist auch dieser Tagung zu befördern.

Den beiden Kolleginnen Elisabeth Katschnig-Fasch und Elisabeth Timm, die die Tagung konzipiert haben, danke ich ganz herzlich für die vorzügliche kollegiale Zusammenarbeit. Der Dank geht auch an das Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Kultur, an die Universitäten Wien und Graz und an das Wissenschaftsreferat der Kulturabteilung der Stadt Wien, die das Unternehmen finanziell gefördert haben.



## Begrüßung

*Elisabeth Katschnig-Fasch*

Das Jubiläumsjahr anlässlich des 150. Geburtstags von Sigmund Freud war uns Anstoß, die einmal enge geistige Beziehung zwischen den empirischen Kulturwissenschaften und der Psychoanalyse, wie sie Freud verstanden hat, zum Thema zu machen und maßgebliche Forscher und Forscherinnen – aus den Fachdisziplinen Psychoanalyse, Soziologie, Europäische Ethnologie/Volkskunde, Ethnologie, Kulturanthropologie, Kulturgeschichte und Philosophie und Literaturwissenschaft – nach Wien, in die Stadt der Psychoanalyse, einzuladen. Die außergewöhnliche Zusammensetzung mit Referentinnen und Referenten aus unterschiedlichen Bereichen entspricht unserem Anliegen, den einmal regen transdisziplinären Dialog wieder aufzunehmen und einen Raum für eine neue Zusammenarbeit zu schaffen, die ihren Widerhall dann auch in den universitären Disziplinen finden wird.

Es kommt nicht von ungefähr, dass wir uns – hundert Jahre nach den ersten Veröffentlichungen – der komplexen kulturtheoretischen Einsichten Freuds zur engen Beziehung zwischen Kultur und Psyche wieder bewusst werden und die Frage nach dem Reservoir und Deutungspotential psychoanalytischen Denkens für die empirische Kulturwissenschaft stellen. Unsere Gegenwart ist wie die Zeit Freuds von massiven gesellschaftlichen und kulturellen Umbrüchen gekennzeichnet. Auch wenn die Lebensbedingungen andere sind und Menschen anderen Werten folgen, so drängen uns viele offene Fragen nach dem, was im Individuum vorgeht und dem, was außerhalb geschieht. Wie und in welcher Weise kann dabei die Erfahrung der Psychoanalyse zur theoretischen Durchdringung gegenwärtiger gesellschaftlicher Phänomene beitragen und zu einem tieferen kulturellen Verstehen nutzbar gemacht werden?

Das Symposium soll einen Rahmen darstellen, um Fäden zusammenlaufen zu lassen oder zu spannen und um die theoretischen und

methodischen Potenziale der unterschiedlichen Zugänge fruchtbar werden zu lassen. Die Tagung ist dem Eigen-Sinn verschrieben, Inspirationen zu gewinnen, disziplinäre Grenzen und Demarkationslinien abzubauen und Übergreifendes zu denken – nach dem immer aktuellen Auftrag Freuds Anderes in Eigenes, Fremdes in Vertrautes zu übertragen. Dazu brauchte es auch einen realen, symbolisch passenden Ort, der allerdings nicht auf universitärem Boden zu finden ist, weil der die Fachbereiche und Disziplinen immer mehr trennte als verband. Das Österreichische Volkskundemuseum als Haus der kreativen kulturellen Äußerungen des Alltages, der Geschichte und Erinnerung stellt hingegen einen solchen Ort dar, der wunderbar geeignet ist, den reflexiven Auftrag unseres verbindenden kulturwissenschaftlichen Interesses zu tragen.

Von Anfang an empfahl Sigmund Freud die Psychoanalyse wegen ihres Interesses an den Zusammenhängen in der Kultur „nicht als nur Therapie, sondern als allgemeine und als spezielle kulturanthropologische Erkenntnisweise“.<sup>1</sup> Immer ging es ihm um das Verhältnis der Kultur zum Unbewussten, einmal als Reservoir der Möglichkeiten und der Kreativität, das andere Mal als Orkus, in dem alles verschwindet, was nicht zugelassen wird, wie dies in seinen Arbeiten „Zur Psychopathologie des Alltagslebens“ (1902) oder „Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten“ (1905) ausgeführt wird. Die unauflösliche Verbindung vom Seelenleben und Gesellschaftlichen hat er gemeint, als er Übertragungen und Sublimierungen thematisierte, die alle Bereiche der Kultur durchdringen – „a key to the deepest problems of civilization“ (Ernest Jones). Wenngleich sich die Psychoanalyse Freuds nicht direkt auf die politische oder die soziale Herrschaft in modernen Gesellschaften bezieht, sondern auf die inneren Voraussetzungen, so hat sie einen entscheidenden Beitrag zum modernen Verständnis von Kultur geleistet, einer Kultur, die sich in allem ausdrückt, in Sichtbarem wie im Unsichtbaren: Kultur als zeitspezifischer Prozess, in den der einzelne Mensch mit seinen Abhängigkeiten, Bedürfnissen, seinen Defiziten, Wünschen, Ängsten, Widerständen und alltäglichen Konflikten eingespannt ist. Freud

---

1 Freud, Sigmund: Massenpsychologie und Ich-Analyse (1921). In: Freud, Anna, Ilse Grubrich-Simitis (Hg.): Werkausgabe Bd. 2/2. Frankfurt am Main 1978, S. 427–482, hier: S. 427. Dazu auch Schüle, Johann August: Zum Schicksal der analytischen Sozialpsychologie. In: Werkblatt. Zeitschrift für Psychoanalyse und Gesellschaftskritik 1996, S. 95–107.

machte die tiefe Verflechtung zwischen Kultur und Macht sichtbar, eine Verflechtung, die im Unbewussten verankert ist.

Wenn der Kulturbegriff der empirischen Kultur- und Sozialwissenschaften auch an den Alltag gebunden ist, so kann ihre Verbindung zu Fragen nach der alltagskulturellen psychischen Befindlichkeit nicht gerade als stabil und selbstverständlich bezeichnet werden. Das mag verwundern wenn man an die frühen Verbindungen und Berührungspunkte denkt, wo der Austausch florierete und sogar zur Herausgabe von interdisziplinären Zeitschriften<sup>2</sup> führte. Der Volkskundler Friedrich Salomon Krauss, für dessen Zeitschrift „Anthropophytheia“ sich Freud eingesetzt hatte, bezeichnete Anfang des 20. Jahrhunderts die Psychoanalytiker noch als die zuverlässigsten Freunde der ethnologischen Sexualforschung. Und denken wir an die frühe Rezeption der psychoanalytischen Theorien in der Ethnologie durch Franz Boas, Bronislaw Malinowski, Erik H. Erikson, Ruth Benedict, Geza Róheim und an die Zusammenarbeit in der Culture and Personality-Forschung in den USA der 1930er oder an die Post-Freudianer der 1940er Jahre, die mit revidierten theoretischen Konzepten Antworten auf die tiefe Verschränkung zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft suchten. Auch an Margaret Mead und Gregory Bateson ist zu denken, vor allem aber an Georges Devereux,<sup>3</sup> der die Ethnologie, die Psychoanalyse und die Sozialforschung als komplementäre Sichtweisen einer umfassenden Kulturanalyse gesehen hat und dabei – und das war wohl ein neuer und entscheidender Schritt in der Weiterentwicklung der Verbindung zwischen empirischer Kulturwissenschaft und Psychoanalyse – auf die wesentliche Bedeutung der Einstellung des Forschers bei der Gewinnung von Daten und in der Interpretation hingewiesen hat.

Distanz zwischen dem Forschenden und den Gesprächspartnern kann durch die wissenschaftliche Methodik zwar gesichert und Nähe damit gleichzeitig erfolgreich abgewehrt werden, was aber den „Erkenntnisprozess als Lebensprozess“ zerstört, wie das später die Ethnopschoanalytiker Mario Erdheim und Maya Nadig in „Psychoanalyse und Sozialforschung“ weiter ausführen.<sup>4</sup> Diese Erkenntnis

---

2 Z.B. Imago, Zeitschrift für die Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften (hg. von Sigmund Freud [Bd. 1/1912 bis Jg. 23/1937]).

3 Devereux, Georges: Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften. München 1967.

4 Erdheim, Mario, Maya Nadig: Psychoanalyse und Sozialforschung. In: Erdheim,

gehörte, wie ich meine, zum unverzichtbaren Bestandteil jeder kulturwissenschaftlichen Feldforschung, weil sich Gehemmtheit und Angst, Widerstand und Abwehr in jeder Begegnung, vor allem in einem wie auch immer hierarchischen Prozess zwischen Forschenden und Beforschten einnistet und unbedacht zu blinden Flecken und falschen Schlüssen führt.

Die Ethnopsychoanalyse – man kann von einer Schule sprechen: Paul Parin, Goldy Parin-Matthèy, Fritz Morgenthaler in der ersten Generation, Mario Erdheim, Maya Nadig, Florence Weiss, Milan Stanek unter jenen der zweiten Generation – schöpft in der gleichzeitigen Zuständigkeit für das Außen und das Innen ihre Kompetenz zum tieferen Verständnis der Beziehung zwischen den Einzelnen und ihrer kulturellen und sozialen Umwelt. Gerade diese Gleichzeitigkeit von Nähe und Distanz im Feld ist der Kern ihrer reflexiven Forschungsperspektive und eine Brücke vom psychischen zum gesellschaftlichen Leben, wie dies Freuds Konzeption als doppelte Aufgabe gemeint hat und damit erstmals Herrschaft aus der Sicht der Beherrschten begreifen ließ. Ich denke dabei etwa an „Totem und Tabu“ (1913), worin Freud die Mechanismen aufdeckte, die Herrschaft erst ermöglichen, an „Massenpsychologie und Ich-Analyse“ (1921) oder „Die kulturelle Sexualmoral und moderne Nervosität“ (1908) und „Das Unbehagen in der Kultur“ (1930).

Obwohl die Verbindung zwischen Kultur- und Sozialforschung und der Psychoanalyse in bestimmten Bereichen auch ertragreich geworden ist – ich denke dabei an den Einfluss der psychoanalytischen Technik in der Ethnologie oder auch an neue Perspektiven auf ‚verborgene‘ Frauenkulturen und an Arbeiten zu Geschlechterbeziehungen –, in das methodologische Selbstverständnis der universitären Disziplinen Volkskunde/Europäische Ethnologie und Kulturanthropologie ist sie nicht eingegangen. Letztlich ist der Zusammenhang in der Aufmerksamkeit Einzelner geblieben.

Auf die Frage, woran denn das einmal viel versprechende Projekt Kulturanalyse-Psychoanalyse-Sozialforschung (abgesehen von der fruchtbaren Fortführung in der Ethnopsychoanalyse) gescheitert und bis heute im universitären Kontext über den Status des Randbereiches nicht mehr hinausgekommen ist, gibt es viele Erklärungen. Die Aus-

---

Mario (Hg.): Die Psychoanalyse und das Unbewusste in der Kultur. Frankfurt am Main 1988, S. 61–82.

grenzung und Vertreibung jüdischer Forscher durch die Nationalsozialisten ist eine erste Begründung. Zum anderen aber mag die psychoanalytische Erkenntnis, dass man eigene Unzulänglichkeiten, Ängste und Abwehr, in die Forschung einbeziehen soll, im Mainstream der universitären kulturwissenschaftlichen Fächer eine regelrechte Überforderung darstellen. Nahe liegend ist, worauf auch Freud verwies, dass wir den heimlichen Untergrund der Kultur immer zu verdrängen bereit sind. Tatsächlich richten sich die Zugänge und Perspektiven auf Kulturen und kulturelle Prozesse in den Kultur- und Sozialwissenschaften auf die objektivierbare Seite, auf das Sichtbare, auf Zeit- und Raumgebundenheit und auf soziale Gebundenheit des kulturellen Lebens, während die „Tiefenschicht“, die Wirkung des Unbewussten in der Kultur unbedacht bleibt. Geht man zudem vom Ideal des funktionierenden Ganzen und von konservativen Kulturwerten aus, gerät das Verborgene, das Kampffeld Kultur, das die Menschen produzieren und das sie ebenso zu Opfern macht, wohl per se aus den Augen. Selbst wenn die Geschlechterbeziehung oder der in Kulturen eingeschriebene Körper, Sexualität, Mutterschaft, Krankheit ins Visier genommen wurde, so ist der Blick auf die eingeschriebenen Machtverhältnisse seltsam blind geblieben, die antagonistische Beziehung zwischen psychischen Lagen und dem Gesellschaftlichen kaum ein Thema geworden. Das Inhumane in der Kultur, Kulturfeindlichkeit und ihre Verinnerlichung wurden eben zu oft verdrängt.

Auf der anderen Seite blieb aber auch der Psychoanalyse das Selbst immer entwicklungsmäßig vor die sozialen Beziehungen gesetzt. Und nach wie vor scheint sie gegenüber sozialen Problemstellungen apathisch. Aber auch dafür gibt es viele Gründe. Das Gesellschaftliche in der Psychoanalyse hätte eben keinen Platz gefunden, weil Zeiterscheinungen sich eben nicht auf die Couch legen würden; schließlich erlaubten es die langwierigen methodischen Erkenntniswege nicht, auf die sich schnell verändernden Bedingungen zu reagieren, so bloß zwei der von Paul Parin referierten Argumente.<sup>5</sup>

Ich möchte mein Plädoyer für einen neuen Dialog zwischen den Fachbereichen abschließend in einem ganz spezifischen Aspekt als Notwendigkeit herausstreichen: Der psychische Untergrund der Gesellschaft wird heute durch ein ganzes System außerfamiliärer Ein-

5 Dazu: Parin, Paul: Einleitung: Warum die Psychoanalytiker so ungern zu brennenden Zeitproblemen Stellung nehmen. In: ders.: Der Widerspruch im Subjekt. Ethnopsychanalytische Studien. Frankfurt am Main 1978, S. 7-19.

richtungen und Institutionen, durch Medien, globalisierte Ökonomien und Arbeitsstrukturen organisiert, der private Schonraum ist längst abgetreten. Wenn auch die brennenden Fragen heute zweifellos andere als zu Freuds Zeiten sind, ist die Kultur des neuen Kapitalismus ein Vorgang, wenn auch ein höchst paradoxer, der durch Zurichtungen und Verdrängung funktioniert. Vielen ist diese Kultur zum ganz alltäglichen Elend geworden. Die Auswirkungen auf die kulturelle Befindlichkeit fallen zweifellos in unsere Zuständigkeit. Es gilt, sie in die gemeinsame Aufmerksamkeit zu nehmen, zu fragen wie Menschen damit fertig werden, wie sie sich darin betten oder entbettet werden. Es mögen alte Fragen sein, die sich uns wieder neu stellen angesichts des Suicide-Bombings, des Drogenkonsums Jugendlicher oder der Magersucht usw.: Fragen nach der gewalttätigen gesellschaftlichen Destruktivität in der gegenwärtigen Gesellschaft.

Das jedenfalls: Freuds Diktum: „Wo Es war, soll Ich werden“<sup>6</sup> hält auch nach hundert Jahren im Sinne eines tieferen Verstehens von gegenwärtigen Kulturprozessen und des Behagens und Unbehagens daran. Es ist dies ein doppelter emanzipatorischer Auftrag, jener, der Erklärungen und Verstehen einfordert, und jener, der damit auch die Reflexion des wissenschaftlichen Tuns meint, weil Wissenschaft ebenso wenig wie kulturelles Leben außerhalb sozialer Beziehungen und Realität stattfindet.

---

6 Freud, Sigmund: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (31. Vorlesung: „Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit“) (1933). In: Freud/Simitis: Werkausgabe (wie Anm. 1), Bd. 1/2, S. 402–420, hier: S. 420.

## Zur Einleitung: Kulturanalyse, Psychoanalyse, Sozialforschung – Einblicke für und in die volkswissenschaftliche Kulturwissenschaft<sup>1</sup>

*Elisabeth Timm*

Dieser Band dokumentiert die Beiträge des Symposiums „Kulturanalyse – Psychoanalyse – Sozialforschung: Positionen, Verbindungen und Perspektiven“, zu dem das Institut für Europäische Ethnologie der Universität Wien, das Institut für Volkskunde und Kulturanthropologie der Universität Graz und das Österreichische Museum für Volkskunde im November 2006 nach Wien eingeladen hatten. Anlass für diese Veranstaltung war der 150. Geburtstag von Sigmund Freud im gleichen Jahr.

Eingangs stand ein Podium zur Begegnung von Europäischer Ethnologie (Martin Scharfe), Kulturanthropologie (Ina-Maria Greverus) und Ethnopschoanalyse (Mario Erdheim) mit der Psychoanalyse. Diese Statements bilden auch den Beginn dieses Bandes.

Die Geschichte der Psychoanalyse Freuds ist vor allem auch die Geschichte ihrer Dekonstruktionen, Revisionen, Verwerfungen und Weiterentwicklungen. Mit *Eli Zaretsky*, dessen Werk „Secrets of the Soul“ (2004) 2006 in deutscher Sprache erschien, konnte für das Symposium der Autor einer neuen Geschichte der Psychoanalyse gewonnen werden. Er rekonstruiert diese Geschichte in einem sozial- und kulturhistorischen Sinne als Element der fordistischen Epoche der kapitalistischen Moderne (also vom Beginn des 20. Jahrhunderts

---

1 „Volkswissenschaftliche Kulturwissenschaft“ steht hier als Sammelbezeichnung für die Nachfolgedisziplinen der Volkskunde (die sich seit dem 19. Jahrhundert neben der Völkerkunde u.a. im Kontext der nationalistischen, rassistischen und völkischen Spaltung früher Kulturanalyse in Deutschland herausgebildet hat), welche heute als wissenschaftliche Disziplin und in den Museen unter mehreren Bezeichnungen institutionalisiert sind (Europäische Ethnologie, Kulturanthropologie, Empirische Kulturwissenschaft usw.) und aufgrund ihrer Geschichte, Methoden und ihres praxisorientierten Kulturbegriffs unterschieden werden können von den zu Kulturwissenschaften gewandelten Geisteswissenschaften und Philologien.

bis in die 1960-er Jahre). Dabei analysiert Eli Zaretsky die Psychoanalyse als Mittel, als Ausdruck und als Repräsentation neuer Ideale und Praktiken eines „persönlichen Lebens“, welche neu waren und in dieser Epoche mit ihrem spezifischen Verhältnis von Massenproduktion und Massenkonsum, Arbeit und Freizeit, Staat und Familie zum Telos der Subjekte wurden. Die Strahlkraft der Psychoanalyse, so Eli Zaretsky, beruhte in dieser Epoche auf drei Elementen, die in historisch einzigartiger Weise miteinander korrelierten: Sie war „quasitherapeutische ärztliche Praxis, eine Theorie der kulturellen Hermeneutik und eine Ethik der Selbsterfahrung“ zugleich.<sup>2</sup>

Das Verhältnis von Kulturanalyse, Psychoanalyse und Sozialforschung ist empirisch wie theoretisch in vielfacher Weise reflektiert worden. Der wissenschaftshistorische Befund hierzu lautet, dass die Beziehungen zwischen diesen Feldern bis zur Zwischenkriegszeit inspirierend und intensiv waren, bis sie schließlich in der NS-Zeit fast völlig zerstört wurden. Für die Zeit seit 1945 sind es im Wesentlichen zwei Schulen, welche die Psychoanalyse als „kritische Theorie des Subjekts“ (Helmut Dahmer) mit dem Anliegen einer kritischen Theorie von Gesellschaft und Kultur verbunden sehen wollten, und die inspirierend für zahlreiche weitere Anstrengungen auf diesem Gebiet waren und sind:<sup>3</sup>

Zum einen entwickelten die Frankfurter Schule im Exil und ab 1951 die Remigranten am Frankfurter Institut für Sozialforschung (v.a. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, sowie in den USA Herbert Marcuse) – im Austausch mit einigen Psychoanalytikern und Sozialpsychologen (u.a. Alexander Mitscherlich, Alfred Lorenzer, Klaus Horn) des 1960 neu gegründeten Sigmund-Freud-Instituts am selben Ort psychoanalytisch informierte Gesellschaftskritik und Kulturtheorie weiter. Für die Tagung konnten zwei Vortragende gewon-

---

2 Zaretsky, Eli: *Freuds Jahrhundert. Die Geschichte der Psychoanalyse*. Wien 2006, S. 26.

3 Neben der Frankfurter Schule und der Ethnopschoanalyse der Schweizer Schule ist hier die US-amerikanische Culture-and-Personality-Schule als eigene Entwicklung zu nennen (Ruth Benedict, Margaret Mead, Abram Kardiner, Ralph Linton, Cora DuBois); in Österreich hat Klaus Ottomeyer an der Universität Klagenfurt die Ethnopschoanalyse ebenfalls in eine Richtung entwickelt, die klinisches Arbeiten mit Gesellschafts- und Kulturanalysen verbindet; vgl. u.a. Ottomeyer, Klaus: *Die Haider-Show. Zur Psychopolitik der FPÖ*. Klagenfurt/Celovec 2000; ders.: *Ökonomische Zwänge und menschliche Beziehungen. Soziales Verhalten im Kapitalismus*. Münster 2003.

nen werden, deren Forschungen in diesen Diskussionszusammenhängen ebenso gründen wie sie sie bis heute federführend weiter entwickelt haben: Die Sozialpsychologin *Regina Becker-Schmidt* hat die Kritische Theorie feministisch weitergedacht und fortentwickelt. Sie setzt/e sich mit ihren Arbeiten jeweils an die Spitze zuerst der Frauen- und später der Geschlechterforschung.<sup>4</sup> Damit hat sie eine heute zur Verfügung stehende Analysekategorie mit etabliert: die Kategorie Geschlecht, die nicht auf andere symbolische oder materielle gesellschaftliche Teilungen wie beispielsweise den Klassenwiderspruch zurückgeführt werden kann. Zugleich aber arbeitete und arbeitet sie an der Dekonstruktion eben dieser Kategorie Geschlecht, die nicht nur Instrument wissenschaftlicher Analyse ist, sondern selbst auch Untersuchungsgegenstand. Diese Frage ist in der Geschlechterforschung wie im Feminismus insbesondere mit dem radikalen Konstruktivismus von Judith Butler verknüpft, nach dem Geschlecht und Sexualität als semiotische Performanz bestimmt werden. Regina Becker-Schmidt vertritt demgegenüber in zweierlei Hinsicht einen anderen Ansatz: Zum einen verbindet sie die ethnomethodologische Frage nach dem „doing gender“ im Alltagshandeln mit einer makrostrukturellen Gesellschaftsanalyse, die nicht aus dem Blick verlieren will, dass dieses situative „making of gender“ sich historisch verfestigt hat zu den Teilungen nach Geschlecht, die uns nun als kulturelle Selbstverständlichkeit oder als Institutionen umgeben und gegenüberstehen. Zum anderen interessiert sich Regina Becker-Schmidt im Unterschied zum Mainstream der poststrukturalistischen und dekonstruktivistischen Geschlechterforschung für die Frage nach den körperlich-sensorischen Erfahrungen der Menschen: Diese gehen nicht in Sprache auf; vielmehr gibt es auch eine spezifisch-leibliche, somatische Konkretion von Sexualität als Begehren und Leidenschaft. Ihr Beitrag in diesem Band ist in diesem Sinne eine Synthese dieser Zugänge und des von ihr vorgenommenen mehrfachen Aufbrechens gegenwärtiger psychoanalytischer, sozial- und kulturwissen-

---

4 Zu diesem Weg nun neu mit Blick auf die familiäre wie wissenschaftliche Biographie: Dölling, Irene: „Die haben immer gesagt: Was gehen Dich die Arbeiterfrauen an, kümmere Dich erstmal um Dich selbst.“ Von der Erforschung der Probleme lohnabhängiger Mütter zur Frauenforschung: Regina Becker-Schmidt. In: Warnken, Bernd Jürgen (Hg.): *Volksfreunde. Historische Varianten sozialen Engagements. Ein Symposium (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, Bd. 103)*. Tübingen 2007, S. 365–177.

schaftlicher Rekonstruktionen und Kritiken von Subjekt, Subjektivierungsweisen und Subjektivierungsmöglichkeiten.

*Helmut Dahmer*, Soziologe und von 1968 bis 1992 Redakteur und Herausgeber der „Psyche“, hat die Reduzierung der Psychoanalyse auf eine Therapieform nie akzeptiert und mit seinen Forschungen zur Historie ihrer Institutionen und ProtagonistInnen der Zwischenkriegszeit und der NS-Zeit nicht nur Ideologiekritik geübt, sondern auch den Teil der Geschichte der Psychoanalyse geschrieben, den selbst (oder gerade) manche Verbände und FunktionärInnen dieser Profession des Erinnerns lieber vergessen hätten und daher bis heute immer wieder ignorieren: den Umgang der Fachverbände mit den Linksfreudianern und ihre mitunter bis zur Kooperation reichende Verkenning des Nazismus.<sup>5</sup> Helmut Dahmer verbindet die psychoanalytische Einsicht, dass die „freie Assoziation“ als Technik der Erkenntnis eines Subjekts genutzt werden kann mit dem politischen Ideal einer Gesellschaft, die menschlicher ist als die bislang historisch realisierten Formen, weil sie, wie Karl Marx es definierte, auf einer „Assoziation der Freien und Gleichen“ gründet. Auf dem Symposium diskutierte Helmut Dahmer mit *Klaus Theweleit*. Seine Aneignung und Rekonstruktion der Psychoanalyse ist verbunden mit der ästhetischen, sozialen und politischen Erfahrung der Studentenbewegung der 1960-er Jahre. Klaus Theweleit transzendiert ebenfalls in vielfacher Weise eine nach 1945 als medizinisch indizierte Therapie institutionalisierte Psychoanalyse und knüpfte damit an frühere und offenere Verwendungen ihrer Potenziale wieder an.<sup>6</sup> *Felix de Mendelssohn*, Psychoanalytiker und Gruppenanalytiker in Wien, moderierte das Podium mit Helmut Dahmer und Klaus Theweleit und deutete die

5 Dahmer, Helmut: *Libido und Gesellschaft. Studien über Freud und die Freudsche Linke*. 2., erw. Aufl., Frankfurt am Main 1982; ders.: *Pseudonatur und Kritik. Freud, Marx und die Gegenwart*. Frankfurt am Main 1994; ders.: *Psychoanalytiker in Deutschland 1933–1951*. In: Fallend, Karl, Bernd Nitzschke (Hg.): *Der „Fall“ Wilhelm Reich. Beiträge zum Verhältnis von Psychoanalyse und Politik*. Überarb. u. mit einem aktuellen Vorwort versehene Neuaufl. Gießen 2002, S. 173–193.

6 U.a.: Theweleit, Klaus: *Männerphantasien* (2 Bde.). Neuausgabe München 2000; ders.: *Objektwahl. (All You Need Is Love ...). Über Paarbildungsstrategien & Bruchstück einer Freudbiographie*. Frankfurt am Main 1990; sowie ders. aktuell im Kontext der neueren Auseinandersetzung zwischen Neurowissenschaften und Psychoanalyse: Theweleit, Klaus: *Übertragung. Gegenübertragung. Dritter Körper. Zur Gehirnveränderung durch die Medien*. Köln 2007.

Statements sowie die Beiträge aus dem Publikum wie Assoziationen in einer Gruppenanalyse.<sup>7</sup>

Zum anderen ist mit Blick auf das Anliegen der Verbindung einer kritischen Theorie von Gesellschaft, Kultur und Subjekt die Schule der Ethnopschoanalyse zu nennen, die ab den 1960-er Jahren von EthnologInnen und PsychoanalytikerInnen (Paul Parin, Goldy Parin-Matthèy, Fritz Morgenthaler) in Zürich begründet wurde.<sup>8</sup> Auf der Grundlage von Feldforschungen, aber auch mit einer spezifischen Anwendung der Psychoanalyse zur Aufnahme ethnologischer Daten entwickelte die Zürcher Gruppe die Ethnopschoanalyse. In Bezug zu diesem Kontext sowie in Auseinandersetzung mit der Arbeit des Ethnologen und Psychoanalytikers Georges Devereux untersucht der Ethnologe und Psychoanalytiker *Mario Erdheim* „Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit“ und entwickelte dabei einen eigenen, ethnopschoanalytischen und gesellschaftstheoretischen Zugang sowohl zu den Phänomenen von Macht und Herrschaft als auch zum Verhältnis von Adoleszenz und Kulturwandel.<sup>9</sup> In den 1970-er Jahren begann die Zusammenarbeit der Zürcher ethnopschoanalytischen Schule mit Florence Weiss und Milan Stanek aus der Ethnologie an der Universität Basel. *Milan Stanek* referierte auf dem Symposium über seine Arbeit am Beispiel einer Gruppensupervision im Rahmen seiner Tätigkeit in der psychoanalytischen Sozialarbeit;<sup>10</sup> *Florence Weiss* setzte sich in ihrem Beitrag „Pierre Bourdieu und die Macht der Praxis“ mit einem der letzten Werke des französischen Ethnologen und Soziologen auseinander, der „*misère du monde*“ und

---

7 Zur psychoanalytischen Kulturkritik von ihm u.a.: Die Ästhetik des Politischen im gruppenanalytischen Prozess – eine erweiterte Sicht der Gruppenanalyse. In: gruppenanalyse 11, 1 (2001); Tyrannophobie – Gruppenleitung und die Krise der Demokratie. In: Freie Assoziation 5, 3 (2002); Warum ist der erste Mord der Geschichte ein Geschwistermord? Zur Genealogie der Perversion. In: Hirsch, Mathias (Hg.): Das Kindesopfer. Eine Grundlage unserer Kultur. Gießen 2006.

8 Umfassend dokumentiert in: Reichmayr, Johannes: Ethnopschoanalyse. Geschichte, Konzepte, Anwendungen. Gießen 2003.

9 U.a.: Erdheim, Mario: Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. Eine Einführung in den ethnopschoanalytischen Prozeß. Frankfurt am Main 1982; ders.: Omnipotenz als Möglichkeitssinn; in: Freie Assoziation 4 (2001).

10 Dazu u.a.: Becker, Ulrike, Andrea Hermann, Milan Stanek (Hg.): Chaos und Entwicklung. Theorie und Praxis psychoanalytisch orientierter sozialer Arbeit. Gießen 1999.

der darin skizzierten Möglichkeit des „Verstehens“ als Methode der Sozialforschung.<sup>11</sup>

Ebenfalls eine Verbindung von Ethnologie und Psychoanalyse und dabei ein einzigartiger Weg mit zahlreichen Feldforschungen in vielen afrikanischen Staaten sowie in Brasilien ist *Gerhard Kubik* zu verdanken.<sup>12</sup> Im November 2006 hielten ihn zwar auch das Feld und seine musikalische und ethnologische Passion vom Symposion fern, seinen Beitrag ließ er jedoch von einem Kollegen (Stephan Steiner) vortragen und stellte ihn für diesen Band zur Verfügung. Während in einigen aktuellen sozial- und kulturwissenschaftlichen Forschungen immer wieder mit einem Spontanverständnis von „Ethnographie“ ein theorieferner Positivismus des Augenscheins zur Methode gemacht wird, zeigen Kubiks Arbeiten sowohl die Chance der von Freud entwickelten Technik der freien Assoziation – von Kubik weiter entwickelt zum „floating“ – als auch die Notwendigkeit eines Theoriebezugs solcher Empirie.

Die Europäische Ethnologie ist eine der Kulturwissenschaften, die empirisch nicht nur mit schriftlichen Quellen oder materiellen Zeugnissen arbeitet, sondern auch ethnographisch oder mit Methoden der qualitativen Sozialforschung. Daher ist für dieses Fach die psychoanalytische Information bedeutsam, dass jede Rede, jede Begegnung und jede Alltagspraxis nicht nur manifeste, sondern auch einen latente Inhalte hat, und dass diese geformt wie auch repräsentiert sein können durch die Dynamik der Beziehung, die sich im Forschungsprozess entwickelt. Wenn qualitative Methodik nicht einem naiven Positivismus verhaftet bleiben will, ist sie daher auf die Kenntnisnahme und Reflexion von Übertragungen und Gegenübertragungen bei den

---

11 Florence Weiss' Beitrag konnten wir für diesen Band leider nicht erhalten. Zu ihrer ethnopschoanalytischen Arbeit u.a.: Die Beziehung als Kontext der Datengewinnung. Ethnopschoanalytische Gesichtspunkte im Forschungsprozess. In: Spuhler, Gregor u.a. (Hg.): Vielstimmiges Gedächtnis. Zürich 1994, S. 23–47; dies., Fritz Morgenthaler, Marco Morgenthaler: Gespräche am sterbenden Fluß. Ethnopschoanalyse bei den Iatmul in Papua-Neuguinea. Frankfurt am Main 1994.

12 U.a.: Kubik, Gerhard: *Africa and the Blues*. Jackson 1999; ders.: Zur ontogenetischen Basis der Inzestscheu. Ein kulturvergleichender Ansatz. Münster 2003; ders.: Totemismus. Ethnopsychologische Forschungsmaterialien und Interpretationen aus Ost- und Zentralafrika. Münster 2004; ders., Moya Aliya Malamusi: *Formulas of Defense: A Psychoanalytic Investigation in Southeast Africa*. In: *American Imago* 59, 22 (summer 2002), S. 171–196.

Begegnungen von Forschenden und Erforschten angewiesen. Diese Einsicht hat in der zur Empirischen Kulturwissenschaft reformierten Volkskunde vor allem Utz Jeggle eingebracht und in der Lehre mit den Studierenden eingeübt – zum Symposium konnte er aufgrund seiner Krankheit leider nicht beitragen.<sup>13</sup> Aus einer Initiative von Katharina Eisch und ihm ging eine ethnopsychoanalytisch orientierte Supervisionsgruppe hervor, die 1998 am Tübinger Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft mit professioneller Leitung begann, und an der sowohl Studierende als auch Lehrende teilnahmen und teilnehmen.<sup>14</sup> Der Beitrag von Katharina Eisch-Angus demonstriert das Potenzial der ethnopsychoanalytischen Reflexion der ethnographischen Begegnung. Am Grazer Institut für Volkskunde und Kulturanthropologie gibt es seit einigen Semestern ebenfalls, gefördert und getragen von Elisabeth Katschnig-Fasch,

- 
- 13 U.a.: Jeggle, Utz: Geheimnisse der Feldforschung. In: Nixdorff, Heide, Thomas Hausschild (Hg.): Europäische Ethnologie. Theorie- und Methodendiskussion aus ethnologischer und volkskundlicher Sicht. Berlin 1983, S. 187–204; ders. (Hg.): Feldforschung. Qualitative Methoden in der Kulturanalyse (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, Bd. 62). Tübingen 1984; ders.: Das Initial. In: Tübinger Korrespondenzblatt Nr. 38 (1991), S. 33–36. Ein Band einiger Schülerinnen und Schüler ist: Eisch, Katharina, Marion Hamm (Hg.): Die Poesie des Feldes. Beiträge zur ethnographischen Kulturanalyse (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, Bd. 93). Tübingen 2001. Zu nennen als Exempel für ein Verständnis der Forschungsbeziehung als Datenmaterial auf der Grundlage einer Feldforschung sind vor allem Eisch, Katharina: Grenze. Eine Ethnographie des bayerisch-böhmischen Grenzraums (Bayerische Schriften zur Volkskunde, Bd. 5). München 1996; Becker, Franziska: Ankommen in Deutschland. Einwanderungspolitik als biographische Erfahrung im Migrationsprozeß russischer Juden. Berlin 2001; sowie die methodischen Forderungen einer Reflexion der Forschungsbeziehung von: Lindner, Rolf: Die Angst des Forschers vor dem Feld. Überlegungen zur teilnehmenden Beobachtung als Interaktionsprozeß. In: Zeitschrift für Volkskunde 77 (1981), S. 51–66; Warneken, Bernd Jürgen, Andreas Wittel: Die neue Angst vor dem Feld. Ethnographisches research up am Beispiel der Unternehmensforschung. In: Zeitschrift für Volkskunde 93 (1997), S. 1–16; Schönberger, Klaus: Von der Entgrenzung der Arbeit zur Entgrenzung der Methoden ihrer Erforschung: Forschungsdesigns und Erhebungstechniken. In: Boes, Andreas, Sabine Pfeiffer: Informationsarbeit neu verstehen. Methoden zur Erfassung informativierter Arbeit. München 2005 (ISF München – Forschungsberichte), S. 18–44.
- 14 Jeggle, Utz: Neu am LUI: Supervision. In: Tübinger Korrespondenzblatt, 50 (1999), S. 45f.; Wittel-Fischer, Barbara: „Das Unbewußte ist unbestechlich“. Supervision in der Tübinger Empirischen Kulturwissenschaft. In: Eisch/Hamm: Die Poesie des Feldes (wie Anm. 13), S. 140–160.

Lehrveranstaltungen zur Ethnopschoanalyse von Florence Weiss aus der Zürcher Schule, die diese Methode maßgeblich mit entwickelt hat. Diese Bemühungen und methodischen Orientierungen jedoch sind Randerscheinungen innerhalb der kleinen akademischen Disziplin Volkskunde/Europäische Ethnologie geblieben; in den methodischen Lehrwerken des Faches spielen sie keine Rolle.

Aber nicht nur als Methode, sondern auch als Kulturtheorie findet die Psychoanalyse in der Volkskunde und Europäischen Ethnologie Berücksichtigung. Auch hier ist wiederum an erster Stelle Utz Jeggle zu nennen, wenn er etwa vielfach und beispielgebend auf den Dörfern und in Kleinstädten individuelle und kulturelle Prozesse des Erinnerns und Vergessens der NS-Zeit untersuchte,<sup>15</sup> wozu er psychoanalytische Einsichten in die Möglichkeiten und Grenzen des Menschen im Umgang mit Gewalt und Tod benötigte. Diese Themen sind bevorzugter Gegenstand sozial- und kulturwissenschaftlicher Arbeiten zum kulturellen Gedächtnis. Der Beitrag von *Angela Moré*, Sozialpsychologin, thematisiert – ausgehend von Freuds Arbeiten „Totem und Tabu“ und „Der Mann Moses und die monotheistische Religion“ – solche individuellen wie kollektiven Weisen der Tradierung in Bezug auf die Frage nach der Weitergabe von „Gefühlserbschaften“ von einer Generation an die nachfolgende, oder auch an die nachfolgende Generation. Die Arbeit von Angela Moré gründet in der psychoanalytischen Sozialpsychologie, wie sie an der Universität Hannover formiert wurde und gelehrt wird, in ihrer klinischen Arbeit sowie in Forschungen zur Theorie- und Wissenschaftsgeschichte der Psychoanalyse. Besonders relevant für das Verhältnis von Sozialforschung und Psychoanalyse ist ihre Rekonstruktion und Dekonstruktion des Werks der französischen Psychoanalytikerin Janine Chasseguet-Smirgel (eine vehemente Kritikerin des Weges einer Verbindung von Gesellschaftskritik und Psychoanalyse, wie sie Helmut Dahmer und Lutz Rosenkötter mit der Zeitschrift „Psyche“ ermöglicht hat-

---

15 Jeggle, Utz (Hg.): Erinnerungen an die Haigerlocher Juden: ein Mosaik (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, Bd. 92). Tübingen 2000; ders.: Judendörfer in Württemberg (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, Bd. 90). 2., erw. Neuaufl. Tübingen 1999; sowie Martin Scharfe, der Freuds Psychoanalyse in seinen Vorschlag für eine volkskundlich-kulturwissenschaftliche Kulturtheorie einreichte: Scharfe, Martin: Menschenwerk. Erkundungen über Kultur. Köln u.a. 2002, S. 125–143.

ten)<sup>16</sup> als eine dichotomisierende Zwei-Welten-Ideologie, als gesellschaftskonforme „Psycho-Dogmatik“.<sup>17</sup>

Schließlich sind für die kulturtheoretische Nutzung der Psychoanalyse in den Nachfolgefächern der Volkskunde noch jene kulturvergleichenden Forschungen zu nennen, die das Fach neu oder wieder als kulturanthropologische Disziplin interpretieren. *Bernd Rieken*, Volkskundler und Psychoanalytiker der individualpsychologischen Schule nach Alfred Adler, arbeitet in diese Richtung sowohl in historischer Perspektive als auch in Gegenwartsanalysen und zielt auf eine theoriegeleitete Synthese und Interpretation von Einzelfällen, die andere Schwerpunkte setzt als eine kontextgebundene, sozialhistorisch und soziologisch differenzierende Rekonstruktion von Einzelfällen.<sup>18</sup> Er stellt dazu ein historisches (spätes) Beispiel aus der Fachgeschichte vor, Richard Beitls „Untersuchungen zur Mythologie des Kindes“ von 1933.

Die neuere Fachgeschichtsschreibung zur Volkskunde dokumentiert, dass ein solches (vergleichendes) Interesse an elementaren oder ubiquitären Formen und Themen von Kultur/en in der frühen Geschichte des Faches markant gewesen war,<sup>19</sup> bevor die nationalistische und völkische Richtung dominierte.<sup>20</sup> Die nationalistische und

---

16 Grunberger, Béla, Janine Chasseguet-Smirgel: *Freud oder Reich? Psychoanalyse und Illusion*. Frankfurt am Main 1979.

17 Moré, Angela: *Psyche zwischen Chaos und Kosmos. Die psychoanalytische Theorie Janine Chasseguet-Smirgels. Eine kritische Rekonstruktion*. Gießen 2001.

18 Rieken, Bernd: *Arachne und ihre Schwestern. Eine Motivgeschichte der Spinne von den „Naturvölkermärchen“ bis zu den „Urban Legends“*. Münster u.a. 2003; ders.: „Nordsee ist Mordsee“. *Sturmfluten und ihre Bedeutung für die Mentalitätsgeschichte der Friesen (Abhandlungen und Vorträge zur Geschichte Ostfrieslands, Bd. 186)*. New York u.a. 2005.

19 Warnken, Bernd Jürgen: „Völkisch nicht beschränkte Volkskunde“. Eine Erinnerung an die Gründungsphase des Fachs vor 100 Jahren. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 95 (1999), S. 169–196; ders.: Das primitivistische Erbe der Volkskunde. In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* Bd. 108 Heft 2–3 (2005), S. 133–150; Korff, Gottfried: Aby Warburg und der „Volkskundekongress“ von 1905. Eine fachhistorische Momentaufnahme. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 101 (2005), S. 1–29; ders.: *Kulturforschung im Souterrain. Aby Warburg und die Volkskunde*. In: Maase, Kaspar, Bernd Jürgen Warnken (Hg.): *Unterwelten der Kultur. Themen und Theorien der volkskundlichen Kulturwissenschaft*. Köln u.a. 2003, S. 119–141.

20 In diesem Kontext ist auch der frühe Austausch zwischen Volkskunde und Psychologie zu sehen – bei dem jedoch das psychoanalytische Interesse an

völkische Ausrichtung der Volkskunde seit dem Ersten Weltkrieg verballhornte dieses Interesse zur Suche nach germanischen „Ursprüngen“ und „Sinnbildern“, parallel dazu wurden die empirisch-kritische Befragung, die historische Differenzierung und die Kontextualisierung der Kulturanalyse aufgegeben. Nach 1945 führte die Kritik daran zu einer bis heute nachwirkenden „Antisymbolik“ und strikten Kontextorientierung bei der Interpretation empirischen Materials in den Nachfolgefächern der Volkskunde,<sup>21</sup> weil die Ideologiekritik der „Volkstumswissenschaft“ und die Dokumentation der Fachgeschichte in der NS-Zeit<sup>22</sup> auch als Absage an die kulturvergleichende Dimension des Faches (miss)verstanden wurde. Teilweise wurden solche Interessen an Deutungen, die soziale historische Kontexte überschreiten, wieder formuliert, angeregt beispielsweise durch die französische Mentalitätsgeschichte der Annales-Schule, neu etwa in einer aktuellen Standortbestimmung, in der aus der Tübinger Schule des Faches heraus eine postdekonstruktivistische und neomaterialistische Perspektive (teilweise mit Bezugnahme auf die Psychoanalyse) skizziert wird.<sup>23</sup> Diese kulturanthropologisch-vergleichende

---

volkskundlichem Material intensiver war als die Bereitschaft der Volkskunde, sich der Psychoanalyse zu bedienen oder mit ihr in Austausch zu treten. Bernd Jürgen Warneken dokumentiert in seiner Rekonstruktion der „Primitivität“ als (neben „Kreativität“ und „Widerständigkeit“) eines von drei „Leitmotiven“ der „Ethnographie populärer Kulturen“, dass es nicht zutrifft, „das der damalige Mainstream der deutschsprachigen Volkskunde sich für die Affinitäten zur Psychologie und vor allem zur Psychoanalyse besonders interessiert hätte (wogegen z.B. Freud neben der völkerkundlichen auch die volkskundliche Arbeit mit Interesse beobachtete)“ (Warneken, Bernd Jürgen: Die Ethnographie populärer Kulturen. Eine Einführung. Wien u.a. 2006, S. 25.

21 So Korff, Gottfried: Antisymbolik und Symbolanalytik in der Volkskunde. In: Brednich, Rolf Wilhelm, Heinz Schmitt (Hg.): Symbole. Zur Bedeutung der Zeichen in der Kultur. 30. Deutscher Volkskundekongress. Münster u.a. 1997, S. 11–30.

22 Z.B. Bausinger, Hermann: Volksideologie und Volksforschung. Zur nationalsozialistischen Volkskunde. In: Zeitschrift für Volkskunde 61 (1965), S. 177–204; Jacobeit, Wolfgang, Hannsjost Lixfeld, Olaf Bockhorn (Hg.): Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wien u.a. 1994.

23 Maase/Warneken: Unterwelten der Kultur (wie Anm. 20); insbesondere die Beiträge von Utz Jeggle (Inseln hinter dem Winde. Studien zum „Unbewussten“ in der volkskundlichen Kulturwissenschaft, S. 25–44), Friedemann Schmall – der fordert, bei der Untersuchung der „Kulturbegabung des Menschen (...) die natürlich-stofflichen, materiell-kulturellen und die kulturell-symbolischen Di-

Dimension jenseits von romantischen und ahistorischen Urformenfantasien wieder zu entwickeln als Frage nach kulturellen, materiellen (auch physischen und psychischen) und rituellen Themen und Formen menschlicher Möglichkeiten und Gefährdungen, und diese aber auch konsequent zu verbinden mit einer strukturanalytischen und sozial differenzierenden Analyse der Gesellschaften und Institutionen, die die Menschen historisch bislang realisiert haben, könnte eine lohnende Aufgabe für eine empirische Kulturwissenschaft sein – jenseits des bisweilen auf Vulgär- und Spontanformen reduzierten kulturwissenschaftlichen Paradigmas der Dekonstruktion und der reduktionistischen Rede von ‚Kultur als Text‘. Eine reflektierte Verwendung der Psychoanalyse wäre ein wichtiger der dafür notwendigen methodischen und theoretischen Zugänge.

Die hier genannten Hinweise auf die Potenziale der Psychoanalyse als Theorie des Subjekts und als eine von mehreren relevanten Kulturtheorien für die zur Empirischen Kulturwissenschaft, Europäischen Ethnologie und Kulturanthropologie reformierte Volkskunde sind kein kleiner Ausschnitt aus zahlreicheren Forschungen, sondern sie heben Orientierungen und Arbeiten hervor, die am Rand des Faches angesiedelt sind und eher den Status von Liebhaberei und Ausnahme haben als dass sie intensiv diskutiert würden. Deshalb ist auch das Symposium vom November 2006 eher Statement und Perspektive als eine Bestandsaufnahme. Mein Dank gilt daher nochmals den Vortragenden, die auf die Bitte von Elisabeth Katschnig-Fasch und mir in unseren kleinen kulturwissenschaftlichen Disziplinen zu

---

mensionen als spezifische Einheit zu begreifen“ (Heilige Bäume. Über die Vieldeutigkeit der Natur in der Kulturwissenschaft, S. 45–63, hier: S. 60). Diese Vorschläge könnten auch als ‚kulturanthropologische‘ bezeichnet werden. Allerdings entstehen sie in einem anderen Zusammenhang als die Debatte um den Begriff ‚Kulturanthropologie‘ wie ihn Ina-Maria Greverus in den 1970-er Jahren für die Volkskunde vorschlug (z.B.: Greverus, Ina-Maria: Für eine ökologisch orientierte Kulturanthropologie. In: dies.: Kultur und Alltagswelt. Eine Einführung in Fragen der Kulturanthropologie (notizen Bd. 26). Frankfurt am Main 1987 (Erstausgabe München 1978), S. 49–51) und mit der Institutsgründung in Frankfurt am Main institutionalisierte, vgl. die differenzierte Entwirrung der damaligen Debatte zur Greverusschen Kulturanthropologie von Gisela Welz: Volkskunde, Europäische Ethnologie, Kulturanthropologie: De- und Rekonstruktionen von Disziplinarität. In: Bendix, Regina; Eggeling, Tatjana (Hg.): Namen und was sie bedeuten. Zur Namensdebatte im Fach Volkskunde (Beiträge zur Volkskunde in Niedersachsen, 19). Göttingen 2004, S. 29–41, sowie die Diskussion ebd., S. 42–44.

diskutieren, so positiv und bereichernd reagiert haben.<sup>24</sup> Milan Stanek und Felix de Mendelssohn haben freundlicherweise Moderationen übernommen. Dass dieses Symposium realisiert werden konnte ist insbesondere der fruchtbaren Kooperation mit dem Österreichischen Museum für Volkskunde in Wien zu verdanken, in dessen Geschichte im Übrigen nicht nur die nationalistische, sondern auch die kulturvergleichend-kulturanthropologische Richtung markant war.<sup>25</sup> Seine Direktorin Margot Schindler zeigte sich für das Thema offen und vertraute darauf, dass eine Veranstaltung dieser Ausrichtung für das Haus eine Bereicherung würde. Unverzichtbar für uns war die Arbeit der Kolleginnen und Kollegen aus dem Museum – aus dem wissenschaftlichen Team Matthias Beitzl, Dagmar Butterweck, Claudia Peschel-Wacha (mit ihrer Gruppe der ehrenamtlichen Frauen) sowie im Sekretariat Regina Pichler – bei der Vorbereitung und während des Symposiums. Ana Ionescu, Carmen Köhler und Judith Punz haben sich als studentische Hilfskräfte unermüdlich und umsichtig engagiert. Monika Breit im Institut für Europäische Ethnologie der Universität Wien übernahm dankenswerterweise die Transkription der Podiumsbeiträge für diese Veröffentlichung. Margot Matschiner-Zollner vom Österreichischen Verein für Individualpsychologie gilt unser Dank für die Zusammenarbeit bei der Organisation und der Übersetzung des Vortrages von Eli Zaretsky. Die Finanzierung übernahmen die Universität Graz, die Historisch-Kulturwissenschaftliche Fakultät der Universität Wien, die Abteilung für Wissenschaftsförderung der Stadt Wien sowie das Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Kultur – danke dafür!

---

24 Andere einschlägig arbeitende ForscherInnen hatten wir ebenfalls angefragt; sie konnten jedoch leider nicht beitragen: Karl Fallend, Gotthilf Isler, Maya Nadig, Johannes Reichmayr.

25 Wiederentdeckt etwa wurde in dieser Hinsicht Eugenie Goldstern, eine Schülerin Arnold van Genneps, die in ihren Forschungen zur alpinen Kultur primitive Formen beispielsweise im Spielzeug von Bergbauernkindern untersuchte: *Ur-Ethnographie. Auf der Suche nach dem Elementaren in der Kultur. Die Sammlung Eugenie Goldstern* (= Kataloge des Österreichischen Museums für Volkskunde, Bd. 85). Wien 2004; Eugenie Goldstern und ihre Stellung in der Ethnographie. Beiträge des Abschluss Symposiums zur Ausstellung „Ur-Ethnographie. Auf der Suche nach dem Elementaren in der Kultur. Die Sammlung Eugenie Goldstern“, Österreichisches Museum für Volkskunde, Wien, 3. bis 5. Februar 2005. In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, Bd. 108, Heft 2–3 (2005), S. 109–298.

**Man weiß nicht, was man alles sagt,  
und auch deshalb ist die Psychoanalyse von  
kulturwissenschaftlicher Bedeutung**

*Mario Erdheim*

Es ist eine allgemein bekannte Tatsache, daß man mehr sagt, als man beabsichtigt. Journalisten benützen diesen Umstand, um mittels Interviews auf Informationen zu stoßen, die auf Verheimlichtes verweisen; Psychoanalytiker setzen hier an, um Einblick in die unbewußten Abwehrstrategien ihrer Analysanden zu bekommen. Die kulturwissenschaftliche Forschung kann diese beiden Strategien miteinander verknüpfen, um auf neue, das Verhältnis Individuum-Kultur betreffende Hypothesen zu stoßen.

Wer sich der Psychoanalyse zuwendet, ist vor allem daran interessiert, wie das Individuum etwas erlebt. Was wir erfahren, wird nur bewußt, indem es entsprechend zugerichtet wird, das Erfahrene wird also zuerst einmal von den verschiedenen Abwehrmechanismen bearbeitet, und im Falle, daß es anderen mitgeteilt werden soll, weiteren, sekundären Bearbeitungen unterworfen. Die klinische Psychoanalyse hat während ihrer nun hundertjährigen Praxis einen tiefen Einblick in das Funktionieren dieser Abwehrmechanismen erarbeitet. Dabei konzentrierte sie sich vor allem auf die Individualgeschichte. Sie interessierte sich nicht besonders stark für jene Abwehrmechanismen, die man mit Georges Devereux „kulturell“ nennen kann. Die klinische Psychoanalyse kümmerte sich auch nicht um das Individuum als Teil der Gesellschaft oder einer Gruppe, und wo sie das tat, ging es ihr vor allem um die familiäre Umwelt. Daß das Individuum aber durch die Zugehörigkeit zu Gruppen und Gesellschaftsklassen wesentlich geprägt wird, ist mit Ausnahme von gesellschaftskritischen Analytikern, wie zum Beispiel Siegfried Bernfeld, Wilhelm Reich, Alexander und Margarete Mitscherlich oder Paul und Goldy Parin wenig beachtet worden. Aber ihre Forschungen und theoretischen Ansätze wiesen den Weg, die Bedeutung der Erfahrungen zu untersuchen, die das

Individuum als Teil einer Gesellschaft gemacht hat. Bernfelds Arbeiten konzentrierten sich auf den sozialen Ort der Adoleszenz und der Neurose; Wilhelm Reich erkundete die innere Welt des Kleinbürgertums; Alexander und Margarete Mitscherlich rekonstruierten die psychische Bedeutung des Zusammenbruchs des Nationalsozialismus und Margarete Mitscherlich rückte die weibliche Erfahrung ins Zentrum ihrer psychoanalytischen Forschung; Paul und Goldy Parin erweiterten den Fokus und bezogen auch die individuellen Erfahrungen in fremden Kulturen in ihre Arbeit ein. Auf der Grundlage dieser und anderer Ansätze entwickelte sich der breite Fluß ethno-psychoanalytischer Arbeiten, die Johannes Reichmayr und Mitarbeiter in ihrem Buch „Psychoanalyse und Ethnologie“ dokumentiert haben.<sup>1</sup> An der Vielfalt und Fruchtbarkeit der psychoanalytischen Kulturforschungen ist also nicht zu zweifeln und trotzdem erscheint das Verhältnis zwischen Psychoanalyse und Kulturforschung als prekär, brüchig und ungewiß im Hinblick auf die Zukunft. Diese Brüchigkeit bedarf einer Analyse, in ihr wirken mächtige Widerstände, die man verstehen muß, um sich ein genaueres Bild über die Zukunft der Psychoanalyse im Rahmen der Kulturwissenschaften zu machen.

Die mangelnde akademische Anerkennung, die sich nicht zuletzt in der mühsamen Suche nach Finanzierungsquellen für weitere Forschungen äußert, ist nur ein Symptom dieses prekären Verhältnisses. Die Thematisierung des Unbewußten, die Ausrichtung auf das Subjektive und Individuelle sind, wie Lilli Gast kürzlich festhielt, wichtige Faktoren, die es den etablierten Wissenschaften schwer machen, sich auf das psychoanalytische Denken einzulassen. Daneben aber spielen noch eine Reihe anderer für die Psychoanalyse und deren Aneignung charakteristischer Eigenarten eine Rolle.

Es fängt schon damit an, daß wir, die wir grundsätzlich positiv zur Psychoanalyse stehen, zwar den Ausdruck „Psychoanalyse“ verwenden, aber ganz Verschiedenes darunter verstehen. Wir alle wissen das, aber wir sehen uns außerstande, einen Konsens über das, was als „Psychoanalyse“ gelten soll, herzustellen, und wir wissen auch, daß ein solcher Konsens nicht in absehbarer Zeit herstellbar sein wird.

---

1 Reichmayr, Johannes, Ursula Wagner, Caroline Ouederou: Psychoanalyse und Ethnologie. Biographisches Lexikon der psychoanalytischen Ethnologie, Ethno-psychoanalyse und interkulturellen psychoanalytischen Therapie. Giessen 2003.

Wir selber sind nun mit dem Problem der Subjektivität in der Forschung konfrontiert.

- Jeder muß entscheiden, welche Art Psychoanalyse er sich aneignen will: jungianisch, adlerianisch, und wenn freudianisch, dann kann er wählen mindestens zwischen kleinianisch, lacanianisch, kohutianisch, kernbergianisch? Aber auf Grund welcher Kriterien soll er nun entscheiden? Je nachdem, wie sein Professor, sein Therapeut, der Freundeskreis, etc. entschieden haben? Wie wären solche Zufälle zu rechtfertigen?
- Jeder muß dann weiter entscheiden, wie er sich dieses Wissen aneignen soll: Lektüre, Selbstanalyse, Lehranalyse.
- Jeder muß auch noch entscheiden, wann und wo er das gelernte Wissen „anwenden“ soll: Lektüre oder Feldforschung.
- Jeder befindet sich mehr oder weniger allein in seiner Arbeit, denn es gibt keine universitären oder privaten Institute, in denen ein Konsens herrscht über die Grundlagen der Psychoanalyse und der Kulturwissenschaft, und die solche Arbeiten begleiten würden.

Handelt es sich hier um eine notwendige wissenschaftsgeschichtliche Entwicklungsphase in der das bekannte „anything goes“ gilt? Texthermeneutik, Tiefeninterviews, Gruppengespräche verbinden sich mit einer Unzahl psychoanalytischer Theoreme ganz verschiedener Provenienz. Soll man sich also darüber freuen, daß auf diesem Feld tausend Blumen blühen? So erfreulich das auch sein mag, darf man aber nicht vergessen, daß es sich um die Beschäftigung mit dem Unbewußten handelt. Und wir wissen, daß diese Beschäftigung ihre Tücken hat. Deshalb ist ja die Geschichte der Psychoanalyse nicht einfach eine Geschichte der Aufklärung, sondern auch die Geschichte von Mystifikationen, Machtklüngeleien und Verleumdungen. Das Subjekt wird bekanntlich Vieles unternehmen, um das, was ihm unbewußt geworden ist, auch unbewußt zu belassen.

Wer sich mit dem Unbewußten beschäftigt, und das nicht auf einer bloß kognitiv objektivierten Ebene abhandelt, sondern das eigene Unbewußte miterkundet, der muß durch eine Phase grundlegender Verwirrungen hindurch. Jeder, der die Beschäftigung mit dem Unbewußten kennt, hat diese Erfahrung gemacht. Aber in der Regel wird sie verleugnet.

Zum Beispiel Freud und sein Kreis. Welche Folgen hatte seine Entdeckung des Unbewußten für diesen Kreis? Wie reagierten die

Zeitgenossen auf Freuds Traumdeutung? Wie auf seine Theorien? Was haben sie verstanden?

Liest man Texte aus den alten Jahrgängen psychoanalytischer Zeitschriften, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Freuds Entdeckungen auch seine Anhänger zuerst einmal außerordentlich verwirrt haben. Auf diese Verwirrung reagierten sie zuerst einmal so, daß sie ständig die anderen, die Freunde und Kollegen, Gattinnen und Geliebten, Lehrer und Schüler „analysiert“ und „diagnostiziert“ haben. Man kann sich gut vorstellen, was für chaotische Beziehungskrisen dadurch ausgelöst wurden. Elias Canetti<sup>2</sup> beschrieb die Kaffeehaus-Stimmung der gegenseitigen Analysen, Franz Werfel bezeugt Ähnliches in „Barbara oder die Frömmigkeit“,<sup>3</sup> wo der politisch stark engagierte Psychoanalytiker Otto Gross eine wichtige Rolle spielt.

Was Freud damals auslöste, war also zuerst einmal eine große Verwirrung. Und ich denke, daß das auch auf uns alle, die sich auf die Psychoanalyse einließen, zutrifft. Ich selber empfand mich, als ich – 29-jährig – mit meiner Analyse anfang, natürlich nicht als verwirrt. Im Gegenteil: ich hatte den Eindruck, jetzt würde ich endlich erkennen, was die Welt im Innersten zusammenhält, um es mit Faust zu sagen. Vermutlich erging es Freuds Zeitgenossen ähnlich. Und die, die nicht das Gefühl hatten, jetzt endlich etwas Wesentliches begriffen zu haben, die ließen die Psychoanalyse sein und wollten nichts mehr mit ihr zu tun haben.

Was aber passiert, wenn man etwas nicht versteht, sich dieses Unverständnis jedoch nicht eingesteht und an der „Sache“ festhält? Man idealisiert das, was man nicht versteht. Die, die um Freud herum waren, idealisierten ihn. Er war der Meister, der am Schluß der Mittwoch-Seminare das entscheidende Wort sagte. Was sich da ganz unbewußt einstellte, war etwas, das Freud selber einst auf eine faszinierende Art und Weise analysiert hatte: die Urhorde. Das idealisierte Objekt verwandelte sich gleichsam in die Gestalt des Urvaters, dem man sich unterwerfen mußte. Die Struktur der Urhorde bildet sich, indem sich diejenigen Leute als zusammengehörig empfinden, die die Idealisierung der Autorität aufrecht erhalten. All diejenigen, die die

---

2 Canetti, Elias: Das Augenspiel. Lebensgeschichte 1931–1937. München, Wien 1985.

3 Werfel, Franz: Barbara oder die Frömmigkeit. Berlin, Wien, Leipzig 1929.

Idealisierung und damit den Gehorsam verweigern, müssen vertrieben werden. Der Ausgeschlossene kann sich dann einer neuen Horde anschließen oder – falls er die theoretische Potenz dazu hat – selber eine neue Horde gründen, die aber dem gleichen Mechanismus von Verwirrung, Idealisierung, Unterwerfung und Rebellion gehorcht. So kam und kommt es zu immer neuen von entsprechenden Horden unterstützten Theoriebildungen aber auch zu neuen Formen der Verwirrung.

Verwirrung ist aber nicht unbedingt das, was man sucht, wenn man sich der Psychoanalyse und den Kulturwissenschaften zuwendet. Im Gegenteil. Man möchte jetzt endlich begreifen, also die Welt im Griff haben. Glaubt man, sich die Verwirrung ersparen zu können, dann ist die Hordenbildung unvermeidlich. Dann bleibt einem nicht anderes übrig, als so zu tun, als ob man tatsächlich alles verstanden hätte, man hält an der Idealisierung fest bis es zur Enttäuschung und zu neuen theoretischen Ansätzen kommt oder man muß all das verdrängen, was nicht ins Konzept paßt.

Wer diese Verwirrungen ertragen kann ohne sie zu verleugnen und sich von Ersatzordnungen trösten zu lassen, dem eröffnet sich ein interessanter Zugang zur Gegenwart. Bereits in den 60-er Jahren beschrieb Umberto Eco einen Prozeß von Grenzverschiebungen, der sich seither immer mehr beschleunigt hat. Er schrieb:

„Die Diskontinuität ist, in den Wissenschaften wie in den Alltagsbeziehungen, die Kategorie unserer Zeit: die moderne westliche Kultur hat die klassischen Begriffe von Kontinuität, universellen Gesetzen, Kausalbeziehungen, Vorhersehbarkeit der Phänomene endgültig aufgelöst: sie hat, so kann man zusammenfassend sagen, darauf verzichtet, allgemeine Formeln auszuarbeiten, die den Anspruch erheben, die Gesamtheit der Welt in einfachen und endgültigen Termini zu bestimmen. Neue Kategorien haben in den modernen Sprachen Eingang gefunden: Ambiguität, Ungewissheit, Möglichkeit, Wahrscheinlichkeit.“<sup>4</sup>

Wer die Verwirrungen ausgehalten hat, in die ihn die Beschäftigung mit dem Unbewußten gestürzt hat, bringt gute Voraussetzungen mit, um mit Ambiguitäten, Ungewißheiten, Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten umzugehen. Er kennt die Angst, die das Fremde auslöst, aber er kennt auch die Faszination, die diese Angst überwinden kann. Fragt man also danach, was die Psychoanalyse für die

---

4 Eco, Umberto: Das offene Kunstwerk. Frankfurt am Main 1962, S. 214.

Kulturwissenschaften leisten könnte, dann ließe sich antworten, daß sie den Forscher für das Unbewußte, das auch in der Wissenschaft selber wirkt, sensibilisiert. Diese Sensibilität ist aber auch die Voraussetzung, um zu neuen Fragestellungen zu gelangen.

## **Unglück und Glück – ein eng umschlungenes, unglückliches Paar: immer noch?**

Gedacht im Freud-Jahr 2006

*Ina-Maria Greverus*

„Ein Spaziergang durch New York City offenbart ..., dass die Differenz und die Indifferenz gegenüber den anderen Menschen ein eng umschlungenes, unglückliches Paar bilden.“<sup>1</sup>

Für Richard Sennett ist der vorherrschende urbane Lebensstil der Gegenwart die Abkapselung, die „Tyrannei der Intimität.“<sup>2</sup> Und Sennett folgert: „Aus dem, was einmal Erfahrung öffentlicher Räume war, sind heute, so scheint es, schwebende Vorgänge in der Psyche geworden.“<sup>3</sup>

„Nun machen wir die phantastische Annahme, Rom sei nicht eine menschliche Wohnstätte, sondern ein psychisches Wesen von ähnlich langer und reichhaltiger Vergangenheit, in dem also nichts, was einmal zustande gekommen war, untergegangen ist, in dem neben der letzten Entwicklungsphase auch alle früheren fortbestehen.“<sup>4</sup> Das sagte Sigmund Freud in seiner Schrift „Das Unbehagen in der Kultur“ (1930), um uns über ein anschauliches Beispiel das Problem der Erhaltung aller Gedächtnisspuren im Psychischen zu vermitteln. Freud reflektiert die Möglichkeit und Unmöglichkeit eines Vergleichs. Ein Einwand bezieht sich darauf, dass auch für das Seelenleben diese Annahme der Erhaltung nur gelte, wenn das „Organ der Psyche intakt geblieben ist, ... sein Gewebe nicht durch Trauma oder Entzündung gelitten hat“. Und er fügt hinzu „Zerstörende Einwirkun-

---

1 Sennett, Richard: *Civitas. Die Großstadt und die Kultur des Unterschiedes*. Frankfurt am Main 1991 (1990), S. 169.

2 Sennett, Richard: *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*. Frankfurt am Main 1983 (1974).

3 Sennett: *Civitas* (wie Anm. 1), S. 11.

4 Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur* (1930). In: *Freud-Studienausgabe* Bd. IX. Frankfurt am Main 1974, S. 191–270, hier: S. 202.

gen, die man diesen Krankheitsursachen gleichstellen könnte, werden aber in der Geschichte keiner Stadt vermisst“.<sup>5</sup>

Rainer Hank greift in seinem Beitrag „Topik und Topographie. Seelenlandschaft und Stadtlandschaft im Wien der Jahrhundertwende“ den zu Rom gebrachten Text von Sigmund Freud auf und versucht über dessen Deutung des Unbewußten, Seelenlandschaft und Stadtlandschaft Wiens um 1900 in ihrer Strukturverwandtschaft aufzuzeigen, so „dass es also erlaubt ist, die Seele wie eine Stadt und umgekehrt zu behandeln“.<sup>6</sup>

Wien erlebte um 1900 seine letzte Ausgestaltung zur modernen Großstadt. „Eine Zeit des Umbaus also“, sagt Hank, „sei es bezogen auf Aufbau und Gestalt des Psychischen wie auch bezogen auf das großstädtische Bild der Stadt. Die Vermutung sei genannt, dass beides gleiche Voraussetzungen hat, dass Großstadterfahrung um 1900 die nicht mehr suspendierbare Wahrnehmung des Unbewußten bedeutet, welche primär als Bedrohung andrängt.“<sup>7</sup>

Und er resümiert: „Die Oberfläche des manifesten Traums und die Topographie Wiens in ihren einschneidenden Veränderungen um 1900 zerren jedoch in allen Anstrengungen der Abstraktion, Aufklärung und des Rationalisierungsprozesses gleichzeitig ihr Anderes an die Oberfläche: das Fließen von Wasser und Verkehr, Schmutz, die sich zwecklos verausgabende Sexualität und den Wahnsinn. Großstadterfahrung um 1900 scheint sich auch zu bemessen an der nicht mehr übersehbaren Wahrnehmung von Unbewusstheit.“<sup>8</sup>

Unübersehbar ist in diesen Aussagen nicht nur das Unbehagen in der Kultur der modernen Stadt und die In-Bezugsetzung der Stadtlandschaft mit einer Seelenlandschaft, sondern die Betonung der Entfernung des Stadtbürgers aus der Erfahrung öffentlicher Räume hin zu „schwebenden Vorgängen der Psyche“. Sennett fordert unter Bezug auf die alten Griechen eine architektonische Rückkehr zu Versammlungsorten, in denen die Komplexität des Lebens erfahren werden kann. Am weitesten entfernt von diesen Orten sind das (bürgerliche) Schlafzimmer und die Couch des Psychologen: „Und es

5 Ebd., S. 203.

6 Hank, Rainer: Topik und Topographie. Seelenlandschaft und Stadtlandschaft im Wien der Jahrhundertwende. In: Manfred Smuda (Hg.): Die Großstadt als „Text“. München 1992, S. 217–238, hier: S. 218.

7 Ebd.

8 Ebd., S. 236.

fällt auch nicht leicht, Orte zu ersinnen, die uns, wie die Griechen es in ihren ‚Gymnasien‘ erlebten, etwas über die moralische Dimension des sexuellen Verlangens lehren – ich meine moderne Orte, an denen sich viele Menschen, ja Menschenmengen tummeln, nicht die Stille des Schlafzimmers oder die Einsamkeit der Couch des Psychologen.“<sup>9</sup>

Das wurde 1990 von Sennett für seine und unsere Gegenwart geschrieben, es hätte auch für Freuds Wien geschrieben werden können. Und im Jahr 2006, Freud wäre 150 Jahre alt geworden, wird genau diese Seelenlandschaft Wien mit ihrer Stille des Schlafzimmers rückblickend (und etwas genüßlich) in den Medien betrachtet. Aber es werden eben nicht gegen die Schlafzimmer und Couchen der Gegenwart öffentliche Räume der Kommunikation und der sozialen Zuwendung gefordert. Freud wird aus den verschwiegenen Schlafzimmern und Sprechzimmern des Jahres 2006, und das sind beileibe nicht nur die von Wien, als „damals“ interpretiert.

Oder sollten wir sagen, dass im Freud-Jahr 2006 erneut eine Verdrängung geschieht, an einem Denker, einem wissenschaftlichen Grenzgänger, der das Behagen in der Kultur attackierte, um zu seinem 150. Geburtstag in den Medien wiederentdeckt und auf diese unglückselige Umarmung von Behagen und Unbehagen, Glück und Unglück, Differenz und Indifferenz festgelegt zu werden. „Der Sex und das Ich“ und weiter „Triebwerk im Keller der Seele“ titelt der Spiegel.<sup>10</sup> Und das Behagen der Einen (hier der Eltern) wird zum Unbehagen des Anderen (hier des Kindes), der beim Koitus der Eltern aus dem heimlich erspähten, tabuisierten Schlafzimmer der Eltern in den Keller seiner einsamen und unaufgeklärten Seele fällt. Diese „Urszene“ und ihre Folgen werden zum literarischen, bildnerischen und filmischen Topos einer Avantgarde des vorigen Jahrhunderts, an die sich die kulturbehaglichen „Normalbürger“ bis heute nicht gewöhnt haben. Es ist nicht nur die „Urszene“ der Kindheit, sondern der Mief einer lebenslang und bis heute wirksamen bürgerlichen Moral, in der „im Idealfall ein fortpflanzungsfähiger und -williger Erwachsener“ das Dilemma des „autoerotischen, inzestuösen, polymorph perversen Lustbündels“ (Beate Lakotta)<sup>11</sup> Kind über Erziehung gesellschaftsnützlich löst, um sich „danach“ in Triebsublimie-

9 Sennett: *Civitas* (wie Anm. 4), S. 11.

10 Lakotta, Beate: *Triebwerk im Keller der Seele*. In: *Der Spiegel* Nr. 18, 29. April 2006, S. 160–174.

11 Ebd., S. 161.

rung zu ergehen. So heißt es über Freud: „Seine Ehe ... ist nach der Geburt von sechs Kindern weitgehend eingeschlafen, Eros fristet sein Dasein als Störenfried – im Studierzimmer betreibt Freud Triebsublimierung in Vollendung.“ Und die Mediengeschichte 150-Jahre-Freud endet bei dem Hund, dem letzten der geliebten Chow-Chows, der den Krebsgeruch des sterbenden Freud nicht ertrug.<sup>12</sup>

Ein Trauerfall von damals? Ein einsames Kind, ein einsamer Sterbender, zwischendurch ein bißchen kulturgelenkte und heute schon nicht mehr Kinder zeugende Lust? Warum fahren die Medien im Jahr 2006 derart auf dieses Klischee ab?

Um uns heute glücklicher zu fühlen? Weil es Natur ist, die sich gegen das Unbehagen in der Kultur zur Wehr setzt? Oder weil sich das Kulturgeschöpf Mensch gegen das Unbehagen in der Natur zur Wehr setzt?

„Das Unbehagen in der Kultur“ gilt als das Werk von Sigmund Freud, in dem er die „Implikationen seines Denkens so erbarmungslos herausgearbeitet“ hat, wie in keinem seiner Werke zuvor.<sup>13</sup> Er hatte auch über den Titel „Das Unglück in der Kultur“ nachgedacht.

Freuds Kulturbegriff ist weit gefaßt: „Das Wort Kultur bezeichnet 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.“<sup>14</sup> Dieser Kulturbegriff entspricht durchaus dem ethno-anthropologischen Diskussionsstand seiner Zeit – und der Zeiten darüber hinaus.<sup>15</sup> Allerdings bleibt die Sicht auf den Werkzeugcharakter der Kultur dem allgemein anthropologischen Aspekt verhaftet, nach dem Kultur als Fähigkeit des Menschen, kulturell zu handeln, gilt.<sup>16</sup> Freud bezieht die vergleichende Perspektive auf Kulturen-Entwicklung zu wenig ein, den Blick auf Kulturen, in denen die Natur-Kultur-Ambivalenz anders – und vielleicht befriedigender als im bürgerlichen Wien des beginnenden 20. Jahrhunderts – gelöst wurde.

12 Die Zeit Nr. 1, 2006, S. 51.

13 Gay, Peter: Freud. Eine Biographie für unsere Zeit. Frankfurt am Main (1987), S. 611.

14 Freud: Das Unbehagen in der Kultur (wie Anm. 4), S. 220.

15 Vgl. Greverus, Ina-Maria: Kultur und Alltagswelt. Eine Einführung in Fragen der Kulturanthropologie. München 1978, S. 52ff.

16 Ebd., S. 91.

Kulturanthropologen und Kulturanthropologinnen seiner Zeit, und ich glaube vor allem die -innen eines die Natur als Verhalten prägendes Moment zurückweisenden Feminismus, haben sich darum bemüht. Ruth Benedicts Leitsatz „Der Mensch durch die Sitte geformt, nicht durch den Instinkt“ aus den „Patterns of Culture“ von 1934<sup>17</sup> und Margaret Meads umstrittenes „Coming of Age in Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation“ (1928)<sup>18</sup> stehen dafür. Mead schrieb aus einer südpazifischen Kulturerfahrung *gegen* eine amerikanische (westliche) Kulturerfahrung, in der heranwachsende Mädchen über Kultur ihrer Sexualität enteignet werden. Das war noch Freud-Zeit. Der Angriff auf „Mead’s Misconstructing of Samoa“ in den 80-er Jahren durch Derek Freeman<sup>19</sup> galt vor allem der weiblichen Forschungskultur, in der die junge Margaret Mead sich ausschließlich auf ihre „girl informants“ verlassen habe. Dem setzt Freeman seine „solide“ männliche Forschungskultur der Konversation in Häuptlingskreisen entgegen, wobei er den ihm verliehenen eigenen Häuptlingstitel, der ihn zur Teilnahme an allen Häuptlingsversammlungen berechtigte, besonders betont.

Das war nicht mehr Freud-Zeit, aber das männliche Unbehagen an einer Kultur, in der Frauen in männliche Berufsdomänen, gar in das Behagen in deren universitären Machtdomäne, eindringen, klingt immer noch durch. Mag Meads samoanisches Glück in der Kultur auch revisionsbedürftig gewesen sein, so ist das Anliegen ihrer Recherche, menschliches Glück und Unglück, hier das der samoanischen und der amerikanischen Adoleszenz, über den Vergleich als kulturenbedingt zu analysieren immer noch ein wichtiges Ziel kultur- und sozialanthropologischer Forschung.

Erik H. Erikson, der als „Pionier des Urvertrauens“ bezeichnet wurde, hat, besonders in seinem Werk „Childhood and Society“ (1950) gezeigt, wie eng anthropologische und psychoanalytische Forschung zusammenarbeiten können, um die Entwicklungen und Verstörungen kultureller Identitäten in ihrer Auswirkung auf den Einzelnen zu erforschen. Er resümiert im Hinblick auf den kulturellen Kontakt mit den Weißen: „So wurde den Sioux Schritt für Schritt die

---

17 Benedict, Ruth: *Urformen der Kultur*. Hamburg 1955 (Patterns of Culture 1934).

18 Mead, Margaret: *Coming of Age in Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Society*. Morrow Qill Paperbacks, 1928.

19 Freeman, Derek: *Margaret Mead and Samoa. The making and unmaking of an anthropological myth*. Harvard University Press 1983.

Grundlage einer kollektiven Identitätsbildung entzogen und damit das Reservoir kollektiver Integrität, aus dem allein das Individuum sein Gewicht als soziales Wesen beziehen kann.“<sup>20</sup>

Das Unbehagen oder Unglück resultiert hier aus dem Clash der Kulturen, in dem die Macht der einen die Ohnmacht der anderen bewirkt. Das soziale Wesen des indianischen Individuums, das es aus seiner eigenen Kultur bezog, wird vernichtet. Das Unglück kommt aus der fremden Kultur, aber nicht aus Kultur als solcher, die dem Trieb- und Naturwesen Mensch soziales Verhalten aufbürdet und damit sein individuelles Glück einschränkt.

Hatte uns Freud tatsächlich diese glücklich-behagliche, autotelische Monade namens Mensch als positiv besetzte Vision beschert? War dies Abwehr gegen die träge und mächtige konservative Kultur seiner Wiener Erfahrungen? Wurde die Kultur dieser historisch investierten männlich-bürgerlich-westlichen Selbsterfahrung zu Kultur an sich stilisiert, die sich nach Natur, Trieberfüllung, zurücksehnt? Oder nach einer (männlichen) individuellen Integrität vorausseht, aus der das Individuum sein Gewicht und Glück als autoerotisches Wesen bezieht? Hat Freud jenes Unglück in der Kultur vorausgesehen, das die Glücksforschung heute zu tausenden von kommerziellen Glücks-Angeboten treibt?

In Freuds „Unbehagen in der Kultur“ wird das „natürliche“ Individuum aus dem Zustand seiner autoerotischen und nur noch säuglingshaft zu erahnenden Unschuld und seiner vorkulturellen Freiheit in Kultur geworfen. Das Unbehagen verdichtet sich in dem individuellen und dem kulturellen Über-Ich, jener über das Ich wachenden und strafenden Instanz, die die erwachsenen „normalen“ Individuen in „erwachsener“ und „normaler“ Kultur über Triebverzicht im sozialen Miteinander zusammenhält, aber dem „gesunden“ Es der (männlichen) Individuen doch eine gesellschaftlich legitimierte Triebbefriedigung gewährt. Behagen in der Kultur kann sich dann bei den Angepaßten immer wieder ausbreiten. Kultur als Politik der Gemeinschaft muß das Ich zwischen Es und Über-Ich auf kulturelle Normalität reduzieren. Die A- und Antinormalen haben daran keinen Anteil. Ihre Grenzgänge werden kaserniert, versteinert, eingefroren. Freud hat das Anderssein gegenüber dem Diktat der Kultur, in der er lebte, belichtet, manchmal überbelichtet. Das hat ihm, dem Außen-

---

20 Erikson, Erik H.: *Kindheit und Gesellschaft*. Stuttgart 1976 (1950), S. 150.

seiter, Feindschaften eingebracht, von denen er heute gerettet werden soll. Und diese Ehrenrettung wird zu einem Mord an einem Freud, der seinen Finger in die Wunde unserer Unglücksgesellschaft, und beileibe nicht nur die eines autoerotischen Kulturverbots, legte.

Nahezu pervers und doch hautnah (im Sinne der todeslustigen Zigaretten von heute) hat „Der Spiegel“<sup>21</sup> den gealterten und lustabwesenden Freud mit einer seiner vielen Zigarren, auf der das nackte weibliche Tarzanobjekt einer „natürlichen“ Begierde sitzt, abgelichtet. Das weibliche Lustobjekt, die Zigarre und die Collage entpuppen sich als Medienkultur, die auf ein bekanntes Bild (nämlich Tarzan) in den Köpfen der Leser zurückgreifen kann. Und das Unbehagen der einen wird zum Behagen der anderen.

Wir sind im Heute oder in den kulturwissenschaftlichen Begegnungen mit der Psychoanalyse. Wir sollen „sozial“, das heißt gemeinsam, Behagen und Unbehagen, Glück und Unglück, Gemeinsamkeiten und Einsamkeiten erforschen. Wir sind in einer autotelischen Kulturgesellschaft, in der jeder nur noch sich selbst Ziel ist, damit überfordert. Nicht, weil noch zu viel Natur in uns ist, sondern weil die Kultur der flexiblen westlichen, global intonierten Glücksnomaden uns wohl unseres sozialen Wesens beraubt hat.

Was allerdings bleibt und zunimmt sind Glücksumfragen. Im Internet fand ich 17.600 Hinweise zu Glücksforschung; wobei es sich vor allem um Glücksumfragen und Glückslehren, einschließlich der Kursangebote handelte. „Nachhaltig glücklich“ titelt die Zeitschrift *umwelt & bildung* zum Jahresausgang 2006<sup>22</sup> allerdings mit einem Fragezeichen hinter dem Ausrufungszeichen. „Glück“ erweist immer wieder seine das Unglück verschweigende Gesellschaftsfähigkeit. „Ja, renn nur nach dem Glück/doch renne nicht zu sehr/denn alle rennen nach dem Glück/das Glück rennt hinterher.“ Mit diesem Vierzeiler von Bertolt Brecht aus der Dreigroschenoper habe ich in einem Themenband über Glück meine Skepsis vor den Glücksversprechungen zu thematisieren versucht. Und weil mir die Sprache, Schwerpunkt unserer wissenschaftlichen Vermittlung, nicht genüge, habe ich eine Collage als virtuelle Sprayerin gestaltet. Da rennt ein Glückssucher vor einer geschlossenen Wand, groß und grazil. Das

---

21 Der Spiegel (wie Anm. 10), Cover.

22 Nachhaltig glücklich!? *umwelt & bildung* 4/06. Wien 2006.

Glück ist klein und naiv und bleibt zwischen den Autos vor der Wand stecken – bleibt hinterher!<sup>23</sup>

Im Amerika der 60-er Jahre waren statistisch betrachtet ein Drittel der Befragten sehr glücklich und zwei Drittel immerhin recht glücklich.<sup>24</sup> Eine glückliche Nation? Da hat man wohl die Protestierenden der 50-er und 60-er Jahre nicht befragt.

Das Glück in der Kultur,<sup>25</sup> und damit das Behagen in der Kultur unserer westlichen Gegenwart, kreist um die „Güter des privat-persönlichen Lebenskreises“.<sup>26</sup> Gesundheit, Ehe und Familie, soziale Sicherheit, ein hoher materieller Lebensstandard, der befriedigende Beruf, reichlich Freizeit und persönliche Unabhängigkeit. Das sind vergleichbare Glückswünsche in den westlichen Gesellschaften der Nachkriegszeit, die in das 21. Jahrhundert hineinreichen.<sup>27</sup>

Anders mögliches Glück wird als Unglück der Unangepaßten, als Traurigkeit thematisiert. Zuständig für sie ist nicht mehr die Mehrheitskultur mit ihrem „erbärmlichen Behagen“, die, um es mit Nietzsche zu sagen, „das Glück erfunden hat“,<sup>28</sup> sondern es sind die Nothelfer für ein Ich, das seinen Weg zwischen Es und kulturell investiertem Über-Ich nicht mehr findet. Kurz: die Psychokratie mit ihrem sich immer mehr erweiternden „Reparaturmarkt für verwundete Seelen“<sup>29</sup> durchdringt eine Wissensgesellschaft, in der die Seele

23 Greverus, Ina-Maria: Ja, renn nur nach dem Glück. In: kuckuck. notizen zur alltagskultur 1/07. Graz 2007, S. 19–23.

24 Die Untersuchung „Reports of Happiness“ von N. Bradburn und D. Caplowitz erschien 1965 in Chicago, zit. in Ch. Bühler: Vorstellungen vom Glück in unterschiedlichen Altersgruppen in den Vereinigten Staaten. In: H. Kundler (Hg.): Anatomie des Glücks. Köln 1971, S. 99–117.

25 Vgl. Greverus, Ina-Maria: Das wandelbare Glück. „Pursuit of Happiness“ in Amerika und Europa. In: Utz Jeggle, Gottfried Korff, Martin Scharfe, Bernd Jürgen Warnken (Hg.): Volkskultur in der Moderne. Probleme und Perspektiven empirischer Kulturforschung. Reinbek bei Hamburg 1986, S. 271–289.

26 Pross, Helge: Was ist heute deutsch? Reinbek bei Hamburg 1982, S. 73.

27 Als Rufer in der Wüste gelten jene Autoren, die eine Nachhaltigkeit des Glücks jenseits von individuellem Wohlstand und Behagen ansiedeln wollen, und die sich dabei auch nicht scheuen, aus Zufriedenheitsstatistiken einen nur bedingten Zusammenhang von materiellem Wohlstand und Lebenszufriedenheit abzulesen. Vgl. das Heft „Nachhaltig glücklich“ in: umwelt & bildung, 4/06, Wien.

28 Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen. Stuttgart 1983, S. 11.

29 Castel, Robert: Der Markt der Seele. In: Dietmar Kamper und Christoph Wulf (Hg.): Die erloschene Seele. Disziplin, Geschichte, Kunst, Mythos. Berlin 1988, S. 38–49.

angeblich „erloschen“ ist<sup>30</sup> und der „mündige Patient“ sich seine „gesunden Ansichten“ aus wissenschaftlichem Wissen einfährt.<sup>31</sup> Zentral werden für diese Wissensaneignung die netzgestützten Informationsangebote. Das gilt nun aber nicht nur für die körperliche Gesundheit, sondern auch für die sich im Übrigen mit der Körperkultur vermischende Seelenkultur.

„Die Gesundheit des Glücks“ nennt Theodore Roszak, ein vehementer Anhänger der „aquarianischen Evolution“ oder eines „Neuen Zeitalters“<sup>32</sup>, eine höhere Gesundheit, die er gegen ihre Rivalen – die Gesundheit des tragischen Humanismus (Freud), die Gesundheit der Anpassung (Behaviorismus), die Gesundheit der sozialen Relevanz (Radikale Therapie) und die Gesundheit des Wahnsinns (Laing) – verteidigt. Die Gesundheit des Glücks will Hedonismus im Hier und Heute und Garantie für das Danach. Sie verspricht transzendente Fähigkeiten, aber gleichzeitig „zögert die Therapie des Glücks keinen Augenblick ihren Patienten persönliche Zufriedenheit und Selbstverwirklichung zu versprechen. ... Ihr ist jeder Aspekt der persönlichen Erfahrung recht, wenn er nur Vergnügen, Spaß, Heiterkeit und erotische Befriedigung verspricht. Kunst, Gesang, gutes Essen, Tanz, freies Spiel, Wanderungen durch die Natur, Sport – all das haben die besagten Entwicklungszentren in ihren ‚Lehrplan‘ aufgenommen, und zwar als Mittel der Selbsterfahrung und des Selbstausdrucks“.<sup>33</sup>

„Flow. Das Geheimnis des Glücks“ heißt der in vielen Sprachen erschienene populär geschriebene Bestseller des Psychologen Mihaly Csikszentmihalyi.<sup>34</sup> Da gibt es den Flow des Körpers von Kampfsportarten bis zum Sex, es gibt den Flow der Gedanken und der Arbeit, Flow in Familie und Freundschaften bis zum Flow in Einsamkeit und

30 Kamper/Wulf, Die erloschene Seele (wie Anm. 29).

31 Vgl. Welz, Gisela/Heinbach, Gesa /Losse, Nadja/Lottermann, Annina / Mutz, Sarina (Hg.): Gesunde Ansichten. Wissensaneignung medizinischer Laien (Kulturanthropologie Notizen, Bd. 74). Frankfurt am Main 2005.

32 Vgl. Greverus, Ina-Maria: Neues Zeitalter oder Verkehrte Welt. Anthropologie als Kritik. Darmstadt 1990; Greverus, Ina-Maria/Welz, Gisela (Hg.): Spirituelle Wege und Orte. Untersuchungen zum New Age im urbanen Raum. (Kulturanthropologie Notizen, Bd. 33). Frankfurt am Main 1990.

33 Roszak, Theodore: Das unvollendete Tier. Eine neue Stufe in der Entwicklung der Menschheit. München 1982, S. 268f.

34 Csikszentmihalyi, Mihaly: Flow. Das Geheimnis des Glücks. Stuttgart 2001 (1990).

Geselligkeit. Flow ist autotelisch, er bedarf keiner Ziele und Belohnungen außerhalb seiner selbst.

Hat die „Glückslehre“ eines neuen Zeitalters aus dem Unbehagen, dem Unglück in der Kultur, zu Glück und Behagen in der oder jenseits der Kultur gefunden? „Lebe gut! Wie Sie das Beste aus Ihrem Leben machen“ heißt ein anderes Buch des Autors,<sup>35</sup> das sich in die unübersichtbare und unübersichtliche Reihe der Empfehlungen zu Glücksforschung und Glücksindex und Glückfindungsangeboten im Internet einreicht. Der Import aus den USA ist bemerkenswert. „Glück ist lernbar“ beruft man sich vor allem auf amerikanische Studien.<sup>36</sup> Die sogenannten „Glücksspillen“, 1987 als Prozac in den USA auf den Markt gekommen, wurden inzwischen von mehr als 20 Millionen Amerikanern konsumiert und sind mittlerweile in mehr als 100 Ländern verbreitet.<sup>37</sup>

Die wie immer listigen Kulturmacher, heute insbesondere mit ihrem Blick auf die „ökonomische Gemeinschaft“, bedienen sich der Sprache der wissenden Vermittler (vom Schamanen, wobei die „schamanische Perspektive“ im Psychoguru aufersteht, bis zum Wissenschaftler), um ihre Ziele „objektiv“ zu verpacken. Die Ziele dienen der Glücks- und Lustbefriedigung des Einzelnen für das Überleben der politischen und ökonomischen Gemeinschaft. Das ist Kulturziel. Das reicht von der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung bis zu heutigen „GlücksNetzen“. Für die Menschenrechte in der Unabhängigkeitserklärung formulierte John Adams „the happiness of society is the end of government ... the happiness of the individual is the end of man ... the form of government which communicates ease, comfort, security, or in one word happiness, to the greatest number of persons, and in the greatest degree, it's the best“.<sup>38</sup> 2005 stellt der Ökonom Richard Layard in seinem Buch „Die glückliche Gesellschaft“ erneut die Forderung, dass das Ziel allen politischen Handelns das Glück der Menschen in der Gesellschaft sein muß.<sup>39</sup> Im Glücks-

35 Csikszentmihalyi, Mihaly: *Lebe gut! Wie Sie das Beste aus Ihrem Leben machen*. Stuttgart 1999.

36 URL: <http://www.gluecksnetz.de>.

37 URL: <http://www.stern.de/wissenschaft/gesund-leben/aktuell>.

38 Adams, John: *From Thoughts on Government*. In: *The Works of John Adams*. Boston 1850–56, Bd. IV, S. 193, zit. nach H. M. Jones: *The Pursuit of Happiness*. Cambridge 1953, S. 97.

39 Layard, Richard: *Die glückliche Gesellschaft*. Kurswechsel für Politik und Wirtschaft. Frankfurt am Main 2005.

Netz heißt es 2006, dass glückliche Menschen gesünder sind, länger leben, mehr Erfolg und weniger Probleme mit ihrer Umwelt haben und schließlich mehr geliebt werden.<sup>40</sup>

Haben die US-Amerikaner nun einen besonders glücklichen Nationalcharakter? Hat „Kultur“ mit ihrer gemeinschaftsbildenden Funktion den Individuen Glück und Behagen vermittelt oder sie gar dazu gezwungen? Entsteht Unbehagen aus dem Zwang zum Behagen oder aus dem Protest gegen dieses verordnete Behagen oder aus dem Ausgeschlossenwerden aus diesem Behagen? Psychologen und Anthropologen bemühten und bemühen sich noch heute, den „Kampf“ zwischen den Kulturen und ihren Individuen zu verstehen und/oder zu lösen. Für die Lösung und auch für das Verstehen der Lösung ist das Rezept der Anpassung thematisiert worden, in dem sich Unglück in Glück, Unbehagen in Behagen, Einsamkeit in Gemeinsamkeit wandelt. Was bereits 1930 in den USA in einem psychologischen Lehrbuch als mentale Hygiene formuliert wurde, hat heute die aus dem Internet abrufbaren Glücksheilungsversprechen west-welt-weit erreicht: „Mental health is the application of science in an effort to help men, women and children make sane adjustments. ... It frankly seeks personal and social happiness in the belief that this normally follows wholesome adjustments.“<sup>41</sup> Das ist nicht nur Anpassung an nationales Glücklichein, sondern „Pflicht“ zum Glücklichein: „In this democracy it has become a public duty to be as happy as one can be.“ Das stand 1941 in einem Artikel „The Right to Happiness“<sup>42</sup>.

Ich schwenke hier, eher freudianisch, vom angepaßten Glücklichein, das wir vor allem dem oknophilen, dem anklammernden und gemeinschaftsabhängigen Charaktertyp zuordnen können, auf jenes philobatische Glück über, das sich in objektschwacher Einsamkeit den freundlichen Weiten in grenzüberschreitender Phantasie, einschließlich der Angstlust, anheimgibt.

Diese Typen wurden von dem ungarischen Psychoanalytiker Michael Balint (1896–1970) herausgearbeitet,<sup>43</sup> der Freud verehrt und

40 URL: <http://www.gluecksnetz.de>.

41 Groves, E. R., Ph. Blanchard: *Introduction to Mental Hygiene*. New York 1930, S. 454.

42 Thompson, D. *The Right to Happiness*. In: *Ladies' Home Journal* LVII, 1941, S. 6; zit. nach Jones: *The Pursuit of Happiness* (wie Anm. 38), S. 141.

43 Balint, Michael: *Angstlust und Regression*. Beitrag zur psychologischen Typenlehre. Stuttgart o.J. (*Thrills and Regression* 1959).

Ferenczi (seinen Lehrer) geliebt hat. Nach Balint repräsentiert der Philobat den narzißtischen Charakter eines objektschwachen Typus, bei dem die Ich-Funktionen überbesetzt sind und die Objekte, als Menschen und Dinge, gemieden oder auch beiseite geräumt werden. Wie bei dem objektstarken Typus handelt es sich um eine Grundstörung, die auf das Geburtstrauma und/oder frühkindliche Lösungstraumata zurückzuführen ist. Diese Grundstörung ist die nicht überwundene Loslösung aus der primären Liebe, wie sie der Fötus in seiner Umwelt ohne begrenzende Objekte erlebt. Balint spricht von einem unstrukturierten Ozean. Im Gegensatz zu der oknophilen Anklammerungsbereitschaft an Objekte, an Muttersymbole, wiederholt der objektschwache Typ das ursprüngliche Trauma, das ihn zwingt, die verlorene Harmonie wiederherstellen zu wollen, indem er die Illusion der freundlichen Weiten hegt und zu verwirklichen versucht.<sup>44</sup>

Der Kulturhistoriker Gert Raeithel arbeitet die Verhaltensweisen einer objektschwachen modalen Persönlichkeitsstruktur für die Amerikaner heraus, wobei er sich an Balint orientiert. Dem psychohistorischen Versuch über die Amerikaner „Go West“ (1981)<sup>45</sup> folgen seit 1989 die drei Bände „Geschichte der nordamerikanischen Literatur“ (1997)<sup>46</sup>. Schwache Bindungen an Personen und Sachen, sagt Raeithel, sind das Grundcharakteristikum der nordamerikanischen Kultur. Stützpfeiler dieser These ist ihm die Geschichte der Auswanderung, deren Potential er nicht nur in wirtschaftlichen, politischen und religiösen Gründen sieht, sondern auch in den Auswanderungsfähigkeiten des objektschwachen Persönlichkeitstypus, der soziale Bindungen hinter sich lassen kann, um in der Bewegung auf ein „beyond“ sein eigenes Ich zu finden.

Ozeanisches Gefühl? Das eines philobatischen Individuums, das einer philobatischen Kultur?

Gehört zu der philobatischen Persönlichkeit des Amerikaners ein verborgenes Unbehagen in der Kultur, wenn Raeithel schreibt: „Die irdische Fortschrittsgläubigkeit der Amerikaner, der amerikanische Optimismus zeigt hinter der Fassade einen schrecklichen Fatalismus,

44 Vgl Greverus: Neues Zeitalter (wie Anm. 32), S. 110.

45 Raeithel, Gert: „Go West“. Ein psycho-historischer Versuch über die Amerikaner. Frankfurt am Main 1981.

46 Raeithel, Gert: Geschichte der nordamerikanischen Kultur. 3 Bde. Frankfurt am Main 1997.

eine tiefe pessimistische Untergangsstimmung, eine Sehnsucht nach Körperlosigkeit und Selbstaflösung.<sup>47</sup>

Meint Selbstaflösung die Sehnsucht nach oder die Verzweigung an Einsamkeit oder die Sehnsucht nach dem ozeanischen Gefühl der Verschmelzung?

Freud „kann das ozeanische Gefühl nicht in sich entdecken“, sagt er in „Das Unbehagen in der Kultur“<sup>48</sup>. Damit bezieht er sich auf seinen Freund Romain Rolland und dessen Arbeiten zu einer fernöstlichen Spiritualität, in der „das Gefühl einer unauflösbaren Verbundenheit, der Zusammengehörigkeit mit dem Ganzen der Außenwelt“ erscheint. Er, Freud, distanziert sich – oder sein von einem intellektuellen Über-Ich gelenktes Ich – von diesem „Gefühlston“, um, und das ist entscheidend, in einer „intellektuellen Einsicht sein tatsächliches Vorkommen bei anderen nicht bestreiten zu können“. Die Anderen, das sind die auf der Couch des schweigenden Psychoanalytikers. Als Anthropologin habe ich mich nicht schweigend den erzählenden Klienten zugewandt, sondern, so dachte ich, Dialoge mit meinen Gesprächspartnern und -partnerinnen in einem intellektuellen Milieu, in dem sich die durchaus zumeist akademischen New Age-Anhänger sehen, zu führen versucht. Doch auch ich konnte das ozeanische Gefühl in mir nicht entdecken. Und im Gegensatz zu Freuds distanzierter und tolerierender, immer intellektueller Einsicht, hat mich das ozeanische Gefühl dieses Neuen Zeitalters als Verrat an dem Kulturziel Überleben durch soziales Handeln gestört.

„Anthropologie als Kritik“ war der Untertitel meines 1990 erschienenen Buchs „Neues Zeitalter oder Verkehrte Welt“. Dort gehe ich auf den kulturellen Tod der Menschen ein: „Kultur ist die Fähigkeit der Menschen, ihr gesellschaftliches Dasein in materialer, sozialer und ideationaler Hinsicht sinnvoll, und das heißt lebenserhaltend, zu gestalten. Diese Fähigkeit aber muß entfaltet werden, bedarf der Gegenseitigkeit und der Verantwortung in einem Haushalt des Lebens, bedarf jener ökologischen Vernunft, die auf das Ganze zielt und den Einzelnen beteiligt. Kultur ist die Teilhabe an der Gestaltung von sozialem Leben in Bedeutungsfülle. Menschliche Natur, menschliches Wesen trägt kulturelle Kompetenz in sich. Die Expertenversorgung mit ‚Kulturplanung‘, den Zwang zum Konsum von ‚Kultur‘, die

---

47 Raeithel: „Go West“ (wie Anm. 45), S. 49.

48 Freud: Das Unbehagen in der Kultur (wie Anm. 4), S. 198.

Enteignung von Mitgestaltung sehe ich als einen Kulturverlust, der in kulturellem Tod mündet.<sup>49</sup>

Kulturkritik gilt der Enteignung von kultureller Kompetenz und dem Verlust an Vertrauen im psychoanalytischen Sinne in andere, in die Umgebung und in sich selbst.<sup>50</sup> Kulturkritik gilt also der Kultur von Gesellschaften, die ich als „unreife Gesellschaften“ bezeichnet habe oder „heiße Gesellschaften“ im Sinne von Lévi-Strauss, die immer mehr Entropie, auch in den sozialen Beziehungen, schaffen.<sup>51</sup> Ich spreche von einer gesellschaftlichen Grundstörung, bei der die Individuen an einem Reifungsprozeß in die Gesellschaft gehindert werden. Statt Teilhabe an der Gestaltung des sozialen Lebens in Bedeutungsfülle, die auch Verantwortung bedeutet, zieht sich der Bürger in das private Heim oder, wie im Fall meiner Kritik an dem so genannten „Neuen Zeitalter“ in das ozeanische Gefühl einer primären Liebe (im Sinne Balints) oder kryptoerotischer Variationen des Religiösen zurück.<sup>52</sup>

Die Kulturkritik der Nachkriegszeit galt seit den 50-er Jahren des vorigen Jahrhunderts wie zu Freuds Zeiten und oft unter Rückbezug auf Freuds „tragischen Humanismus“ dem Unbehagen in einer Kultur der heißen Gesellschaften, die sozial unreife Menschen produziert. Diese Kritik kam nicht nur aus der Psychoanalyse, sondern auch aus der Kulturanthropologie, oft auch aus der Zusammenarbeit – oder dem Zusammendenken – der Fächer.

Der Anthropologe Stanley Diamond machte in seiner „Kritik der Zivilisation“ den Unterschied zwischen der primitiven Individuation und dem ideologischen Individualismus (als Verdinglichung) bis zur pathologischen Einsamkeit in der Moderne am Beispiel der Suche nach der „romantischen Liebe“ fest. Wir können diese jetzt auch als irdische Suche nach dem ozeanischen Gefühl bezeichnen. Diamond sieht diese Suche als Folge der „Schrumpfung primitiver organischer Bindungen und ihrer Ersetzung durch staatliche Bande“.<sup>53</sup>

49 Greverus: Neues Zeitalter (wie Anm. 32), S. 69.

50 Vgl. Greverus: Kultur und Alltagswelt (wie Anm. 15), S. 68f.

51 Lévi-Strauss, Claude: „Primitive“ und „Zivilisierte“. Nach Gesprächen aufgezeichnet von Georges Charbonnier. Zürich 1972.

52 Greverus: Neues Zeitalter (wie Anm. 32), S. 112ff.

53 Diamond, Stanley: Kritik der Zivilisation. Anthropologie und die Wiederentdeckung des Primitiven. Frankfurt am Main, New York 1978, S. 115.

Das neue Unbehagen in der Kultur speist sich aus dem von „staatlichen Banden“ versprochenen und gebrochenen Kindertröst für den erwachsenen Bürger. „Alles ist in Ordnung“, dieser Kindertröst verlängert sich über den gesellschaftlichen „Bürger als Kind“ bis in den Himmel, besonders wenn die wohlfahrtsstaatlichen Versprechungen nicht mehr glaubwürdig sind. Kultur bestätigt dann die narzißtisch-oknophilen Anklammerungs- und die narzißtisch-philobatischen Ausklammerungs- und Verschmelzungssehnsüchte aus nicht zugelassener kultureller Reife des Erwachsenen als Ziel und Wert.<sup>54</sup> Wenn wir im Hinblick auf die westlichen Gesellschaften von verlängerter Adoleszenz sprechen, dann meinen wir damit einerseits die Verlängerung der noch nicht gesellschaftlich verantwortlichen Phase zwischen der Trennung von den Objektbesetzungen der Kindheit und der Übernahme von Objektverantwortung des Erwachsenenlebens, aber andererseits auch einen regressiven Vorgang, der sowohl die adoleszenten als auch erwachsenen Fähigkeiten zu kultureller Arbeit ausklammert. Im Hinblick auf die adoleszente Kulturfähigkeit beziehe ich mich hier auf die Bedeutung, die Mario Erdheim der Adoleszenz für den Kulturwandel gibt. Während das Kind sich an die stabilen konservativen Familienstrukturen anpaßt, handelt es sich bei Adoleszenten um eine Anpassung an dynamische und expansive Kulturstrukturen. Anpassung heißt hier Mitarbeit des Individuums an den sich verändernden Strukturen der Gesellschaft.<sup>55</sup> Jede Gesellschaft versucht diese eher narzißtisch-philobatischen Prozesse zu institutionalisieren und zu kanalisieren. Mit Freud hebt Erdheim für die kalten oder archaischen Gesellschaften die Initiation hervor, die über die inszenierte Un-Ordnung einer rituellen Gemeinschaftshandlung der kulturellen Vernunft des Heranwachsenden im Sinne einer inneren Neu-Ordnung als Legimitation einer sinnhaften alten Ordnung dient. Der Jugendliche wird zu einem Mitglied der Gesellschaft und zu einem Mitarbeiter an ihrer Kultur.

In nativistischen Umsturzbewegungen, Pioniergesellschaften und revolutionären Gesellschaften wird nun dieses adoleszente Potenzial für eine innere Neuordnung besonders relevant. Adoleszenz als Haltung muß auf die gesamte Gesellschaft ausgedehnt werden, um die

---

54 Greverus: Neues Zeitalter (wie Anm. 32), S. 265f.

55 Erdheim, Mario: Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. Eine Einführung in den ethnopschoanalytischen Prozeß. Frankfurt am Main 1982, S. 277f.

geltende Ordnung zu stürzen. Hier wird Adoleszenz als philobatische Grenzüberschreitung, die von der Objektbeseitigung der alten Kultur zur Objektverantwortung für die neue Kultur führen soll, generationenübergreifend verlängert.

Die 68-er sind daran gescheitert. Stärker waren die „bürokratische Gesellschaft des gelenkten Konsums“ und das kindphasenähnliche Behagen in einer Kultur, die die Familie zu ihrer Keimzelle und den Stillvorgang zum Orgasmus stilisierte, und den sozial Einsamen den „göttlichen Orgasmus“ der spirituellen Verschmelzung anbot. Glückssuche? Auch diese Gesellschaft ist ein Fossil.

Neue Glückssuche im neuen Jahrtausend? Vorbilder sind die medial stilisierten Anpasser: vom hochdotierten Politiker zum hochdotierten Aufsichtsrat, Familie im medialen Ferienhintergrund für die Wahlbürger. Oder: gender- und generationenbefreite mündige Bürger und Bürgerinnen, die Familie überwunden und den Rest „untergebracht“ haben. Oder, oder, oder ...?

In dieser Gesellschaft überleben die flexibel Angepaßten. In der Kultur der Zwänge machen sie Karriere.

Glück und Unglück sind Pole des menschlichen Kulturlebens. Um Unglück zu erklären muß ich wissen, was Glück ist, und das ist in Zeiten und Räumen, für Altersgruppen und soziale Schichten ein je verschiedenes Kulturziel. Freud hat dem Glück zu wenig Kultur gelassen, aber er hat natürlich Recht, wenn er davon ausgeht, dass Kultur auf Triebverzicht aufgebaut ist und als „Kulturversagung“ die sozialen Beziehungen der Menschen beherrscht. Hat Freud an einer „Tradition der Traurigkeit“ mit geschaffen, wie ich sie 1986 für Sizilien darzustellen versuchte,<sup>56</sup> in der „die Welt arm und leer geworden ist“, weil der Einzelne nicht an der Gestaltung eines sozialen Lebens in Bedeutungsfülle teilhaben kann? Oder ist das soziale Leben nur Kulturzwang gewesen, aus dessen teilnehmendem Gestaltungszwang uns globalisierte ökonomische Herrschaft befreit? Ist heute im 21. Jahrhundert der globalen Märkte die Welt arm und leer geblieben, obgleich die Handys weltweit in kleinen Kinderhänden Netzwerke

---

56 Greverus, Ina-Maria: Tradition der Traurigkeit und anarchische List. Zu einer sizilianischen Identitätsarbeit. In: Giordano, Christian/ Greverus, Ina-Maria (Hg.): Sizilien – die Menschen, das Land und der Staat. (Kulturanthropologie Notizen, Bd. 24). Frankfurt am Main 1986, S. 455–513 (auch in: Ina-Maria Greverus: Die Anderen und Ich. Vom Sich Erkennen, Erkennt- und Anerkanntwerden. Kulturanthropologische Texte. Darmstadt 1995, S. 95–144).

vermitteln: „Ich bin gerade im Kaufhaus. Und Du?“ Das war auf Borneo, und vor dem Kaufhaus saß eine mittelalte Bettlerin, streckte mir die leere Linke entgegen, denn in der rechten Hand hielt sie ihr Handy. Glücksnetze?

Die virtuellen Glücksnetze überziehen den Globus, man kann sich einklicken oder sich zu Workshops anmelden, sofern man das Geld dafür hat. Die soziale Frage wird dort nicht gestellt. Glück ist autotelisch. Wie stark muß das empfundene Unglück sein, das die Menschen so scharenweise in die psychokratischen Glücksmärkte treibt? Und seit Zygmunt Baumanns „Verworfenes Leben. Die Ausgegrenzten der Moderne“<sup>57</sup> und Pierre Bourdieus „La misère du monde“<sup>58</sup>, dem Serendipity eines ganz französischen und sehr westlichen Elends, kann man wieder über die menschliche Traurigkeit oder „Das ganz alltägliche Elend“<sup>59</sup> forschen. Und es ist nicht die verlorene Natur, die traurig macht, sondern die verlorene Kultur. Elisabeth Katschnig-Fasch greift meinen Gedanken des „kulturellen Todes“ in der Auswertung auf. Die Befragten fühlen sich weniger ihrer Naturerfüllung als ihrer Kulturerfüllung als soziale Mitgestalter einer Welt, die auch sie nicht als arm und leer bezeichnen möchten, enteignet.

Wenn wir mit Freud, in Erinnerung an Freud, Glück und Unglück in der Kultur untersuchen, dann sollten wir uns eher an die mahnende Unglücksforschung als an eine kommerzialisierte Glücksforschung halten. Überlassen wir es dem kapitalistischen Staat und seinen Kulturmachern Glück zu propagieren, kehren wir zurück zu Unglücksforschung und einer Kritik der Glücksmärkte – und da haben wir uns in unseren verstehende Wissenschaften noch immer viel zu sagen, dank Sigmund Freud.

---

57 Bauman, Zygmunt: Verworfenes Leben. Die Ausgegrenzten der Moderne. Hamburg 2005 [Wasted lives. Modernity and its Outcasts 2004].

58 Bourdieu, Pierre u.a.: La misère du monde. Paris 1993.

59 Katschnig-Fasch, Elisabeth (Hg.): Das ganz alltägliche Elend. Begegnungen im Schatten des Neoliberalismus. Wien 2003.



## Kultur als Oberfläche

Zur methodischen Not und Notwendigkeit,  
in die Tiefe zu gelangen

*Martin Scharfe*

### *1. Einleitung: Der zugefrorene See*

Goethe, der 78jährige, sagt einmal dem Eckermann ins Notizbuch, es gehe den Menschen gar nicht um Tiefe, um Erkenntnis, um Wahrheit; und es gehe, viel schlimmer noch, auch der Wissenschaft nicht um Tiefe, um Erkenntnis, um Wahrheit: ein wissenschaftlicher Glaube (wir sagen heute: ein Paradigma) könne auch durch Fakten, wenn sie ungemütlich seien, nur schwer ins Wanken gebracht werden; das Bedürfnis sei vielmehr, ‚empirisch mitschwatzen‘, das heißt: wiederzukäuen. Goethes Bild ist das des zugefrorenen Sees, dessen Oberfläche die Massen anzieht, während niemanden interessiert, was darunter ist:

„... Und dann, um von den Schülern zu reden, welchem von ihnen wäre es denn um die Wahrheit zu tun? Das sind auch Leute, wie andere und völlig zufrieden, wenn sie über die Sache empirisch mitschwatzen können. Das ist alles. Die Menschen sind überhaupt eigener Natur: sobald ein See zugefroren ist, sind sie gleich zu Hunderten darauf und amüsieren sich auf der glatten Oberfläche; aber wem fällt es ein zu untersuchen, wie tief er ist und welche Arten von Fischen unter dem Eise hin und her schwimmen. [...] Denken Sie nur immer an den gefrorenen See; so sind die Leute, ich habe sie kennengelernt, so sind sie und nicht anders.“<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Eckermann, Johann Peter: Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. Hg. von Otto Schönberger. Stuttgart 1994, S. 244f. (1.2.1827).

## 2. Was heißt: Oberfläche?

Der ‚zugefrorene See‘, ‚glatte Oberfläche‘: was – nun in Beziehung gesetzt zu Kultur –, was hieße das? ‚Glatte Oberfläche‘ meint ja: der Blick wird irritiert und weggepiegelt, ‚Eis auf dem See‘ meint: der Blick ist blind, er kann nicht eindringen. Der Ausdruck ‚Kultur als Oberfläche‘ will also sagen – und das ist ein höchst theoretischer Satz mit unermeßlichen methodologischen Folgen –: Kultur ist Verhüllung, Verschleierung, Verkleidung, Maskierung.

Alltagsbeispiele, die die Metapher ‚kulturelle Verhüllung‘ anschaulich machen, sind rasch bei der Hand: die Kleidung etwa, die meinen Körper dem öffentlichen Blick entzieht; das Haus, das mir Intimität jeglicher Art ermöglicht; Tätigkeiten wie die Nationalhymne mitsingen, das Vaterunser mitmurmeln, eine schwarze Trauerkrawatte tragen: alles gebräuchliche Handlungen, die mir erlauben, meine wahren Gesinnungen zu verbergen (oder die mir ersparen, mir und anderen Rechenschaft über meine wahren Gesinnungen zu geben); die Sprache des Alltags, die so tut, als sei etwas gesagt; der öffentlich ins Bild gesetzte Händedruck der Politiker und Bosse, dessen Skopus Einvernehmen und Vertrauen und Bekräftigung des Versprechens sein soll – dabei wissen wir doch alle, was hinter einem Handschlag sich verbergen kann: das geht von der innigsten erotischen Berührung bis zum kältesten Affront von Lüge, Tücke, Verrat, Betrug.

Das späte 18. Jahrhundert hat das unter der Chiffre Verstellung diskutiert, wie man an des Freiherrn Adolph von Knigge erstaunlichen Buch von 1790 sieht, das fast präpsychoanalytisch anmutet mit der Formel, der Mensch sei „fremd in seinem eignen Hause“, „fremd in seinem eignen Herzen“<sup>2</sup> (man denkt da sogleich an Freuds Formel: der Mensch sei nicht Herr im eigenen Hause!<sup>3</sup>); und noch um die Mitte des 19. Jahrhunderts hat Arthur Schopenhauer in das Klagelied Knigges eingestimmt mit einer Reihe von Alltagsbeobachtungen: „Z.B. bewimpelte und bekränzte Schiffe, Kanonenschüsse, Illuminationen, Pauken und Trompeten, Jauchzen und Schreien u.s.w., dies Alles ist

2 Knigge, Adolph Freiherr von: Über den Umgang mit Menschen (3. Aufl. Hannover 1790). Hg. von Gert Ueding. Frankfurt am Main 1977, S. 82.

3 Vgl. Freud, Sigmund: Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse (1917). In: ders.: Abriß der Psychoanalyse. Einführende Darstellungen. Frankfurt am Main 1994, S. 185–194; hier: S. 194.

das Aushängeschild, die Andeutung, die Hieroglyphe der Freude: aber die Freude ist daselbst meistens nicht zu finden: sie allein hat beim Feste abgesagt. [...]. Bei allen jenen Dingen ist auch der Zweck bloß, Andere glauben zu machen, hier wäre die Freude eingekehrt: dieser Schein, im Kopfe Anderer, ist die Absicht [...]. – Desgleichen sind nun auch Akademien und philosophische Katheder das Aushängeschild, der äußere Schein der Weisheit: aber auch sie hat meistens abgesagt und ist ganz wo anders zu finden. – Glockengebimmel, Priesterkostüme, fromme Gebärden und fratzenhaftes Thun ist das Aushängeschild, der falsche Schein der Andacht, u.s.w. – So ist denn fast Alles in der Welt hohle Nüsse zu nennen [...].<sup>4</sup>

Soweit Schopenhauer. Ziehen wir den moralischen Oberton ab, so haben wir klassische volkskundliche Themen vor uns – das Fest, die Kleidermode, die Frömmigkeit – und zwar jeweils in ihren kulturellen Ausdrücken oder kulturellen Verhüllungen: Hieroglyphen, sagt unser Philosoph, das heißt: Zeichen, die uns zunächst unverständlich sind, deren Bedeutung wir aber erfahren können.

Warum das aber so ist, warum Kultur notwendigerweise als Hülle, als Oberfläche erscheinen muß, das sagt uns erst der (und schon der), der auf Schopenhauers Schultern steht: Nietzsche nämlich. Kultur, hören wir, ist *notwendigerweise* Oberfläche, ‚Oberflächenwelt‘; denn die „Welt, deren wir bewusst werden können“, ist „eine verallgemeinerte, eine vergemeinerte Welt“; und „Alles, was bewusst wird“, wird „ebendamit flach, dünn, relativ-dumm, generell, Zeichen, Heerden-Merkzeichen“.<sup>5</sup> Das *muß* so sein, erstens, weil die Verhüllung in der Lage ist, die „Schamtheile der menschlichen Seele“ (wie Nietzsche sagt)<sup>6</sup> zu verbergen, und zweitens, weil Kultur, die dem Menschen den verlorengegangenen oder abgeworfenen tierischen Instinkt zu ersetzen hat, auf Allgemein-Ausdruck und auf Allgemein-Ver-

4 Schopenhauer, Arthur: Aphorismen zur Lebensweisheit. In: ders.: Parerga und Paralipomena: Kleine philosophische Schriften. 1. Band (1851). In: Schopenhauer, A.: Werke in fünf Bänden. Hg. von Ludger Lütkehaus. Zürich 1988, Bd. 4, S. 311–483; hier: S. 407f. – Auf die Hervorhebungen Schopenhauers habe ich verzichtet.

5 Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft (2. Aufl. 1887). In: ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (= KSA). Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 2. Aufl. München, Berlin, New York 1988. Band 3, S. 343–651; hier: S. 593.

6 Ders.: Menschliches, Allzumenschliches I (neue Ausgabe 1886). Ebd. Band 2, S. 9–366; hier: S. 321.

ständigkeit hin angelegt ist: ihre kargen und in ihrer Anzahl beschränkten Hieroglyphen müssen den riesigen Reichtum menschlicher Erfahrungsmöglichkeiten zum Ausdruck bringen können (wenigstens müssen sie vorgeben, sie könnten das!); und sie müssen gleichzeitig den Anschein erwecken, sie seien für alle verstehbar und machten den riesigen Reichtum menschlicher Erfahrungen kommunizierbar.

### *3. Das Verhüllende als Symptom des Verhüllten*

Diese Verhüllung ist aber nicht: totale Verdunkelung. Das – je nachdem – blinde oder spiegelnde Eis des Goetheschen zugefrorenen Sees setzt ja nicht die Ahnung außer Kraft, daß unter der Oberfläche noch Anderes sei, Unbekanntes, Gefährliches vielleicht. Die Oberflächen-Welt läßt Ahnungen aufsteigen; sie (das lesen wir bei Nietzsche) ist zugleich auch Zeichen-Welt<sup>7</sup> – die Oberfläche selbst ist das Zeichen, ist die Hieroglyphe, die sich deuten läßt. In diesem Sinne ist das Verhüllende zugleich auch Symptom des Verhüllten – so wie der Rauch das verhüllt und zugleich anzeigt, was er verhüllt: das Feuer. Diese alte Menschenerfahrung können wir in jedem Sprichwörter-Lexikon nachschlagen („Wo Rauch ist, da ist auch Feuer!“) – wir könnten aber genausogut Freud zitieren, der den Satz stets seiner Patientin Dora entgegenhielt, wenn sie ihm und sich weismachen wollte: dies oder jenes habe nichts weiter zu bedeuten.<sup>8</sup>

Den Satz – das Verhüllende ist Symptom des Verhüllten<sup>9</sup> – will ich nun an zwei Beispielen erläutern und zugleich den Aspekt wechseln, oder vielmehr: den Aspekt in den Vordergrund stellen, um den es mir geht; ich meine den Leib-Aspekt. Er war, bei Licht besehen, durch alle meine Beispiele längst durchgeschimmert; jetzt aber benenne oder berufe ich ihn. Mein ursprünglicher Satz – das Verhüllende als

7 Vgl. Nietzsche: KSA (wie Anm. 5).

8 Vgl. Freud, Sigmund: Bruchstücke einer Hysterie-Analyse. Frankfurt am Main 1993, S. 73.

9 Die Kennerin, der Kenner merkt augenblicklich, daß dieser Satz sich orientiert an dem Gedanken, das Geschriebene sei ein Symptom dessen, was bisher verschwiegen wurde. Vgl. Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft (1886). In: ders.: KSA (wie Anm. 5), Band 5, S. 9–243; hier: S. 38 (§ 23).

Symptom des Verhüllten – lautet dann (ich setze ‚Kultur‘ für die Hülle und ‚Leib‘ für das Verhüllte!): Kultur als Symptom des Leibes.

#### 4. Kultur als Symptom des Leibes. Zwei Beispiele

Als erstes Beispiel wähle ich das Christentum an sich und ganz allgemein. Man redet zwar viel von der Leibfeindlichkeit des Christentums; doch steht, ganz im Gegensatz zur gängigen Rede, der Leib im Zentrum dieser Glaubenslehre. Ich will das mit vier Stichworten andeuten.

Das erste Stichwort ist: das Sakrament der Taufe (der Leib wird gewaschen!). Das zweite Stichwort meint das Sakrament der Eucharistie; es geht um fundamentale Körpervollzüge – Essen und Trinken. Ja mehr noch: Ein Leib isst, ganz unverhüllt, das Fleisch des andern Leibes und trinkt sein Blut!<sup>10</sup> Das dritte Stichwort betrifft das Arrangement Gottes mit der irdischen Welt: Gott wird ‚Fleisch‘, wird Leib, Menschenleib – anders ist er nicht vorstellbar, anders kann er sich den Menschen nicht verständlich machen. Das vierte Stichwort endlich meint das ‚Leben nach dem Tode‘. Angenommen werden soll das Ewigdauern des Leibes (‚Auferstehung des Fleisches‘), das heißt: Der Tod des irdischen Leibes wird letztlich negiert, weil der Gedanke nicht ertragen werden kann. Deshalb glaubte Feuerbach, in dieser Idee den Ursprung des Christenglaubens gefunden zu haben.<sup>11</sup>

Mein zweites Beispiel: Erzherzog Johann von Österreich besteigt im Jahre 1817 mit einer Gruppe von Männern den Hochgolling in den Schladminger Tauern; die Tat gilt als touristische Erstersteigung, obwohl auf dem Gipfel schon eine gewaltige, fast dreieinhalb Meter hohe Steinpyramide stand, die Jäger und Hirten aufgerichtet hatten. Ich zitiere aus dem Tagebuch des Erzherzogs, um die Rolle der Leiber

10 Was Freud, der auf diesen Umstand erst im Londoner Exil hinwies, in äußerst vorsichtiger Formulierung zu Papier brachte (die Parallele zwischen dem Mahl, in dem die hypothetische Urhorde den erschlagenen Vater verzehrt, und der christlichen Kommunion), das haben die Register-Bearbeiter des Fischer-Verlags schnurstracks auf das harsche Wort Kannibalismus verdünnt, das so bei Freud nicht erscheint. Vgl. Freud, Sigmund: Der Mann Moses und die monotheistische Religion (1939). In: ders.: Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Schriften über Religion. Frankfurt am Main 1975, S. 25–133; hier: S. 139 (zu S. 90).

11 Vgl. Feuerbach, Ludwig: Das Wesen des Christentums (1841). Stuttgart 1980.

in dieser kulturellen Szene aufzuzeigen. „Am Ende [des Grates, über den man gehen muß, MSch.] ist die höchste Kuppe und das 12–14 Schuh große Steinmandel. Froh, es erreicht zu haben, lehnten wir uns an dessen Südseite an. [...] Wir hatten einen mageren Käs, ein Stück Butter und Brod mit genommen; dieses wurde unter uns verteilt, dann Wein gegeben aus dem Krüge, der mit war. ... Auf einer Platte hieben Pichler und ... meinen Namen ein. Jeder legte einen Stein in das Mandel und dann hieß es zurück über den Grat und den nämlichen Weg, wo wir gekommen.“<sup>12</sup>

### 5. *Das Leib-Paradoxon der Kultur und die kulturelle Szene*

Ich will die Szenenfolge nur kurz andeuten, ohne die Teilszenen selbst zu deuten: Die Männer lehnen sich an die steinerne Gipfelpyramide an; Brot wird verteilt und verzehrt, der Weinkrug geht herum; ein Name wird in den Felsen eingehauen; und jeder der Männer trägt einen Stein herbei, um ihn dem Steinmann einzufügen.

Diese Hochgolling-Szene vom August 1817 ist, man spürt es vielleicht, eine in theoretisch-methodischer Hinsicht hochbrisante Szene (oder ein ganzer Satz von Szenen!) – keine traditionelle Szene im Sinne von Brauch, aber doch erkennbar eine kulturelle Szene, in der (um es paradox zu sagen) nur die schweigenden Leiber sprechen; falls diese aber mit ihren Mündern doch etwas gesprochen haben sollten, müßten wir das nicht unbedingt wissen. Es reicht, daß wir – und wie wir – die Leiber agieren sehen: keineswegs ‚inszeniert‘ (der massenhaft modische Gebrauch des Wortes Inszenierung ist eine fatale Irreführung!), aber eben doch Szenen bildend – etwa eine Abendmahlsszene (Brot brechen und reichen, Wein aus einem Krug trinken!) oder eine Buß- und Opferszene, wie sie die Volkskunde aus dem Wallfahrtswesen kennt (Lasten zum heiligen Ort schleppen). Und wer nun ins Deutungsgeschäft einsteigen will, erinnert sich an einige markante Sätze in Nietzsches ‚Morgenröte‘, etwa an denjenigen, in dem Freuds ‚Es‘ vorgebildet ist: „du wirst gethan! In jedem Augenblicke! Die Menschheit hat zu allen Zeiten das Activum und das Passivum verwechselt, es ist ihr ewiger grammatikalischer

12 Zit. bei Lambauer, Hannes: Erzherzog Johann als Bergsteiger und Naturfreund. In: ders. (Hg.): Erzherzog Johann. Sein Leben in den Bergen. Bad Aussee 1982, S. 11–86; hier: S. 48.

Schnitzer.<sup>13</sup> Oder es drängt sich – mit Nietzsche – die Ahnung auf, daß unsere kulturellen Vorstellungen und Handlungen „nur Bilder und Phantasien über einen uns unbekanntem physiologischen Vorgang sind“, „ein mehr oder weniger phantastischer Commentar über einen ungewussten, vielleicht unwissbaren, aber gefühlten Text“!<sup>14</sup>

Der so sträflich übersehene, oft gar geleugnete Vorrang des Physiologischen, des Leiblichen aber ergibt sich alleine schon aus jener einfachen kulturtheoretischen Überlegung, die man das Leib-Paradoxon der Kultur oder das kulturelle Paradoxon des Leibes nennen könnte: zwar ist Kultur ein Ausdruck, der den Leib übersteht und überlebt und dann jenseits des vergangenen Leibes existiert (die Sprache existiert auch nach unserem Tode weiter; dieser mein Vortrag kann, weil er nun gedruckt ist, auch nach meinem Tode gelesen und bedacht werden); gleichzeitig ist Kultur aber auch Ausdruck, der den Leib braucht (*ich* habe die Sprache formuliert, *ich* habe gesprochen, habe bestimmte Wendungen betont und an Stellen, die mir wichtig waren, Pausen eingelegt und in die Runde geblickt!): verschwindet der Leib, verschwindet auch dieser spezifische Ausdruck.

Schon dieser schlichte (und zugleich existentielle) Sachverhalt, alleine schon dieser einfache Hinweis auf das Leib-Paradoxon der Kultur reicht aus, den Vorrang der ‚Körperwelt‘ in aller Kulturbetrachtung zu begründen: es geht um neue Beachtung des Leibes, seiner Vollzüge, seiner Handlungen, seines Tuns; es ginge um eine neue und gesteigerte Sensibilität für Gebärden und Szenen; und nicht zuletzt wäre eine Abkehr von der Überbetonung des Sprachlichen notwendig (eine Übertreibung, Verfälschung des Lebens, die sich in unserer Wissenschafts- und Kulturtradition ergeben hat), eine Abwendung von der als selbstverständlich vorausgesetzten Herrschaft des Wortes, des Gesprochenen, des Sagens – ganz so, wie das Wittgenstein frap্পiert im Tagebuch notiert („Nicht das Knien hilft beim Beten, aber man kniet!“);<sup>15</sup> ganz so, wie das Knigge anderthalb

13 Nietzsche, Friedrich: Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile (1881. Neue Ausgabe 1887). In: ders.: KSA (wie Anm. 5), S. 9–331; hier: S. 115 (§ 120).

14 Ebd., S. 113 (§ 119).

15 Wittgenstein, Ludwig: Denkbewegungen. Tagebücher 1930–1932, 1936–1937. Hg. von Ilse Somavilla. Frankfurt am Main 1999, S. 84. Vgl. dazu Scharfe, Martin: „Nicht das Knien hilft beim Beten, aber man kniet.“ Überlegungen zur volkskundlichen Fachidentität. In: König, Gudrun, Gottfried Korff (Hg.): Volkskunde '00. Hochschultagung der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde, Tübingen 2000.

Jahrhunderte davor schon zur Beachtung empfohlen hat: „Beurteile die Menschen nicht nach dem, was sie reden, sondern nach dem, was sie tun.“<sup>16</sup>

Wenn wir nach dieser Erkenntnis und nach diesem Prinzip handeln, dann wäre endlich der Tatsache Rechnung getragen, daß mitten in unsere Alltagskultur eine an Umfang und Bedeutung riesige schriftlose Kultur eingelagert ist, anders gesagt: daß es viel mehr kulturelle Wortlosigkeit gibt, als wir uns bewußt machen; und es wäre endlich ein Traditionsstrang, der von Freud herkommt und zu Alfred Lorenzers Theorie und Methodologie des ‚Szenischen Verstehens‘ hinführt,<sup>17</sup> radikalisiert<sup>18</sup> und zugleich versöhnend zusammengeführt mit den Konventionen der Volkskunde, die stets das traditionelle Handeln und Tun im Fokus sah, aber eben leider selten begriffen hatte als unbewußtes Handeln, das heißt: als Leibhandeln und als szenischen Ausdruck.

Aber so ist es ja oft: das an sich Selbstverständliche versteht sich nicht von selbst – wie das Friedrich Theodor Vischers Anti-Held („Auch Einer“) nie müde wurde zu beklagen: Das Moralische versteht sich immer von selbst. „Das Höhere versteht sich ja immer von selbst! Für die Basis, die Vorbedingung, muß gesorgt werden.“<sup>19</sup>

---

gen, 9.–11. November 2000. Tübingen 2001, S. 59–69. – Eine großartige Glosse der Körpergebärde des Kniens beim Beten finde ich in Jean Pauls Beichte des Teufels bei einem Staatsmanne; letzterer sagt: ‚nach so vielen Angst-Gedanken fiel ich endlich gar auf die Knie, um womöglich ins Beten zu geraten‘! Paul, Jean: Des Feldpredigers Schmelzle Reise nach Flätz mit fortgehenden Noten; nebst der Beichte des Teufels bei einem Staatsmanne. In: ders.: Werke. Hg. von Norbert Miller. München 1963. Band 6, S. 7–76; hier: S. 70.

16 Knigge: Über den Umgang (wie Anm. 2), S. 77.

17 Vgl. Lorenzer, Alfred: Tiefenhermeneutische Kulturanalyse. In: ders. (Hg.): Kultur-Analysen. Frankfurt am Main 1986, S. 11–98.

18 Ich meine, daß die Anregungen, die sich aus den Arbeiten der ‚Lorenzer-Schule‘ oder des Freiburger Arbeitskreises ‚Literaturwissenschaft und Psychoanalyse‘ (seit 1979, Veröffentlichungen in der Reihe ‚Freiburger literaturpsychologische Gespräche‘ seit 1981) ergeben haben, konsequent über literarische Szenen hinaus auf Alltagsszenen übertragen werden könnten.

19 Vischer, Friedrich Theodor: Auch Einer. Eine Reisebekanntschaft (1879). Frankfurt am Main 1987, S. 343.

## Freud im 21. Jahrhundert

Eli Zaretsky

Mein Titel wirft eine Frage auf: Sind Freuds Gedanken im Wesentlichen nur noch von historischem Interesse oder sind sie für unser heutiges Leben immer noch von Relevanz? Ist Freud in irgendeiner Hinsicht unser Zeitgenosse, und wenn er es nicht ist, kann und sollte er es wieder werden? Um diese Fragen zu untersuchen, möchte ich vorab darauf eingehen, warum Freud einst eine so außergewöhnliche Persönlichkeit war, und warum sich dies geändert hat.

Um zu verstehen, warum die Psychoanalyse einst derartig faszinierend war, kann es nützlich sein, sie als eine „nicht ganz einfache“ Synthese aus drei verschiedenen Projekten anzusehen: zum ersten als Therapie oder medizinische Tätigkeit, zum zweiten als eine Kulturtheorie, und zu guter Letzt als ethische Strömung im Alltag. Jedes dieser drei Projekte war auf denselben Ursprung zurückzuführen: die globale Entwurzelung (*global uprooting*), die durch Massenkonsum, Kapitalismus und durch das Entstehen solch neuer Medien wie Werbung und Film ausgelöst wurde. Nichtsdestoweniger folgte jedes dieser Projekte einem eigenen, gesonderten Ablauf. Dementsprechend werde ich diese nun der Reihe nach erläutern.

Während die Geschichte eine Vielzahl an Behandlungen für seelische Erkrankungen aufgezeigt hat, unterschied sich die Psychoanalyse von diesen, nämlich dadurch, dass sie auf einer innovativen, psychologischen Theorie basierte, die das menschliche Wesen als einen Schauplatz, eine Arena von internalisierten Konflikten betrachtete. Individuen – laut Freuds Auffassung – kamen nicht zur Therapie, um einfach nur ihre Probleme zu lösen. Vielmehr wollten sie auch infantile Wünsche befriedigen, Wünsche, die sie gleichzeitig zu unterdrücken versuchten. Gemäß Freudscher Theorie wurde das Bedürfnis, diese Wünsche zu befriedigen, einhergehend mit dem Verlangen, sie zu unterdrücken, in die Form eines Kampfes mit dem Arzt oder dem Analytiker verschoben. Nur wenn dieser Kampf abklang, und der Patient ein gewisses Maß an Niederlage akzeptierte, konnte

der tatsächliche Nutzen der Behandlung sichtbar werden, nämlich der Zugang zum Innenleben des Individuums und vielleicht eine begrenzte Vertrautheit mit dem Arzt. Dies war ein sehr anspruchsvolles Projekt, das weit über medizinische Ziele hinausging. Dennoch war es sogar am Höhepunkt seines Einflusses klar, dass andere Behandlungsformen Symptome besser lindern konnten als die Analyse. Was die Psychoanalyse versprach, war etwas anderes. Es war der aufgeschlossene, der nicht instrumentalisierte, der „freie“ Charakter der Analyse mit offenem Ende, der ihr ihre privilegierte Stellung einräumte.

Das therapeutische Behandlungsverfahren basierte sowohl auf wissenschaftlicher als auch auf humanistischer Grundlage. Die Psychoanalyse entstand aus einer Zusammenfügung: von Britischem Empirismus, der Freud auf das Konzept der „freien Assoziation“, von Französischer Medizin, die ihn auf die „Theorie der Übertragung“ brachte, und von Deutscher Philosophie, die ihn auf die Idee des „Unbewussten“ kommen ließ. Diese drei Stränge der Psychoanalyse wurden durch die „Darwinsche Vision“ gefiltert, eine Sichtweise, die den Menschen als einen Organismus betrachtet, der durch innere Bedürfnisse angetrieben, versucht, diese in bestimmten Nischen der Umwelt zu befrieden. Das therapeutische Projekt spiegelte weiters auch den Einfluss derartiger Quellen, wie der hebräischen Bibel oder der griechischen Tragödiendichter wider – Werke, die Freud auf traumatische, historische Umbrüche zurückführte – sowie das alltägliche oder „volkstümliche“ Verständnis von Psychologie. Freud vereinte alle diese Strömungen in einer mächtigen Synthese, die weder zur Gänze wissenschaftlich noch zur Gänze humanistisch war. Diese Synthese konzentrierte sich in einem moralischen Kampf des menschlichen Wesens, einem Kampf, der in der Beziehung zu den Eltern entstand und der in der Konfrontation mit dem Tod endete.

Dieser Synthese lag das zweite große Projekt der Psychoanalyse zu Grunde, seine Rolle als Theorie der Kultur. Wie das Projekt der therapeutischen Funktion, resultierte auch die analytische Kulturtheorie aus der globalen Entwurzelung. Um zu beginnen: Psychoanalyse diente als kulturelle Hermeneutik, als Auslegung, Deutung der Kultur. Wie beim einzelnen Menschen, kann auch Kultur als etwas aufgefasst werden, das ein Unbewusstes besitzt. Wie in der Psychologie des Einzelnen, in der das Bewusstsein als Nebenvorstellung (*sideshow*) betrachtet werden kann, während die Hauptvorstellung

hinter der Bühne stattfindet, können auch in der Kultur Romane, Filme, Kleidung, religiöse Rituale, Werbung, Tischmanieren und solcherlei als ein Schirm (*screen*) gesehen werden, als der Ausdruck abgewehrter Konflikte, als die Anstrengung, Ordnung zu halten, wo keine eigentliche Ordnung existiert. Die eigentliche Wurzel für diese Art des Herangehens an Kultur, die sich ihren Weg durch Anthropologie, Literaturkritik, Kulturgeschichte, auch in das Kunstschaffen gebahnt hat – man denke an die Surrealisten – war Freuds Traumdeutung. Wie ein Traum ist auch eine Kultur ein Palimpsest, ein vielfach überschriebenes Blatt oder eine archäologische Stätte, eine Ansammlung von Spuren in Schichten niedergelegt, die erst entschlüsselt werden müssen. Wie ein Traum kann ein kulturelles Ritual oder Artefakt Lücken, Brüche, Unstimmigkeiten und Verzerrungen aufzeigen. Für Freud ist Prototyp aller Kultur das, was er die „sekundäre Bearbeitung“ nannte, die Umarbeitung eines Traumes in etwas, das es für das Bewusstsein annehmbar macht – so wie wir eben, wenn wir aufwachen, zu uns sagen – „Das ist nur ein Traum“. So verstanden gab sich Psychoanalyse als eine neue Art und Weise Kultur zu lesen, als eine Hermeneutik des Verdächtigen (*suspicion*), die ihre Aufmerksamkeit auf das nicht offen Gesagte lenkte. Ausgehend davon, dass sich die Psychoanalyse inmitten einer Explosion neuer Medien wie Film, Werbung, Radio und TV entwickelt hat, hilft diese demaskierende Funktion ihre weit verbreitete Beliebtheit zu erklären: sie half Individuen, sich von einer neuen, irgendwie überwältigenden Zudringlichkeit sinnlicher Wahrnehmungen zu distanzieren.

Der Freudianismus feierte als kulturelle Hermeneutik Erfolge in einer Zeit – den 20-er Jahren des 20. Jahrhunderts – als die Einzelnen sich nicht länger einer einzigen, autoritativen Kultur verbunden fühlten. Bakhtin nannte die daraus resultierende Krise „Heteroglossie“ und T. S. Eliot stellte sie als „einen Haufen zerbrochener Bilder, wo die Sonne brennt und der tote Baum keinen Schutz gewährt“ dar. Eine Art zu reagieren lieferten auch der Primitivismus, oder das Suchen nach ethnischen Wurzeln, oder eine Rückkehr zur Religion. Die Psychoanalyse lieferte einen kühneren Ansatz. Sie sprach das Grundbedürfnis an, zu einer Kultur zu gehören, von irgendwoher zu kommen, aber sie tat es durch die Darlegung, auf welche Art und Weise in der menschlichen Kindheit die frühe Geschichte der menschlichen Spezies wieder durchlebt wird. Indem sie die vergleichende Religionswissenschaft heranzog, Mythologie, Archäologie und Anthropo-

logie, die Entdeckungen von Ritual und Totemismus, nicht-westliche Familienformen, Muttergottheiten und Entwicklungsstufen der Kultur, die so „grau vom Alter und so schattenhaft“ waren, dass es schien, als wären sie einer „unerbittlichen Unterdrückung erlegen“, behauptete sie, dass halb in Erinnerung gebliebene Überreste traumatischer, kultureller Umbrüche die Weichen entlang des Weges der individuellen Entwicklung gelegt hätten.<sup>1</sup> Anders gesagt, die Kultur, die Sprache inkludiert, spricht uns – *ça parle* –, aber sie spricht uns als Individuen.

Übereinstimmend mit der modernistischen Orientierung an den tiefen Strukturen der Subjektivität und dem Inneren, das nur von innen zugänglich ist, betonte die psychoanalytische Kulturtheorie sowohl die Tiefen, in denen individuelles Leben wurzelt, als auch das, was man die „Polyphonie des Daseins“ (*the polyphony of being*) nennen könnte, die Nichtreduzierbarkeit des Individuums auf irgendeine bestimmte Kultur. Wenn also die analytische Kulturtheorie Männern und Frauen an einem gewissen Punkt half, sich von den Massenmedien zu distanzieren, so bot sie andererseits einige Grundsätze zu einer Alternative zu Nationalismus, zu religiösem Fundamentalismus und zu den anderen Formen der Massen- oder „Stammes“-Psychologie, die mit der Ausbreitung des globalen Marktes einhergehen. Diese Grundsätze verweisen bereits auf das dritte Element, der psychoanalytischen Verknüpfung: ihren Status als ethisches Projekt der Selbstreflexion.

Das ethische Projekt der Selbstreflexion, das die Psychoanalyse vorantrieb, war vor allem für junge Menschen und für die neue Mittelklasse des 20. Jahrhunderts von Bedeutung, die Redlichkeit und Geradheit im persönlichen Leben anstrebten, ebenso wie Klarheit und Einfachheit in den Gebieten von Architektur, Design und Philosophie. Diese Ethik basierte auf der Annahme, dass ein sinnvolles Leben der Selbstreflexion in der Tiefe bedurfte. Gelegentlich war diese Ethik von der Leidenschaft einer Berufung erfüllt, wenn Floyd Dell sich einen „Missionar“ der Psychoanalyse nannte, oder wenn Max Eastman sagte, dass er eine Art von „Amateur-Spezialist“ geworden sei. Dieser Ethik lag ebenfalls das neue Freudsche Konzept des menschlichen Subjekts zu Grunde. Das Subjekt des 20. Jahrhunderts war nicht länger der Ort universeller Vernunft, Moral und Selbstkontrolle, wie

---

1 Freud, Sigmund: *The Future of an illusion. Civilization and its discontents and other works (1927–1931)* (Standard Edition, hg. von James Strachey u. Anna Freud, Vol. 21). London 1961, S. 226.

die Viktorianer noch zu glauben vermochten, und war auch nicht durch das Kollektiv bestimmt, wie es die Sozialisten behaupteten; das Subjekt des 20. Jahrhunderts war vielmehr ein zufälliges, ein idiosynkratisch eigenwilliges, ein sterbliches. Verfremdet von groß angelegten bürokratischen Strukturen, waren er oder sie typischerweise intensiv mit einigen wenigen Liebes- oder Rivalitätsobjekten verwickelt, welche zu einem reichen, sinngesättigten, moralisch reflektierten Innenleben führten. Die Psychoanalyse lieferte die Ethik für dieses Leben, eine Ethik, die mehr auf Wahrhaftigkeit als auf Moral per se aufgebaut war. In dieser Hinsicht markierte sie einen epochalen Schritt nach vorne. Auch wenn die Psychoanalyse gelegentlich als Unmoral attackiert wurde, erweiterte sie das Vor-Freudsche Konzept von persönlicher Verantwortung nicht nur um überlegte, bewusste Entscheidungen, sondern auch um unbewusste Handlungen. Die Analyse forcierte das Vermögen, sich selbst objektiv – „analytisch“ – zu betrachten, sich in die inneren Welten anderer Menschen einzufühlen und entmutigte so den Moralismus, obwohl gleichzeitig dadurch die Erweiterung des moralischen Vermögens vorangetrieben wurde.

Dieses dritte Projekt – die psychoanalytische Ethik – falls man dies so nennen darf – war nie direkt politisch, konnte aber auch nicht als unpolitisch bezeichnet werden. Um zu beginnen: Freud wurde typischerweise in den neuen Milieus gelesen und diskutiert, welche mit der künstlerischen Moderne, der Bohème und der kulturellen Revolution liiert waren. Betrachten wir Lincoln Steffens' Erinnerung an das erste Mal – im Jahre 1910 – als er mit der Idee in Berührung kam, dass die „Gedanken der Menschen durch unbewusste Verdrängungen verzerrt werden“. Er schrieb: „Es gab keine wärmeren, ruhigeren, nachdenklicheren Unterhaltungen in Mabel Dodges [Greenwich Village Salon], als jene über Freud und seine Folgen.“ In Europa, vor allem Zentraleuropa, aber auch in England und sogar Russland wurde die Psychoanalyse mit sozialistischer, aber auch mit zionistischer Politik mittels Polykliniken, sexueller Aufklärung oder günstiger bzw. kostenloser Analyse verbunden, so wie es in Elizabeth Dantos wichtigem, jüngstem Buch „Freud's Free Clinics“ geschildert wird. Sogar – oder vielleicht besonders – in den Zeiten größter Entfremdung wurde die Psychoanalyse nie vom politischen Bewusstsein getrennt. Folglich erinnerte sich Christopher Lasch an die 1950-er: „Meine Generation investierte in persönliche Beziehungen eine derartige Intensität, dass sie diese kaum ertragen konnten ... aber unser

leidenschaftliches Interesse für des anderen Leben kann nicht ... als eine Art emotionaler Rückzug beschrieben werden. Wir versuchten [eher] die Intensität eines gemeinsamen Strebens im Kreise unserer Freunde neu zu erschaffen, da sie nicht länger in der Politik oder am Arbeitsplatz zu finden war.“

Eine verblüffende Tatsache ist, diese drei Projekte – das therapeutische, hermeneutische und das ethische – waren nie ganz miteinander verbunden. Es waren drei verschiedene Praktiken, die in unterschiedlichen Terrains operierten, dabei unterschiedliche Ziele verfolgten und mit unterschiedlichen Hindernissen konfrontiert waren: Dieses Labyrinth aus verschiedenen Impulsen hing nichtsdestotrotz zusammen. Der springende Punkt war, dass sie über eine Konzeption des menschlichen Geistes in Zusammenhang standen, ein Aspekt, den ich später noch aufgreifen werde. Ab den 1970-ern trennten sich die Wege dieser drei Projekte. Seither weicht das therapeutische Projekt der Neurowissenschaft, der Hirnforschung und der Psychopharmakologie. Die kulturelle Hermeneutik wurde in Formen der Populärkultur, wie Unterhaltung und „zynische Vernunft“ absorbiert, aber auch in Cultural Studies, feministischer Theorie, Queer Theory und Ähnlichem aufgenommen. Die Ethik der Selbstreflexion fiel zur Gänze weg. Begeben wir uns nun kurz auf die Spuren dieser divergenten Pfade.

Es waren die amerikanischen Analytiker selbst, die die Samen für die Transformation der Psychoanalyse in Neurowissenschaft und Pharmakologie säten, als sie Psychoanalyse verstärkt in ein medizinisches Modell verwandelten. Das medizinische Modell diagnostiziert Krankheit auf der Basis von Symptomen oder Tests und schlägt dementsprechend die jeweilige Behandlung vor. Es geht daher von einer scharfen Trennung zwischen der Krankheit, wie zum Beispiel Krebs, und dem Patienten, einer Person, aus. Einige psychologische Symptome, wie Zwänge, passen in dieses Modell, die meisten jedoch nicht. Der Großteil hat mit einer Art innerer Spaltung oder Konflikt zu tun, über die ich zuvor gesprochen habe. Folglich hätte die Analyse niemals in solch einer entpersonalisierten, objektivierten und im Sinne von mentaler Gesundheit oft abwertenden, schädlichen Art und Weise beschrieben werden sollen. Wenn die Analyse dem medizinischen Modell folgte, wie konnte sie der quantitativen Interventions- und Evaluationsforschung widerstehen, den Verhaltenstechniken und der Psychopharmakologie, die von organisierter Fürsorge favorisiert

werden? Wie konnte sie der rechtlichen Prüfung ihres wissenschaftlichen Standes standhalten, wie im wegweisenden Fall des Internisten Rafael Osheroff, der von Analytikern ohne Erfolg behandelt wurde, aber behauptete, von Medikamenten geheilt worden zu sein? Wie konnte sie nicht der Magnetresonanztomographie (MRT) und der Positronen-Emissions-Tomographie (PET) den Vortritt lassen, die es ermöglichten, das Gehirn zu beobachten, während mentale Vorgänge abliefen? Heutzutage stimmen die meisten Psychiater darin überein, dass Freuds Abwenden von der Gehirnforschung hin zur Erforschung des Unbewussten ein riesiger, verschwenderischer Umweg war. Sie sind zur Vor-Freudschen Gehirnforschung von Charcot, Kraepelin und Bleuler zurückgekehrt.

Wenn sich die Psychoanalyse nicht als wissenschaftlich fundierte medizinische Praxis bewährt hat, so hätte sie eventuell besser als kulturelle Hermeneutik fungiert. Im Anschluss an die 1960-er Jahre vermehrte sich die Anwendung von analytischen Konzepten an kulturellen Phänomenen, wie Geschlecht, Nationalität und sexueller Identität in fast allen Gebieten der Humanwissenschaften. Kulturpolitik setzte die Freudsche Kulturhermeneutik ein. Es gab aber einen großen Unterschied. Während der Freudschen Epoche gab das „Demaskieren“ von Kultur, Freuds Grundüberzeugung wider, dass es da eine Spannung zwischen Kultur (oder Zivilisation) und des Einzelnen „Unzufriedenheiten“ gibt. Im Gegenzug definierte die Generation der 68-er das Individuum neu, als immer schon kulturell, kulturell von Kindesbeinen an. Die feministische Bewegung der 1970-er Jahre bekräftigte dieses Paradigma. Der analytischen Fokussierung auf intrapsychische Realität entgegend, rief sie zum Angriff auf die sozialen und politischen Strukturen männlicher Unterdrückung. In „bewusstseinsweiternden“ Gruppen wurden „individuelle Erklärungen“ offiziell missbilligt, während was bisher innerhalb der Psychoanalyse verboten oder außer Kraft gesetzt wurde – Ausagieren – privilegiert wurde. Der Ödipus-Komplex wurde als eine „Psychologie der Macht“ neu interpretiert. Penisneid war eigentlich „Machtneid.“ Es gab durchaus gute Gründe für diese Änderungen, aber im Großen und Ganzen führte es dazu, dass die Psychoanalyse in ein „Wiedererkennungs-“ oder „anders-gelenktes“ Paradigma transformiert wurde, was *unpsychologisch* und *anti-psychologisch* war. In einigen Fällen wurden psychologische Konzepte in behavioristischen Begriffen so umformuliert, als ob sich die Bedeutung von Bisexualität

von Neigungen innerhalb des Einzelnen, zur Frage mit welchem Geschlecht der Einzelne geschlafen hat, verschoben hätte. In anderen Fällen, ähnlich wie in der postmodernen Literatur und Gedankenwelt, wurde die Destabilisierung der Identität als Vorbote einer neuen, fortschrittlicheren Gesellschaft angesehen. So verschwand eine große Sparte des psychoanalytischen Gebäudes, sie glitt ab in die Psychopharmakologie und Hirnforschung. Die andere verschwand in Identitätspolitik.

Wo blieb das dritte große mit der Psychoanalyse assoziierte Projekt, nämlich das ethische Projekt der Ehrlichkeit, Offenheit und der Selbsterkenntnis? Vereinfacht gesagt, wurde viel Energie, die einst der Selbsterkenntnis gewidmet war, nun der persönlichen (*empowerment*) und der sozialen Kompetenz (*sociability*) sowie der Gruppenidentität gewidmet. In diesem Zusammenhang, wie auch in so manch anderen, wurde das Schicksal der Psychoanalyse durch einen mächtigen sozialen und kulturellen Umbruch bestimmt. So wie der Aufstieg der Psychoanalyse durchflutet war von der Faszination privaten Lebens, das die Entstehung großer Korporation begleitete, ging der Niedergang der Psychoanalyse mit der Geburt der polyzentrischen, dezentralisierten Netzwerkgesellschaft von heute einher.

Kommen wir auf unsere erste Frage zurück: Ist Freud in irgendeiner Hinsicht ein Zeitgenosse und wenn nicht, kann und sollte er es wieder werden? Es ist gewiss keine Übertreibung zu behaupten, dass für die meisten Menschen Freud nicht länger eine lebendige Kraft in ihrem Leben ist. Die Frage, die wir uns nun stellen müssen, ist, ob dies von Bedeutung ist. Schließlich ist Veränderung normal, und jeder Denker wird Teil der Geschichte, zumindest wenn er Glück hat. Was die wissenschaftliche Bedeutung der Psychoanalyse betrifft, jeder empirisch arbeitende Wissenschaftler erwartet, ja hofft sogar, altmodisch zu werden, je früher desto besser. Warum sollten wir uns Sorgen machen, wenn das durchaus komplizierte psychoanalytische Bild des Geistes, im wesentlichen die Kreation eines höchst erfinderischen, gefährlich charismatischen und allzu enthusiastischen Individuums, den Weg zu einem langsamen, stetigen, kollektiven Bemühen freigibt, welches die Mechanismen der Erinnerung, der Gedanken und Emotionen in den Genen, Aminosäuren, Proteinen und Neuronen des Gehirns zu lokalisieren versucht? Was das Projekt der kulturellen Hermeneutik betrifft, korrigiert unser momentanes Verständnis sicherlich die Rolle, die Rasse, Geschlecht, sexuelle Orientierung und

das Ethnische im menschlichen Leben spielen, einen politischen blinden Fleck oder eine bewusste Verschleierung, zu der sich die Psychoanalyse bisweilen verleiten ließ.

Was gibt es schlussendlich über den hohen Stellenwert der Selbsterforschung während der Freudschen Epoche zu sagen? Die langen endlosen Analysen, das hoffnungslose Verfolgen stetig wieder verschwindender Einsichten, die Verwandlung Einzelner zu lebenslangen Patienten, nie gehorsam genug, nie wirklich bereit, den Arzt zu verlassen: all dies legt die Vermutung nahe, die analytische Selbsterkenntnis sei zumindest über ihren Wert gehandelt worden. Warum sollten persönliche und soziale Kompetenz und Gruppenidentität die Selbsterkenntnis nicht zumindest teilweise ersetzen? Tatsächlich scheint die von der Psychoanalyse vertretene, nach innen gerichtete, selbstreflektierende Wendung typischerweise nur gelegentlich im Leben auf, zum Beispiel in der Adoleszenz, während traumatischer Zwischenfälle, wie z.B. beim Verlust eines Menschen, und vielleicht im hohen Alter. Die normale Richtung des Geistes ist nach außen hin zu Liebesobjekten gerichtet, zu dem Ziel, Rivalen auszustechen oder Hindernisse zu beseitigen. Wo die Introspektion einmal eine ganze Epoche sozialer und kultureller Geschichte definierte – die Freudsche Epoche – gab es dafür bedingte historische Gründe. Aber es war gewiss, dass dies vergänglich war.

Dies sind alles starke Argumente. Ich könnte ihnen Glauben schenken, wenn es da nicht einen einzigen, großen Vorbehalt gäbe. Das dreifache analytische Projekt hatte eine kritische Dimension. Das Ziel der Selbstreflexion, das alle drei Projekte durchlief, war verbunden mit einer Vorstellung von Emanzipation und auch, zumindest bis in die 1950-er Jahre, mit dem Verständnis, dass die gegenwärtige Gesellschaft eher den Interessen einiger Weniger als den Interessen von Vielen dient. Führen wir diesen Aspekt kurz etwas genauer aus.

Das therapeutische Projekt basierte auf der Kantschen Idee von *Wissenschaft*, der Idee, dass die Entfaltung der wissenschaftlichen Erkenntnis von einer kollektiven Zunahme an Selbsterkenntnis begleitet sein muss, und dies mehr als in der Auffassung Bacons, der meinte, Zweck der Wissenschaft sei die Befriedigung unreflektierter, menschlicher Wünsche. Mit anderen Worten, wissenschaftlicher Fortschritt musste mit Veränderungen in der Moral des Menschen einhergehen. Auch der analytische Prozess, trotz seiner nicht reduzierbaren Ausrichtung auf die Befreiung vom Schmerz, war als eine

Form des Forschens und Untersuchens in die angeführte Richtung hingedacht. Ähnlich verstärkte auch die Idee, dass Kultur eine Maske oder eine Blende (*screen*) sei, eine kritische Sichtweise auf das damals neue Phänomen des Massenkonsums, der Massenkultur und Massenpolitik. Das verhalf zu Reflexion hinsichtlich psychologischer, familiärer und kultureller Vorbedingungen für Demokratie, im Zeitraum während und nach dem Zweiten Weltkrieg, etwa die Kritik der Frankfurter Schule am Massenkonsum und an der „autoritären Persönlichkeit“ oder die der analytisch beeinflusste Wiederaufbau in Deutschland und Japan oder die Nachkriegstheorien über Sklaverei, Faschismus, Kommunismus und Massenkultur. Das neue Verständnis menschlicher Tiefe unterstrich und bekräftigte solche schon früher formulierten Werte wie Gedanken- und Redefreiheit und Unabhängigkeit der Meinung. Was die Ethik der Offenheit und Ehrlichkeit betrifft, kann ich nur die immer noch relevanten Worte von Kurt Tucholsky zitieren, dem Herausgeber von *Die Weltbühne*, dem linksorientierten Weimarer Journal der 1920-er Jahre, der schrieb, dass Reformen „sinnlos sind, wenn nicht eine grundlegende *Redlichkeit* das Land durchdringt“.

Vor allem die Tatsache, dass drei solch unterschiedliche Projekte in eine Einheit zusammengeführt worden waren, war selbst das Zeugnis einer kritischen Ausrichtung, da sie die Art und Weise wie alle Aspekte der Gesellschaft miteinander verbunden waren, aufzuzeigen vermochte. Nur ein einzelnes Individuum zu betrachten war „wie das lose Ende eines Fadens, der herabhängt, und wenn man daran zieht, geht der gesamte, dicht gestrickte Stoff einer Gesellschaft auf“, wie Robert Musil in seiner Beschreibung Moosbruggers anmerkte, einem Tischler, der wegen der Zerstückelung eines jungen Mädchens im Wien des Fin-de-siècle vor Gericht stand.

Die Nachfolger der Psychoanalyse hingegen sind unkritisch. Psychotherapie wurde wie Medizin und andere Dienstleistungsindustrien auf das technische Lösen spezifischer Probleme reduziert. Die Wissenschaft erzeugte ständig neue Technologien, ohne dass dabei irgendjemand nur im Geringsten in Betracht zog, dass diese mit moralischer, ethischer, emanzipatorischer Veränderung verbunden sein sollte. Die Idee, dass Kultur eine Projektionsleinwand (*screen*) oder eine Rationalisierung darstellt, wurde Teil der „zynischen Vernunft“: Jedermann weiß, wie falsch unsere mediengesättigte Welt der gefeierten Prominenten, ihrer Bekenntnisse und Lebensgeschichten ist.

Was macht's? Die tiefe Struktur der Falschheit (*duplicity*), die alles, was Vico die „Welt der Nationen“ nannte, infiltriert, wird nun als Norm akzeptiert. Während der heutige Fokus auf Geschlecht, Rasse, sexuelle und ethnische Identität sehr wohl kritischen Charakter besitzt, ist dieser Inhalt insofern schwach, als er partiell und selbstinteressiert ist. Es fehlt typischerweise an dem, was einst so mächtig in der Psychoanalyse war, das Streben nach Universalität und – um einen weiteren, großen österreichischen Schriftsteller Rudolf Carnap zu zitieren – die Überzeugung, dass, wenn auch „das Gewebe des Lebens nie vollständig verstanden werden kann ... wir nichtsdestotrotz immer nach den großen Linien suchen müssen, die das Ganze durchlaufen“. Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die Auflösung der großen psychoanalytischen Synthese, ihre Transformation in eine Reihe von getrennten, nicht miteinander in Verbindung stehenden Einzelprojekten, die Zerstörung ihres kritischen Charakters darstellt.

Hier ist nun unser Problem: wie können wir den zwiespältigen Charakter der Psychoanalyse erklären – ihre Affinität mit kritischen Tendenzen und Bewegungen in der einen Periode und ihre leichte Absorbierbarkeit in Konsumkultur, Szientismus und zynischer Vernunft in einer anderen? In „Secrets of the Soul“ habe ich als Annäherung an eine Lösung den Vergleich der Freudschen Epoche mit der Protestantischen Reformation vorgeschlagen. In beiden Fällen wurden Männer und Frauen davon freigesetzt, was man als die „normalen“ Formen kollektiven, spirituellen und psychologischen Heils bezeichnen könnte. In beiden Fällen war die radikale, geistige Isolierung des Individuums mit einer sozialen Transformation verbunden. Die Stärke beider, des Calvinismus wie der Psychoanalyse, lag in der kompromisslosen Art, in der sie trans-historische Dilemmas der menschlichen Seele ansprachen. Dennoch spielten beide eine katalytische Rolle, indem sie ganz spezifische, historische Veränderungen auslösten. Im Falle des Calvinismus stellte diese Veränderung die Geburt des Kapitalismus dar. Psychoanalyse im Gegensatz dazu diente als der „Kalvinismus“ des Massenkonsums. Sie stellte eine *immanente Kritik* der Protestantischen Ethik zu einer Zeit bereit, als diese Ethik dysfunktional geworden war. Sie mäßigte das, was Max Weber mit der Protestantischen Ethik in Verbindung brachte: deren Asketentum, ihre Zwanghaftigkeit und Heuchelei. Der Vergleich zwischen Calvinismus und Psychoanalyse bietet eine teilweise Ant-

wort auf die Frage der psychoanalytischen Doppeldeutigkeit. In ihren frühen Jahren war die Psychoanalyse die Schnittstelle einer großen kulturellen Transformation: der Anstieg des Massenkonsums mit seinen Auswirkungen auf Subjektivität, Geschlecht und Familienleben. Als solche erleichterte sie das Auftreten vorher unterdrückter sozialer Gruppen. In ihren späteren Jahren wurde sie in den Ford-Keynesschen Wohlfahrtsstaat integriert, vor allem in seine autoritären Aspekte, die die Generation der 60-er Jahre sich dann als Angriffsziel vornahm.

Als Schnittstelle einer historischen Transformation hatte die Psychoanalyse eine besondere Affinität zu den neuen sozialen Gruppen, die durch den Massenkonsum an Bedeutung gewannen. Jede moderne, emanzipatorische Bewegung muss sich entscheiden, wie viel Gewicht sie den sozialen Determinanten, die Freiheit unterdrücken, und wieviel sie der Verantwortung, dass Individuen Freiheit für sich selbst erlangen müssen, beimisst. Die klassische, liberale Tradition, die auf das siebzehnte Jahrhundert zurückgeht, tendierte dazu, die Verantwortung des Individuums zu überschätzen. Im Gegensatz dazu überbewertete die Linke des 19. Jahrhunderts die sozialen Hindernisse zur Emanzipation, indem sie Klassen- oder Gruppendeterminanten in den Vordergrund stellte und der Bedeutung individueller Handlungsmacht keine Beachtung schenkte. Die neuen sozialen Bewegungen des 20. Jahrhunderts setzten auf die Psychoanalyse, um das Gleichgewicht wiederherzustellen.

Wir sind alle vertraut mit derartigen Überschriften zur Geschichte des 20. Jahrhunderts wie „Das Jahrhundert des Kindes“, „Das jüdische Jahrhundert“, „Das Jahrhundert der Rassenschranke (*color line*)“ und „Das Jahrhundert der Frauen“. Diese Etiketten reflektieren die Rückständigkeit der sozialen Demokratie des späten 19. Jahrhunderts und das Im-Eigenen-Ankommen neuer Handelnder in der Geschichte des 20. Jahrhunderts. Psychoanalyse spielte eine wichtige Rolle in der Geschichte jeder dieser Gruppen. Natürlich wissen wir eine Menge über die Konvergenz von Psychoanalyse und der Kenntnis des 20. Jahrhunderts über Kindheit, Adoleszenz und Jugendrebellionen, wie jene aus den 1960-ern. Auch bekannt, vielleicht etwas weniger, war der Beitrag der Psychoanalyse zum jüdischen Bemühen um Säkularisierung, um, wie Freud schrieb, ein Jude zu bleiben, während man nicht an Gott glaubte, nicht Hebräisch verstand und des Zionismus größeres Bestreben nicht unterstützte. Noch weniger be-

kannt sind die Beiträge der Psychoanalyse zum Bemühen afrikanisch-amerikanischer Intellektueller, wie Richard Wrights Versuch, den Blues zu transzendieren (*move beyond the blues*), was soviel bedeutet, wie all dem Zorn, der Verbitterung und der Scham, die die Hinterlassenschaften der Sklaverei waren, Form zu geben. Wenn wir darlegen, dass die Psychoanalyse eine Ethik für das erste Zeitalter des Massenkonsums schuf, wenn wir seine Rolle beschreiben, Männer und Frauen über einen beschränkten Kirchturm-Nationalismus hinaus zu bringen, und wenn wir zeigen, wie sie traumatisierte Menschen inspirierte, die ihre Vergangenheit zu bewältigen suchten: in all diesen Fällen handelt es sich um eine vitale und profunde kulturelle Innovation zur Zeit ihres Aufstiegs und Triumphes. Die belastete Begegnung der Psychoanalyse mit dem Feminismus hingegen ist komplexer und teilweise mit dem Niedergang der Psychoanalyse verbunden. Auf alle Fälle, zu unseren wohl bekannten Rubriken, die das zwanzigste Jahrhundert beschreiben, können wir eine neue hinzufügen: „Das Freudsche Jahrhundert“.

Warum wandelten sich die neuen sozialen Bewegungen des 20. Jahrhunderts von der Unterstützung der Psychoanalyse zu deren Ablehnung? Während des Aufstiegs der Psychoanalyse in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts diente sie als Korrektiv zu übersozialisierten Traditionen des politischen Radikalismus, ein Gegenmittel en bloc gegen eine Auffassung vom Individuum gemäß der – Frau, Afro-Amerikaner, Jude oder Arbeiter zu sein – eine gesonderte Psychologie und ein gesondertes Verhalten verlangte. Während der zweiten Welle (die in den 1960-ern begann) wurde die Psychoanalyse angegriffen, weil sie die Vorbedingungen der Individualität mystifizierte, indem sie die internen Bedingungen überbewertete und die kollektiven und sozialen Vorbedingungen ignorierte oder verunglimpfte. Während der ersten Welle spiegelte das Prestige der Psychoanalyse ihre Affinität mit der neuen emphatischen Betonung des persönlichen Lebens, das als innerpsychisches Leben verstanden wurde, das im Wesentlichen unabhängig von Familienleben oder sozialer Arbeitsposition war. Während der zweiten Welle wurde persönliches Leben in sozialen und kulturellen Begriffen interpretiert, was den Niedergang der Psychoanalyse beschleunigte.

Der Niedergang der Psychoanalyse, oder zumindest der Verlust der privilegierten Stellung, die sie in der westlichen Kultur eingenommen hatte, begann in den 1960-ern und beruhte auf grundlegenden Ver-

änderungen in der westlichen Gesellschaft. Dieser Verfall kann jedoch nicht nur durch externe Faktoren erklärt werden. Vielmehr müssen wir uns die interne Kultur der Psychoanalyse ansehen und uns fragen, wie sie mit dem zunehmend autoritäreren System der Gesellschaft zusammenarbeitete. Der Ausgangspunkt für eine Nachforschung dieser Art muss die Beziehung der Analytiker zu Freud sein.

Freud war keinesfalls der autoritäre Tyrann, wie ihn seine Feinde darstellen, aber es gab eine Art in seiner Überzeugung, seinen eigenen Genius betreffend, und sein Gefühl, immer im Kampf gegen eine feindliche Welt zu sein, die seine Nachfolger darin unvorbereitet ließ, ohne ihn weiterarbeiten zu müssen. Das Wissen um dieses Problem durchläuft die ganze Geschichte der Psychoanalyse. Im Jahre 1910, nach einer Reise mit Ferenczi, beklagte sich Freud bei Jung: „Ich bin nicht der psychoanalytische Superman, den wir geschaffen haben (...) Ich habe die Gegenübertragung nicht überwunden. Ich konnte es nicht tun, genauso wie ich es nicht bei meinen drei Söhnen tun konnte, weil ich sie mag und sie mir dabei leid tun.“ 1920 appellierte er an Abraham: „Versuche es nur, (und) du wirst sehen, dass du es ohne mich schaffst.“<sup>2</sup> 1923 wurde bei Freud Krebs diagnostiziert. Laut Siegfried Bernfeld: „Es gab (...) Ausbrüche der Es-Kräfte und der Reaktionsformen dagegen. Der Fall von Rank (der befürchtete, dass der Tod Freuds das gesamte Projekt der Analyse beenden würde) kann ganz passend den Ausbruch des Es darstellen (...) Einige andere wurden überängstlich angesichts des drohenden Verlustes und waren sehr erpicht darauf, einen soliden Damm gegen Irrlehren zu etablieren, da sie sich nun selbst für die Zukunft der Psychoanalyse verantwortlich fühlten.“ Die Psychoanalyse war uneins über eine ganze Reihe noch immer ungelöster Angelegenheiten: Charakteranalyse, Kurztherapie, weibliche Sexualität, die Rolle der Erkenntnis und Ähnliches. Diesbezüglich nannte sich Freud „untauglich, um als ein despotischer, immer wachsamer Zensor zu funktionieren“.

Was immer Freud an bewussten Bemühungen anstellte, so scheint es nicht, dass es den Psychoanalytikern, die ihn überlebten, an wahrer Unabhängigkeit fehlte, und damit meine ich vor allem Unabhängigkeit von jedem sozialen und politischen Druck. Ich sage dies in

2 Sigmund Freud an Karl Abraham, 4. Juli 1920. In: Abraham, Hilda C., Ernst L. Freud (Hg.): *Psychoanalytic Dialogue. The Letters of Sigmund Freud and Karl Abraham, 1907–1926*. New York 1965, S. 315.

Erwägung dessen, was wir die dunkle Seite der Psychoanalyse nennen könnten. Nun erst können wir erkennen, dass dieses Problem – die Zusammenarbeit der Analytiker mit legaler aber illegitimer Autorität – im Aufstieg von Faschismus und Nazismus in den späten 1920-ern und 30-ern aufkam.

Wie nun wohl bekannt, ordnete die deutsche Regierung an, nachdem Adolf Hitler 1933 Kanzler von Deutschland geworden war, dass kein Jude in einer ausübenden Funktion in medizinischen Organisationen arbeiten durfte. Dies traf natürlich auch auf die Berliner Psychoanalytische Gesellschaft zu, deren Direktoren Max Eitingon und Ernst Simmel Juden waren, genauso wie 80% der Mitgliedschaft. Felix Boehm, ein leitender nicht jüdischer Analytiker, wollte, dass die jüdischen Direktoren „freiwillig“ zurücktraten und besuchte Freud, um seine Unterstützung dafür zu gewinnen. Obwohl Freud davor warnte, dass dies das Überleben der Gesellschaft nicht sichern würde, willigte er ein und fügte nur hinzu: „Befreien Sie mich von (Wilhelm) Reich“, indem er auf die einzige und wichtigste Person Bezug nahm, die danach strebte, die Psychoanalyse als eine politische Antwort auf den Nazismus heranzuziehen, ein Bestreben, wofür Reich später von der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung ausgeschlossen wurde.<sup>3</sup> Gleichmaßen können wir annehmen, dass Anna Freud für ihren Vater sprach, als sie, während eines internationalen Meetings im Jahre 1934, Ernest Jones für seinen Widerstand gegen „die Verbindung von analytischen mit politischen Aktivitäten“ lobte. Die deutschen Vorfälle kommentierend, erklärte Anna Freud: „Die (Nazi-) Regierung griff die Psychoanalyse nie an oder schränkte in irgendeiner Weise deren Aktivitäten ein. Die fünfundzwanzig Mitglieder, die sie (die Berliner Gesellschaft) verließen, taten dies, weil sie Juden und nicht, weil sie Analytiker waren.“<sup>4</sup> Als Boehm 1936 Freud besuchte, um ihn um Rat zu fragen, sagte ihm Freud, der zu Recht für die Klarheit seiner Schriften bekannt war: „Du darfst alle möglichen Opfer bringen, aber du darfst keine Zugeständnisse machen.“<sup>5</sup> Es war

3 Freud, Sigmund: Tagebucheintrag vom 17. April 1933. In: Molnar, Michael (Hg.): *The Diary of Sigmund Freud 1929–1939. A Record of the Final Decade.* London 1992. Zudem beziehe ich mich auf: Brecht, Karen u.a. (Hg.): *„Here Life Goes on in a Most Peculiar Way“.* Hamburg 1985.

4 Archives of the British Psychoanalytical Society, London, CFA/FO2/10, Anna Freud to Ernest Jones, Aug. 18, 1934.

5 Molnar: *The Diary of Sigmund Freud* (wie Anm. 3), S. 209.

zu dieser Zeit bereits bekannt, dass rassistisches Ausschließen den Geist freien und offenen Forschens verletzt. Dennoch fuhr Freud bis zu seinem Tod im Jahre 1939 damit fort, mit der Berliner Gruppe zu kommunizieren, als ob sie die Psychoanalytiker Deutschlands repräsentierten, offensichtlich in dem Glauben, dass die Psychoanalyse in einem rassistisch-bereinigten Kontext überleben konnte.

Man sollte kein heroisches Verhalten erwarten. Wir sollten Peter Gays Anmerkung in seiner Autobiographie bedenken „Growing up in Nazi Berlin“ (Jugend im Nazi-Berlin). „Nachdem ich jahrelang die Sache hin und her überlegt habe, bin ich noch immer der Überzeugung, dass unsere Kritiker nie wirklich unsere Dilemmas in den 1930-ern verstanden haben.“ Nichtsdestotrotz gingen viele Gruppierungen in die Geschichte zurück, um die Erfahrungen der 1930-er und 1940-er Jahre im Lichte unserer gegenwärtigen Standards zu überdenken, und wir haben jedes Recht dasselbe auch für die Psychoanalyse zu tun.

Das Kollaborieren mit autoritären Systemen erscheint in vielen Bereichen, ich will aber nur den Bereich erwähnen, den ich am besten kenne: die US-amerikanische Ich-Psychologie nach dem Zweiten Weltkrieg. Nochmals, die 1950-er Jahre, um fair zu sein, waren eine konservative Periode, die Analytiker jedoch bildeten das äußerste Ende in diesem Konservativismus. Dies war die Periode, als Psychoanalyse das wurde, womit ein Analytiker prahlte „die Marke die (...) den Markt beherrscht“, oder, in Alfred Kazins Worten „ein großes und sehr schwungvolles Geschäft“.<sup>6</sup>

Diese traurigen Reflexionen bringen uns zu unserer ursprünglichen Frage zurück: die Frage, ob Freud noch ein Zeitgenosse ist. Sind Freuds Gedanken nur noch von historischem Wert oder haben sie noch eine gewisse Relevanz für unser heutiges Leben? Die Antwort ist, wie wir nun sehen können: dies ist eine falsche Gegenüberstellung. Die Geschichte spielt ihre Rolle für die Gesellschaft analog zu der Rolle, die die Erinnerung für das Individuum spielt. Ein Volk, das seine Geschichte nicht kennt, wird entstellt ähnlich dem Individuum, das seine Geschichte nicht kennt. Um Psychoanalyse als historisches Phänomen zu verstehen, ist es unabdinglich, sie zu unserer Zeitgenossin zu machen.

---

6 Kazin, Alfred: The Freudian Revolution Analyzed. In: New York Times Magazine, 6. Mai 1956, S. 22.

Die Schwierigkeiten, auf die die Psychoanalyse im Laufe ihrer Geschichte stieß, zeigen deutlich, wie belastet das Problem tatsächlich ist, mit dem ich mich auseinandersetzte. Das Bild von Freud – sein Imago, um einen analytischen Begriff zu verwenden – erlag nicht dem langsamen Prozess der Entidealisierung oder dem des Trauerns, der normalerweise das Ableben einer Schlüsselfigur charakterisiert, und den wir mit dem Verständnis von Geschichte verbinden. Viel von Freuds wahrem Charakter, und viel auch vom aktuellen Beitrag zur Psychoanalyse, wurde durch eine Serie explosiver, demagogischer und zutiefst irreführender Attacken verzerrt.

Paradoxerweise ist Freud für jene, die ihn respektieren und sogar verehren, zu einer historischen Figur geworden – tatsächlich zu einem Klassiker –, während er für seine Feinde ein quicklebender, äußerst spannungsvoll besetzter Zeitgenosse geblieben ist. Dies deutet darauf hin, dass die Aufgabe, die Geschichte der Psychoanalyse zu verstehen und auf solche Weise Freud zu unserem Zeitgenossen zu machen, noch immer vor uns liegt.

Aus dem Englischen von Dipl.-Ing. Günter Matschiner<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Dieser Text basiert auf einem Vortrag mit dem Titel „Freuds Einfluss auf die Zeitgeschichte“, den Eli Zaretsky am 23.11.2006 im Rahmen einer Abendveranstaltung gehalten hat, welche der Österreichische Verein für Individualpsychologie in Kooperation mit dem Institut für Bildungswissenschaften der Universität Wien an der Universität Wien gehalten hat. Die ins Deutsche übersetzte und bearbeitete Fassung von Dipl.-Ing. Günter Matschiner erscheint in der Zeitschrift für Individualpsychologie (voraussichtlich 2007).



## Sozialkritische und subjekttheoretische Überlegungen zum System der Zweigeschlechtlichkeit und seiner gesellschaftlichen Organisation

*Regina Becker-Schmidt*

### *1. Problemaufriss*

Eine Diskussion über die Fallstricke, in die man beim Versuch geraten kann, das vielschichtige Rätsel „Zweigeschlechtlichkeit“ zu entfernen, lässt sich wohl kaum führen, ohne dabei auf Judith Butler<sup>1</sup> einzugehen. Ihre Leitidee, dass Körper und Geschlecht nichts biologisch Vorgegebenes sind, sondern Resultate soziokultureller Praxen, wurde zwar schon vor dem Erscheinen ihres Buches „Gender Trouble“ (1989) von US-amerikanischen Feministinnen und Forschern vertreten.<sup>2</sup> Im deutschsprachigen Raum entfachte jedoch erst die 1991 unter dem Titel „Das Unbehagen der Geschlechter“ erschienene Übersetzung lebhaft und kontroverse Debatten über diese These. Nicht zuletzt war es Butlers queer-theoretische Position, in der sie sich gegen eine Hegemonie der Heterosexualität verwahrt und Chan-

---

1 Butler, Judith: *Gender Trouble*. New York/London 1990; dies.: *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt am Main 1991; dies.: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Gender Studies. Frankfurt am Main 2001; dies.: *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen von Geschlecht*. Frankfurt am Main 1995; dies.: *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*. Berlin 1998.

2 Genannt seien vor allem Gayle Rubin (*The Traffic in Women. Notes on the ‚Political Economy‘ of Sex*. In: Reiter, Rayna R. (Hg.): *Towards an Anthropology of Women*. New York 1975), S. 167–210), die in ihrem Ansatz Psychoanalyse und Marxismus verbindet, sowie Carol Hagemann-White (*Sozialisation: Weiblich-männlich?* Opladen 1984), Candace West und Don Zimmerman (*Doing Gender*. In: *Gender & Society* 1(1) (1987), S. 125–151), die das Phänomen „Zweigeschlechtlichkeit“ aus einer sozialkonstruktivistischen Perspektive in den Blick nehmen. Anknüpfen ließ sich dabei an ethnomethodologische Studien von Harold Garfinkel (*Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs 1967) und interaktionistische Konzepte von Erving Goffman: *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. London 1974.

cen erwägt, sie durch Inszenierungen von anderen sexuellen Orientierungen zu durchkreuzen, die irritierte und faszinierte.<sup>3</sup>

Aus dem Thema dieser Tagung ergibt sich ein weiterer Grund, sich mit Butlers Ansatz zu beschäftigen. In ihren späteren Schriften „Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts“ (1995) und „Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung“ (2001) entwickelt sie eine Theorie der Subjektivierung, die ihre sprachtheoretisch fundierte Kritik an Identitätskonzepten, zumal an Vorstellungen von der Relationalität bipolarer Geschlechtsidentitäten, im Rückgriff auf die Psychoanalyse begründet. Ihre Ablehnung von psychologischen Identitätsprämissen geht weitgehend auf Freuds Konzeption der Melancholie zurück. Der Melancholiker ist Freuds Theorie zufolge unfähig, auf den Verlust eines Liebesobjekts mit Trauer zu reagieren. Er ist in seinem Narzissmus so verletzt, dass er negieren muss, das Verlorene je geliebt zu haben. Gleichzeitig bleibt er jedoch dem Objekt verhaftet, das er nicht haben kann, indem er es sich durch Identifizierung einverleibt. Er richtet es in seinem Über-Ich auf und versucht auf eine solche Weise, auch den Verlust rückgängig zu machen. Diese Resurrektion des verleugneten Liebesobjekts im eigenen Inneren hat aber seinen Preis: Alle negativen Gefühle, die auf den Entzug des Begehrten folgen (Wut, Selbstzerknirschung, Schuldgefühle, ungestilltes Begehren) richten sich gegen ihn selbst. So kann er nicht eins mit sich sein.<sup>4</sup> Butler lehnt sich an dieses Modell einer psychischen Ökonomie an, in der ein Objektverlust zu einer Ich-Entleerung führt, welche nur illusionär aufgefüllt werden kann. In einem entscheidenden Punkt geht sie jedoch eigene Wege. Sie macht aus einer Form der Verwerfung, die im Freudschen Werk neben anderen arbiträren Triebchicksalen steht, eine grundlegende Bedingung jeder Subjektconstitution. Zunächst gibt es zwischen beiden eine Gemeinsamkeit: Wie Freud, so verbindet auch Butler die Genese des Subjekts mit einer Aporie. Während Freud dabei jedoch die unausweichlichen Krisen im Werden des Körperselbst als Kern des späteren Ichs vor Augen hat,<sup>5</sup> wendet sich Butler der Brechung zu, die das Bewusstsein des Subjekts von sich selbst erfährt.

3 Vgl. hierzu: Volcano, del LaGrace, Judith „Jack“ Halberstam: *The Drag King Book*. London 1999.

4 Freud, Sigmund: *Trauer und Melancholie*. In: *Gesammelte Werke X*. Frankfurt am Main 1967, S. 426–446.

5 Bei Freud geht das Psychische aus dem Riss zwischen Lust und Unlust hervor,

Butler ist mit der Komplexität des Triebgeschehens, wie es von Freud entfaltet wird, wohl vertraut – in Abgrenzung von ihm nimmt sie jedoch eine eigenwillige Zentrierung vor. Bei ihr geht Subjektivierung aus einem Akt der Unterwerfung hervor, der allein vom „Begehren ‚zu sein‘“ initiiert wird.<sup>6</sup> Das Seinsbegehren artikuliert sich in einem Wunsch nach Selbstbewusstsein, der die Subjektwerdung zwar vorantreibt, aber auch blockiert. Denn der Wunsch strebt eine Autonomie an, die nicht zu erlangen ist, weil ihr ein Seinsmangel entgegensteht. Das noch nicht konsolidierte Subjekt ist unselbstständig und die Sicherung seiner Entwicklung hat zur Bedingung, dass andere, die realitätsmächtiger sind als es selbst, seine Versorgung und Führung übernehmen. Das Selbst, das seiner Umwelt noch nicht Herr zu werden vermag, wenn es ins Leben tritt, muss sich denen unterordnen, die seine Existenz sichern und steuern. Das bewirkt eine Abhängigkeit, die es zwar als Voraussetzung seines Überlebens nur bejahen kann, die aber in einem unversöhnlichen Gegensatz zum gleichzeitigen Verlangen nach Selbstbehauptung steht. Dieser Widerspruch droht das werdende Subjekt zu zerstören. Um der Gefahr des Entzugs von Selbstgewissheit zu entgehen, verwirft das Subjekt seine Abhängigkeit von der Macht der ihm Überlegen. Und doch bleibt es an sie gebunden, solange sie ihm als Vertreter einer sozialen Ordnung vorgegeben sind, der es zugehören will. Die Verleugnung von Abhängigkeit, dem die Genese des Subjekts geschuldet ist, wird auch später nicht aufgegeben, sondern perpetuiert. Das Subjekt tilgt die frühe Erfahrung des Unterwerfungszwanges aus der Erinnerung und über-

---

mit dem der Individuationsprozess beginnt: Der Säugling, der noch nicht zwischen inneren und äußeren Reizen unterscheiden kann und auch noch nicht über Mittel verfügt, selbsttätig dem Mangel an Befriedigung abzuhelpen oder Zustände der Entspannung herzustellen, wird zu Projektionen und Introjektionen angetrieben, um unangenehme Reize loswerden und sich Angenehmes zu eigen machen zu können. Der Säugling muss Mechanismen der Verdrängung und Phantasmen über das Außen und Innen seiner Erlebniswelt ausbilden, um unverträgliche Spannungen abführen und Unterbrechungen in der Zufuhr von als lustvoll wahrgenommener Zuwendung überbrücken zu können. Dazu dient ihm die halluzinatorische Wunscherfüllung. So ist Psychisches, das herausragende Kennzeichen des Subjekts, von Anbeginn durch die Entgegensetzung von Bewusstem und Unbewusstem, Wahrnehmung und Verdrängung markiert. Im Denken Freuds vollzieht sich die weitere Entwicklung des Subjekts in riskanten Wechselbeziehungen zwischen libidinösem und mimetischem Begehren, zwischen Identifizierung und sexueller Objektbesetzung.

6 Butler: *Psyche der Macht* (wie Anm. 1), S. 14.

lässt sich im gleichen Zug der Macht, der es sich beugen musste. So bleibt es in einer Doppelbindung gefangen: Es gehorcht einerseits um der sozialen Integration willen den Reglements der Gesellschaft, in denen sich Autorität instituiert hat; und es entwickelt andererseits ein reflexives Verhältnis zu ihr, welches ihm ermöglicht, sie sich anzueignen. In dieser Konstellation kristallisiert sich im Verlauf der Ich-Bildung ein innerer Raum heraus, die Psyche nämlich, in der Macht ab- und anwesend ist. Sie ist ins Vergessen des Subjekts eingesenkt und bleibt doch virulent als eine Potenz, an der das Subjekt teilhaben will. Macht ist jedoch nicht dem Subjekt allein zugehörig. In ihr steckt für Butler ein gesellschaftlicher Rest, der nicht in Subjektivität aufgelöst werden kann. Und auch das Subjekt geht nicht allein aus Macht hervor.<sup>7</sup>

Der Ansatz von Butler, dem ich mich im ersten Teil meines Beitrags zuwende, verspricht auf den ersten Blick einen Brückenschlag zwischen Psychischem und Gesellschaftlichem. Beide Dimensionen, die sich im Phänomen der „Zweigeschlechtlichkeit“ ineinander verschränken, werden ins Spiel gebracht. Sexuelles Begehren kollidiert mit soziokulturell verordneter Geschlechtszugehörigkeit. Derartige Konflikte sind im Subjekt verankert. In der sozialen Organisation von Geschlechtlichkeit werden zum anderen Zwänge produziert, die gesellschaftlich vermittelt sind. Es sei vorweg genommen, dass Butlers Überlegungen bei genauerem Studium dazu herausfordern, an ihrer Argumentation nach beiden Richtungen Kurskorrekturen vorzunehmen: Sowohl die Psyche der Macht als auch soziale Macht als diskursive Wirkkraft sind bei ihr zu einseitig sprachtheoretisch konzipiert, um das System der Zweigeschlechtlichkeit in seinen psychologischen wie soziologischen Dimensionen erfassen zu können.

Um zu konkretisieren, was bei Butler in einer Perspektive sozialen Handelns ausgeblendet wird, werde ich mich im zweiten Teil des Textes mit dem sozialkonstruktivistischen Ansatz von Regine Gilde-meister und Angelika Wetterer beschäftigen. Sie untersuchen die interaktiven Prozesse, in denen dichotome Vorstellungen von Weiblichkeit und Männlichkeit entstehen und sich reproduzieren sowie die institutionellen Zusammenhänge, in denen sie bekräftigt und verstetigt werden.

---

7 Butler: Psyche der Macht (wie Anm. 1), S. 184.

Butler und Gildemeister/Wetterer haben einen gemeinsamen Ausgangspunkt. Es ist die angloamerikanische sex/gender-Debatte, in der sich Ende der 1980er Jahre durchgesetzt hatte, zwischen dem natürlichen Geschlecht (sex), das den Menschen so augenscheinlich auf den Leib geschrieben ist, und dem sozialen Geschlecht (gender) zu differenzieren. Es herrschte Konsens darüber, dass „gender“ als soziokulturelle Konstruktion, d.h. als alltagsweltliche und wissenschaftliche Vorstellung von geschlechtsspezifischen Dispositionen, Befähigungen und Verhaltensweisen zu gelten hat, die in der ungleichen Behandlung der Genus-Gruppen relevant werden. „Sex“ jedoch wurde der Sphäre des Biologischen überlassen. Bei allen drei Autorinnen stößt eine solche stillschweigende Auftrennung von „Geschlecht“ in Natur und Kultur auf dezidierte Kritik.

## *2. Butlers Auseinandersetzung mit Geschlechtsidentitäten und Heterosexualität als Norm*

### *2.1 Butlers Kritik am sex/gender-System*

Bei Butler wird das sex/gender-System diskursanalytisch demontiert. Für sie sind auch die körperbezogenen Merkmale von „femaleness“ und „maleness“ etwas Ausgedachtes: Die Kategorie „sex“ ist in gleichem Maße wie „gender“ auf nichts anderes zurückzuführen als auf autoritative Diskurse, die Ordnung schaffen. Nur „gender“ als soziale Konstruktion zu denken, ist in ihren Augen unzulässig, denn solange in den Debatten über die Doppeldeutigkeit im Begriff „Geschlecht“ nicht geklärt wird, was denn als biologisches Substrat übrig bleibt, wenn alle sozialen Attribute von „gender“ abgezogen sind, werden jene Prämissen nicht angetastet, die so tun, als sei „sex“ etwas Ursprünglicheres als „gender“.<sup>8</sup>

In Anlehnung an Foucaults genealogische Methode entziffert sie die Setzung, es sei in der Menschheit mit Gewissheit von zwei natürlichen Geschlechtern auszugehen, als „Ursprungsmythos“. Diesen Bann will sie mit Mitteln der Dekonstruktion durchbrechen, indem sie fragt, wie er zustande kommt, was er verdeckt hält und durch welche Art der Sexualpolitik er unterlaufen werden könnte.<sup>9</sup>

---

8 Butler: Das Unbehagen der Geschlechter (wie Anm. 1), S. 24.

Butler untersucht, wie das Postulat der Zweigeschlechtlichkeit eine normative Geltung erlangen kann, die Menschen in der Regel dazu anhält, sich einer eindeutigen Geschlechtsidentität zu unterwerfen. Wie Foucault beschäftigt sie das Problem, in welcher Weise das Wissen über Sexualität, das in den abendländischen Gesellschaften über lange Zeit in Kirche, Wissenschaft und kulturell-politischer

9 In diesem Zusammenhang spielt die queer-Politik bei Butler eine entscheidende Rolle: Durch Cross Dressing und Passing-Inszenierungen werden Vorstellungen von Transsexualität und Transgender kreiert, in denen nach dem Motto „eine Frau ist keine Frau und ein Mann ist kein Mann“ neue Benennungen für sexuelle Orientierungen erfunden und dargestellt werden: Drag Queen, Drag King, Butch-Femme. So geraten die erstarrten Klischees von Weiblichkeit und Männlichkeit in Bewegung. Von solchen Inszenierungen, welche die etablierten Imaginationen von „Geschlecht“ parodieren, vervielfältigen und in Konzepte verwandeln, die nicht auf Konsistenz geeicht sind, erhofft sich Butler eine Destabilisierung sexuierter Identitätszwänge. Was durch Sprechakte in die Welt gesetzt wird, soll durch Entnennungen und Umbenennungen verändert werden können. Butler ist sich bewusst, dass auch diese subversiven Aktivitäten bisher in der Matrix der Zweigeschlechtlichkeit befangen blieben. Sie räumt ein, dass es keine Garantie gibt, dass „ein Bloßstellen des naturalisierten Status der Heterosexualität zu deren Umsturz führe.“ (Butler: Körper von Gewicht (wie Anm. 1), S. 317.) Butler schließt auch nicht aus, dass Transvestie als psychischer Raum fungieren kann, in dem sich unbewusst etwas Unperformierbares Geltung zu verschaffen sucht: verpönte Homosexualität, die als unterdrücktes Gegenbild der Heterosexualität agiert wird. In diesem Fall ist der subversive Habitus ebenso Zeichen des Verworfenen wie eine überbetonte heterosexuelle Männlichkeit oder eine übertriebene Weiblichkeit. Beides, überzogene Heterosexualität wie Schwul- bzw. Lesbischein als Opposition, kann Ausdruck des Unvermögens sein, über die gesellschaftlich Ächtung des Begehrten zu trauern. Ein solches Unterlaufen der Trauerarbeit könnte dazu führen, dass Heterosexualität eher bekräftigt als labilisiert wird. (Butler: Psyche der Macht (wie Anm. 1), S. 138ff.) Dennoch hält Butler daran fest, dass es der queer-Subkultur zumindest gelungen ist, Konfusion zu erzeugen und kontroverse Diskurse über die Herstellbarkeit von sex und gender zu entfachen. Ihr ist darin zuzustimmen, dass gerade die Schwierigkeit, aus dem gegebenen dualen Schema der Benennungen von „sex“ herauszufinden, ein Beleg für die Macht der Sprache ist, in die kulturelle Vorstellungen von Sexualität gegossen sind. In der Tradition unserer Kultur gibt es keine Vielfalt von Bezeichnungen, in denen ein breites Spektrum von sexuellen Lebensäußerungen zum Ausdruck kommen könnte, die nicht binär konzipiert sind. In anderen Kulturen ist das dagegen durchaus der Fall. (Vgl. hierzu: Lenz, Ilse: Machtmenschen, Marginalisierte, Schattenmenschen und moderne Gleichheit. Wie werden Ungleichheiten und Egalisierungen in der Moderne strukturiert? In: Aulenbacher, Brigitte u.a. (Hg.): FrauenMännerGeschlechterforschung. State of the Art. Münster 2006, S. 100–116.)

Öffentlichkeit als Wahrheit präsentiert wurde, an Macht gebunden ist.<sup>10</sup> Ihr zufolge ist die *scientia sexualis* phallogistisch zentriert. Das Denkmuster, in dem behauptet wird, dass zu einem in sich stimmigen Körper ein in sich kohärentes Geschlecht gehöre und dass sich zwei differente Geschlechtskörper in einer Lebensform zusammenzufinden haben, nämlich in einer heterosexuellen, ist in androzentrischen Machtdiskursen verankert.<sup>11</sup> Damit kommt Butler einer Paradoxie auf die Spur. Der phallozentrische Begriff „Hetero-Sexualität“ ist im Grunde identitätslogisch konstruiert: Es geht um die Durchsetzung einer sexuellen Norm, die Abweichungen nicht zulässt.<sup>12</sup>

---

10 Foucault, Michel: *Sexualität und Wahrheit 1. Der Wille zum Wissen*. Frankfurt am Main 1983, S. 8.

11 Ebd., S. 23.

12 Diese Spur lässt sich weiterverfolgen: Die Vorsilbe „Hetero“ suggeriert das Zusammenspiel von Ungleichartigem, das in seiner Verschiedenheit zur Geltung kommt. In den kulturell wirksamen Erörterungen, in denen die sexuelle Ordnung zwischen den Menschen verhandelt wird, lässt sich dagegen etwas anderes ausmachen. Zum ersten wird Heterosexualität auf zwei Geschlechter beschränkt, die jeweils als in sich stimmig und auf einander bezogen konzipiert sind. Daraus folgt, dass Männer nur Frauen und umgekehrt Frauen nur Männer lieben sollen. Nicht vorgesehen ist, dass ein Mensch – welches Geschlecht ihm auch immer zugeschrieben sei – ein als gleichgeschlechtlich apostrophiertes Individuum begehrt. Nicht ausgesprochen wird, dass es lediglich unter der Prämisse, Sexualität sei an Fortpflanzung gebunden, Sinn macht anzunehmen, die differente genitale Ausstattung der Menschen bestimme den Gegensatz, der anzieht. Und zwar zum Zwecke der Zeugung. Zum zweiten: Normal soll sein, wenn in beidem – in „Weiblichkeit“ und in „Maskulinität“ – Körpergestalt und Lebensform sich als „wesensgleich“ zu erkennen geben. Zum dritten suggeriert das Wort „Hetero“-Sexualität, dass sich in einer erotischen Zweierbeziehung Befriedigungsbedürfnisse begegnen, die sich – wie z.B. beim Sodomasochismus – ergänzen und darum nicht deckungsgleich sein müssen. Entgegen solchen Vorstellungen von libidinöser Partnerschaftlichkeit, die das Wechselspiel nicht identischer Triebregungen zulässt, sind die normativen Heterosexualitäts-Diskurse durch Rhetoriken charakterisiert, in denen Ansprüche an die Vorherrschaft einer phallischen Sexualität und solche nach einer sozialen Suprematie der männlichen Genus-Gruppe in einander verflochten sind. So entpuppen sich androzentrisch ausgerichtete Proklamationen über den Nexus „Sexualität und Geschlechterarrangements“ für Butler als Machtmittel, eine Phallogokratie durchzusetzen und auf Dauer zu stellen.

## 2.2. Butlers Rekonstruktion geschlechtsspezifischer Ich-Strukturierung: Zum Begriff „verweigerter Identifizierung“

Butler setzt sich zum Ziel, die psychische Genese einer männlichen Selbstermächtigung aufzuklären, die Verbote durchsetzt.<sup>13</sup> In diesem Versuch orientiert sie sich wiederum an Freuds Arbeiten über die Melancholie. Sie betont jedoch, dass sie keinen Beitrag zur Psychoanalyse leisten, sondern eher eine kulturtheoretische Überlegung vortragen will.<sup>14</sup>

Für sie sind melancholische Identifizierungen, welche die Erinnerung an ein verlorenes Liebesobjekt nicht zulassen, zunächst zentral für jede Formation des Ichs. Beide Geschlechter müssen einen Verlust hinnehmen, den sie nicht zu verschmerzen vermögen. Unter dem Druck der gesellschaftlichen Tabuisierung von homosexuellen Neigungen löschen Mädchen und Jungen das libidinöse Begehren aus, das dem gleichgeschlechtlichen Elternteil gilt. In einer Kultur, die Homosexualität ächtet, kann eine solche Versagung nicht eingestanden und nicht betrauert werden.<sup>15</sup> Beide Geschlechter schließen ein für alle Mal die Lebbarkeit von erotischen Beziehungen aus, die als homosexuelle verfemt sind, und akzeptieren eine eindeutige Positionierung im System der Zweigeschlechtlichkeit. Frauen inszenieren sich als „weiblich“ und Männer als „maskulin“, um dem Vorwurf der Abweichung sowie dem darauf folgenden sozialen Ausschluss zu entgehen. Heterosexualität entspringt somit aus der Verwerfung von Homosexualität.<sup>16</sup>

Bis zu diesem Punkt lässt sich in Butlers Überlegungen nicht ausmachen, ob Homosexualität vom Mädchen anders abgewehrt wird

13 In diesem Punkt geht Butler über Foucault hinaus. Sie wendet sich den psychischen Strukturierungen der Geschlechter zu, die in Foucaults Beschäftigung mit Sexualität ausgespart bleiben.

14 Butler: *Psyche der Macht* (wie Anm. 1), S. 130.

15 Ebd., S. 127.

16 Butler führt dazu aus: „Die Angst vor homosexuellem Begehren bei einer Frau kann also zu einer Panik über den drohenden Verlust ihrer Weiblichkeit führen, zur Angst, dass sie gar keine Frau, keine richtige Frau ist, dass sie zwar auch nicht so ganz Mann, aber einem Mann ähnlich und damit irgendwo monströs ist. Beim Mann kann das homosexuelle Begehren umgekehrt zur Panik davor führen, als Frau betrachtet zu werden, als feminisiert, nicht mehr als richtiger Mann zu gelten, ein ‚gescheiterter‘ Mann oder eine irgendwie monströse, verwerfliche Figur zu sein.“ (ebd., S. 128.)

als vom Jungen. Beide unterschlagen Neigungen, die dem gleichen Geschlecht gelten, vor sich selbst und der sozialen Umwelt. So bekommt „Geschlecht“ in jedem Fall eine melancholische Färbung: Dass die libidinöse Objektwahl nicht selbstbestimmt ist, sondern durch ein Verbot erwirkt wird, muss unbewusst gemacht werden und die Absage an homosexuelle Liebesobjekte, die man nicht haben kann, darf nicht als Verhängnis empfunden werden.

Butler sucht und findet Unterschiede in der Art und Weise, in der die Geschlechter mit diesem Problem konfrontiert sind. Der Versuch, sich das sexuell Verbotene durch Identifikation zu erhalten, ist in der Beziehung des Sohnes zur Mutter in dramatischerer Weise zum Scheitern verurteilt als in jener der Tochter zur Mutter. Das schlägt sich in der Strukturierung des männlichen Ichs nieder: Es beharrt auf einer Maskulinität, die unmissverständlich von Weiblichkeit abgehoben zu sein hat. Zwar ist die mimetische Aneignung der ersten erotisch besetzten Bezugsperson auch für das Mädchen problematisch. Das weibliche Kind darf ebenfalls der geliebten Mutter, der zu entsagen ihr auferlegt ist, nicht durch Nachahmung verhaftet bleiben. Aber die Imitation der Mutter lässt sich nicht völlig unterbinden.

Butler nennt die Abwehr des mimetischen Verlangens, in dem die nicht geduldete homosexuelle Bindung unter dem Deckmantel der Nachahmung zu überleben droht, eine „verweigerte Identifizierung“.<sup>17</sup> Eine solche Repulsion prägt insbesondere die Psyche des Mannes.

### *2.3 Butlers Revision der Freudschen Psychoanalyse durch eine Auslassung*

Butler folgt in der Herleitung der geschlechtlichen Subjektkonstitution nicht Freud, der die ödipalen Konflikte in den Mittelpunkt der Libido-Entwicklung stellt. Sie wendet sich der prä-ödipalen Phase zu, deren Dynamik für sie in dem Verbot homosexuellen Begehrens begründet ist. Nach ihrer Meinung setzt das Inzesttabu, das die ödipalen Konfliktkonstellationen bestimmt, das Homosexualitätsverbot voraus.<sup>18</sup> Aus dieser Hypothese von der Vorgängigkeit des

17 Ebd., S. 125.

18 Bei Butler heißt es: Heterosexualität kommt nicht primär „durch das Inzesttabu zustande, sondern zuvor schon durch die Durchsetzung eines Verbotes der Homosexualität. Der ödipale Konflikt setzt voraus, dass das heterosexuelle

Homosexualitätstabus vor dem Inzestverbot ergeben sich Butlers Revisionen der Freudschen Psychoanalyse. Wie das Seinsbegehren das Subjekt dazu antreibt, sich sozialen Gewalten zu unterwerfen, so müssen auch Identifikationen, die nicht gelebt werden können, vor der Macht eines kulturellen Verbots zergehen. Das Schicksal von mimetischen Impulsen, die sich das Subjekt aus Angst vor gesellschaftlicher Missbilligung nicht erlauben kann, bekommt so bei Butler ein stärkeres Gewicht als die krisenhafte Entwicklung der Libido. So tritt auch das interaktive Triebgeschehen in der Triade „Kind-Mutter-Vater“ in den Hintergrund. Die Konflikte in den dyadischen Beziehungen, die identifikatorische Prozesse in Gang setzten, sind prävalent. Diese Umzentrierung kommt durch eine Auslassung zustande.

Der von Butler konzipierte Modus der verweigerten Identifizierung hat keine Vorgeschichte. Wie zum ersten Mal ereignet er sich in einer Phase der Subjektentwicklung, in der bereits vereinnahmende Besetzungen von Personen vorgenommen worden sind, die aufgelassen werden müssen. Es haben also Objektwahlen stattgefunden. Es gibt aber eine Phase in der Ausbildung des Körperselbst und der sich in ihm regenden Triebe, in der es für das Kind noch gar keine von ihm getrennten „Nebemenschen“ (Freud) gibt, auf die sich ein Verlangen richten könnte. Das Kind, das noch nicht zwischen sich und anderen unterscheiden kann und dessen Sexualität noch polymorph ist, lebt in einer narzisstischen Selbstbezogenheit, die alles, was von außen kommt, sich selbst gleich macht. Freud kam durch die Objektwahl von Homosexuellen, die sich häufig ihr Liebesobjekt nach dem Vorbild der eigenen Person aussuchen, auf die Idee, dass es im Werdegang der Psyche ein narzisstisches Stadium geben müsse.<sup>19</sup> Homosexualität ist also nichts erstes, sondern – wie auch Heterosexualität – Abkömmling von etwas Vorgängigem.

Damit ist für Freud auch die Identifizierung sekundär, welche aus der Nötigung erwächst, auf eine verbotene sexuelle Liebe zu verzichten und sie stattdessen in etwas zu überformen, das nachahmenswert ist. Ihr geht seiner Meinung nach eine primäre Identifizierung

---

Begehren bereits ausgebildet ist, dass die Unterscheidung zwischen heterosexuell und homosexuell (eine Unterscheidung der letztlich keine Notwendigkeit zukommt) bereits durchgesetzt ist“ (ebd., S. 128). Mit anderen Worten: Heterosexualität verdankt sich der Heterosexualisierung des homosexuellen Begehrens.

19 Freud, Sigmund: Die Libidotheorie und der Narzissmus. In: Gesammelte Werke XI. Frankfurt am Main 1966, S. 427–446.

voraus, die einer konträren Triebökonomie folgt: Die Inkorporation eines Nicht-Selbst, das dem Selbst zugeschlagen wurde, kann nicht aufrechterhalten werden und das führt zu einer Sexualisierung dessen, was sich nicht zu eigen machen lässt. Freud meint mit der „primären Identifizierung“ jene infantile Einverleibung der nährenden Brust, die dem Säugling die Illusion verschafft, sie gehöre dem eigenen Körper an. Mit dieser aller ersten Verinnerlichung einer Imagination von Lust/Unlust und Allmacht beschäftigt sich Butler nicht. Das hat theoretische Konsequenzen. Zum einen bleibt bei ihr undeutlich, warum sich der Junge, der eine heterosexuelle Beziehung zur Mutter hat, die sich später auf Ersatzfiguren verschieben lässt, sie auf keinen Fall zum Vorbild nehmen will. Warum ist die Identifikation mit der Mutter für ihn so unerträglich, dass er sie nicht zulassen kann? Zum anderen ist es schwer zu begreifen, warum für das Mädchen, welches eine homosexuelle Beziehung zur Mutter hinter sich lassen soll, der Kompromiss, sich stattdessen ihr ähnlich zu machen, eine so grundsätzliche Bedrohung darstellt.

Für Butler vollzieht sich die Feminisierung des Mädchens – wie bei Freud auch – durch eine Kehre: das Mädchen wendet sich in seiner sexuellen Orientierung von der Mutter ab und dem anderen Geschlecht zu – zunächst dem Vater, dann anderen Männern. Die frühere Leidenschaft wird nicht nur in einer unzugänglichen Krypta des Unbewussten begraben, sie wird zudem mit der weiterreichenden Konsequenz aufgegeben, die erste homosexuelle Liebe auf keine andere Frau übertragen zu dürfen. Das Mädchen muss der Möglichkeit einer homosexuellen Bindung überhaupt entsagen.<sup>20</sup> Aus Butlers Sicht vereitelt das auch die Möglichkeit, die libidinöse Objektbeziehung in ein anderes Begehren zu überführen, das nicht verpönt, sondern eher sozial erwünscht ist: nämlich weiblich zu werden wie die Mutter.<sup>21</sup> Freud zufolge verwirft das Mädchen überdies nicht alle seine erotischen Gefühle für die Mutter: Die direkten sexuellen Wünsche werden zwar verdrängt, die triebgehemmten zärtlichen Regungen haben jedoch Bestand. Das kommt bei Butler nicht in Betracht. Sie bringt die positiv getönten Gefühle in der Beziehung

20 Butler: *Psyche der Macht* (wie Anm. 1), S. 129.

21 Eine solche Transformation würde zudem helfen, einen anderen Konflikt zu lösen: In dem Wusch, an ihre Stelle zu treten, lässt sich auch die Aggression darüber unterbringen, dass die Leidenschaft der Tochter von der Mutter nicht erwidert wird. Letztere zieht den Vater vor.

der Tochter zur Mutter ganz und gar zum Verschwinden, indem sie das Verbot, sie sexuell besitzen zu wollen, auch auf das Begehren ausdehnt, ihr ähnlich zu sein. Erstes Liebesobjekt und anfängliches Ich-Ideal fallen unter das Homosexualitätstabu. So kann die Mutter für das Mädchen nur zu einer „unbehaglichen Identifizierung dienen“.<sup>22</sup>

Auch ein „Mann“ zu werden, erfordert nach Butler die Abweisung einer Identifikation mit Weiblichkeit. Die Mutter, und nach ihr jede andere Frau, darf nicht zum Bezugspunkt der Nachahmung werden. Unter diesem Verdikt vollzieht sich die folgende Transformation: Das mimetische Begehren des Jungen, das sich auf die Mutter richtet, wird in ein libidinöses verwandelt. Anders gesagt: Das Verlangen nach der Frau, die der Junge nicht sein kann, wird sexualisiert. Butler schreibt: „Wenn ein Mann durch Verwerfung des Weiblichen heterosexuell wird, wo kann diese Verwerfung dann leben, wenn nicht in einer Identifizierung, die sein heterosexueller Werdegang abzuleugnen versucht? Das Verlangen nach dem Weiblichen ist in der Tat durch diese Verwerfung gekennzeichnet: Er will die Frau, die er niemals sein würde. Um keinen Preis würde er als die Frau dastehen, und deshalb will er sie. (...) Am ängstlichsten wird er danach verlangen, den Unterscheid zwischen sich und ihr herauszustellen, und für den Unterschied wird er nach Beweisen suchen, an denen er festhalten kann. Sein Verlangen wird heimgesucht vom Schrecken, das zu sein, was er verlangt, so dass auch sein Verlangen immer eine Art Schrecken sein wird.“<sup>23</sup> „Er will die Frau, die er niemals sein würde“ – diese Formulierung ist uneindeutig. Will er keine Frau sein, weil er mit einem solchen Wunsch Gefahr läuft, als weibisch zu gelten? Oder zerschellt sein Seinsbegehren an einem Seinsmangel? Butler sieht nicht, woran die Identifikation des Jungen zerbricht, bevor überhaupt die Unterscheidung von Homo- oder Heterosexualität wirksam werden kann. Um dessen gewahr zu werden, hätte sie die primäre Identifikation des männlichen Kindes mit der Mutter in Betracht ziehen müssen. Warum soll es zu einer verweigerten Identifizierung mit Weiblichkeit unter dem Druck des Homosexualitätstabus kommen, wenn der Junge doch gar keine homosexuelle Beziehung zur Mutter hat? Homosexuell ist die erotische Beziehung

22 Butler: *Psyche der Macht* (wie Anm. 1), S. 129.

23 Ebd., S. 129f.

zum Vater, der Butler nicht nachgeht. Sie lenkt die Aufmerksamkeit direkt auf die Identifikation des Jungen mit der väterlichen Strafgewalt, die sich im Charakter seines Über-Ichs geltend macht. Er maßt sich durch die Aufrichtung des Vaters in seinem Über-Ich nicht nur dessen Autorität an, er vergrößert sie auch eigenmächtig. So bildet er ein rigideres Gewissen aus, als es ihm von seinem Vorbild abverlangt wurde. Sein Über-Ich wird Verbote wie das der Homosexualität, das zu übertreten er fürchtet, besonders heftig vertreten.<sup>24</sup> Der Horror des Mannes vor einer Kontamination mit Weiblichkeit wird verständlicher, wenn wir den negativen Ausgang seiner primären Identifikation mit der Mutter rekonstruieren. An das, was diesen Modus der Mimesis kennzeichnet, sei noch einmal erinnert.

Die primäre Identifikation ist nicht auf eine Person bezogen, sondern auf ein Partialobjekt. Die Einverleibung folgt dem Begehren nach der eigenmächtigen Verfügung über die Befriedigung, welche die mütterliche Brust spendet. Dieses Organ wird vom Kind noch nicht als von ihm getrennt erlebt. Von einer Differenz zwischen ego und alter ego, gar einer Geschlechterdifferenz, weiß es nichts.

Die Besetzung der nutritiven Brust bahnt den Weg sowohl zu einer sexuellen Objektwahl als auch zu einem Begehren nach Ähnlichkeit. In der einverleibenden Identifikation sind somit narzisstische, mimetische und erotische Wunschvorstellungen verlötet. Sie fließen in dem infantilen Phantasma zusammen, in dem imaginiert wird, die Brust zu sein und sie zu haben. Unabhängig von seiner genitalen Ausstattung und von der aus ihr abgeleiteten Geschlechtszugehörigkeit zerschellt diese Illusion bei jedem Säugling an der Erfahrung, dass die Mutter die Brust ist, es selbst aber die Brust nicht hat. Das ist der Anfang einer Erschütterung des kindlichen Glaubens, sich alle Potenzen aneignen zu können, die den Eltern zugehören. Zu einer derartigen Selbstgewissheit gehört auch die Phantasie kleiner Mädchen und kleiner Jungen, wie die Mutter Kinder gebären und stillen zu können. Das Mädchen kann die Enttäuschung, dass es als kleines Wesen körperlich nicht so beschaffen ist wie die Mutter und auch über deren Fähigkeiten nicht verfügt, mit einer Option auf die Zukunft verarbeiten. Die Erwachsenen versichern ihm, dass es später eine Brust haben wird und dass es später so nahrungs- und lebensspendend wird sein können wie sein primäres Liebes- und Identifikationsobjekt. Auf

---

24 Ebd., S. 132f.

dieses Versprechen kann es in der Phase der sekundären Identifizierung zurückgreifen, wenn es die auf die Mutter gerichteten sexuellen Triebregungen aufgeben muss: Weil es von gleichem Geschlecht wie die Mutter ist, kann es so werden wie das Liebesobjekt, das es nicht haben darf. Der kleine Junge wird dagegen mit einer Geschlechterdifferenz konfrontiert, die er nicht einholen kann. Er wird nie eine Brust haben, aus der Milch fließt; er wird keine Kinder gebären können. Er verfügt nicht nur im Hier und Jetzt nicht über die begehrte Mächtigkeit der Mutter, er wird sie sich auch in der Zukunft nicht aneignen können.<sup>25</sup> Macht man sich klar, was das Scheitern seiner primären Einverleibung, mit der er die mütterlichen Potenzen sich selbst zuschreiben konnte, für den Jungen bedeutet, dann leuchtet ein, warum er jede weitere Identifikation mit weiblichen Attributen verweigert und im melancholischen Modus der Verwerfung die Phantasien vom Gleichsein mit der Mutter(brust) tilgt. Die Überbesetzung seines Genitals und die Ablehnung, sich je wieder mit einer Frau zu vergleichen, sondern sie stattdessen zu sexualisieren und in Besitz nehmen zu wollen, kann als Folge seines Horrors verstanden werden, unvollkommen zu sein, wenn er Weiblichkeit anstrebt.<sup>26</sup>

Obwohl sich gegen Butlers Ableitung der Heterosexualität aus dem Homosexualitätstabu sowie gegen ihre Hypothesen von der Entstehung geschlechtsspezifischer Ich-Strukturen eine Reihe psychoanalytischer Einwände vorbringen lassen, treffen Butlers Überlegungen zur Formation des männlichen Ichs doch etwas Markantes. Aus welchen Gründen der Mann „Weiblichkeit“ auch immer ablehnt, sie ist Widersacherin seines Verlangens nach Selbstgewissheit und Unabhängigkeit. Die Mutter hat ihn als Frau geboren und sie hatte die weibliche Macht, ihn aus sich selbst heraus zu ernähren. Diese Fähigkeiten wird er nie erlangen. Darum muss er so vehement auf einer Heterosexualität beharren, in der er das Gegenbild „Frau“ beherrschen kann. Darin ist Butler ebenso zuzustimmen, wie in ihrer An-

25 Dazu kommt: An der Zeugung von Kindern kann er überdies nur beteiligt sein, wenn er sich zur Heterosexualität bekennt. Die „Unfruchtbarkeit“ homosexueller Beziehungen wird somit für ihn zum Problem, wenn er sich seiner prokreativen Potenz vergewissern will.

26 Vgl. hierzu: Becker-Schmidt, Regina: Von Jungen, die keine Mädchen und von Mädchen, die gerne Jungen sein wollten. Geschlechtsspezifische Umwege auf der Suche nach Identität. In: dies., Gudrun-Axeli Knapp (Hg.): Das Geschlechterverhältnis als Gegenstand der Sozialwissenschaften. Frankfurt am Main 1995, S. 220–246.

nahme, dass Zweigeschlechtlichkeit, in der Homosexualität nicht statthaft ist, eine überaus fragile Konstruktion ist.

Im Folgenden wird genauer zu klären sein, wo Butler weitere Setzungen macht, durch welche das Subjekt und seine Sexualität in einer Weise codiert werden, dass beides aus dem Gehorsam hervorgeht.<sup>27</sup> Auf das Homosexualitätstabu zu hören impliziert bei ihr, das Begehren nach Körperlust und Erotik in das Verlangen nach sozialer Akzeptanz umzupolen. Es wird sich zeigen, dass die „Psyche der Macht“ wie die kulturell instituierte Autorität für sie letztlich Sprachgewalten sind.

#### 2.4 „Sexualität“ und geschlechtliche Positionierung im System der Zweigeschlechtlichkeit als Effekt von Machtdiskursen

Heterosexualität als „Gesetz“ wird von Machtdiskursen proklamiert, die Zweigeschlechtlichkeit als einzige gesellschaftliche Lebensform vorschreiben. Sie haben für Butler juristischen Charakter, d.h. sie geben vor, was erlaubt und was nicht erlaubt ist. Es soll nicht gestattet sein, andere Liebes- und Lebensformen als die kulturell verhängten zu wählen. Damit werden alle Individuen, die ihren eigenen Vorstellungen von der Gestaltung sexuell-sozialer Beziehungen folgen, als Subjekte ausgegrenzt. Die Aberkennung des Subjektstatus ist unabhängig davon, aus welchem Pol des geschlechtsbezogenen Kontinuums die Einzelnen ausscheren. Indem kategorisch ein Bezirk des sozial nicht Tragbaren abgesteckt wird, soll eine Normalität geschaffen werden, die sich unter Kontrolle halten lässt. Das Nicht-Identische, d.h. dasjenige, das in Widerspruch zum Vorschriftsmäßigen steht, wird in einer Weise negatiert, dass das Identische, d.h. das einheitliche Zwangssystem „Zweigeschlechtlichkeit“ als das Positive und Wahre erscheint.

Die Mehrheit der Individuen unterwirft sich dieser Doktrin, indem sie in performativen Akten die gesellschaftlichen Vorgaben für Frauen- oder Mannsein inkorporiert. Das, was den Selbst- und Körperbildern, welche in Medizin, Sittenkodex, Mode und Medien vertreten

<sup>27</sup> Ich gehe hier auf den Einfluss Althusser auf Butler nicht ein, obwohl die Erzeugung des gesellschaftlichen Subjekts durch sprachliche Mittel in seinen Begriffen der „Anrufung“ und „Interpellation“ vorgebildet ist. (Vgl. hierzu: Butler: *Psyche der Macht* (wie Anm. 1), S. 101 ff.)

werden, nicht entspricht, wird dem Vergessen anheimgegeben. Das Verworfenen lässt sich nicht mehr in den Prozess der Subjektivierung integrieren.<sup>28</sup>

28 Butler bedient sich nicht nur des Freudschen Begriffs der Verwerfung. Da Veränderungen ihrer Überzeugung nach durch Sprachwendungen zustande kommen und der Anteil subjektiven Handelns dabei für sie kontingent ist, darf in ihrer Theorie das Verdrängte nicht wiederkehren und sich im Bewusstsein als Impuls des Widerstands gegen weitere Versagungen geltend machen. In diesem theoretischen Interesse orientiert sie sich an Lacans Begriff der „forclusion“, der einen psychotischen Abwehrmechanismus charakterisiert. Mit dessen Hilfe wird eine unerträgliche Zumutung nicht nur negiert, sondern auch im Unbewussten der Symbolisierung entzogen, sodass sie nie wieder zur Sprache kommen kann. Ein subjektiv zentraler Signifikant (bei Lacan: der Phallus als Signifikant für den Kastrationskomplex) wird aus dem symbolischen Universum des Subjekts verbannt. Der verworfene Signifikant kann nicht im Unbewussten aufgehoben werden. Das Subjekt tut nämlich so, als hätte es die Vorstellung, die so unerträglich ist, dass sie selbst aus dem Imaginären exkludiert werden muss, bei ihm nie gegeben. (Jacques Lacan: Zur ‚Verneinung‘ bei Freud. In: ders.: Schriften III. Olten 1980, S. 175–219, hier: S. 207f.) Butler nennt das aus dem Bewusstsein und Unbewussten Ausgesperrte in Anlehnung an Julia Kristeva auch „Abjekt“. In Kristevas Konzept der Abjektion kommt der Operation der Verwerfung eine von Lacan abweichende Bedeutung zu. Sie verwahrt sich gegen seinen Phallogozentrismus. Bei ihr wird der mütterlichen Körper als Signifikant der Abhängigkeit verworfen. Abjektion hat in einer patriarchalischen Kultur darum für den Sohn einen anderen subjektiven Hintergrund als für die Tochter. (Julia Kristeva: Powers of Horror. An Essay on Abjection. New York 1982.) Butler kritisiert meines Erachtens zu Recht die Tendenz in Kristevas Theorie, Mütterlichkeit zu essentialisieren und eine semiotische Verständigung zwischen Mutter und Kind zu postulieren, die der elaborierten Sprachkultur vorausgeht und subversive Kraft besitzt. (Butler: Das Unbehagen der Geschlechter (wie Anm. 1), S. 123ff.) Kristeva legt aber, vor allem in ihren Gedanken über die Fremden, die wir selbst sind (Julia Kristeva: Fremde sind wir uns selbst. Frankfurt am Main 2001), eine Spur, der nachzugehen sich lohnen würde. Die Verwerfung des mütterlichen Körpers, von dem das Kleinkind einmal abhängig war, wirft Licht darauf, dass die Abwehr der als übermächtig imaginierten Mutter ein Deckbild für einen anderen Konflikt sein könnte. Und der säße dann tiefer. Ich denke an die Wunde, welche die Desillusionierung der Alleinheitsphantasie schlägt. Der infantile Solipsismus und die Vorstellung von Vollkommenheit muss aufgegeben werden, sobald das Menschenkind zur Kenntnis nimmt, dass es außer ihm selbst auch Andere gibt. Löst sich die Symbiose mit der Anderen (der Mutter) durch Trennungserfahrungen auf, so enthüllt sich die Alleinheit und Omnipotenz, in der es sich wähnt, als Fiktion. Eine solche Desillusionierung, die im gleichen Zuge Selbstentfremdung und Entfremdung von den Quellen der Zuwendung bewirkt, entfacht narzisstische Wut. Sie richtet sich gegen das, was nicht mehr dem Selbst zuge schlagen werden kann. Das alter ego, das Fremde wird im ersten Zorn negiert.

Die Stärken von Butlers Ansatz liegen in der Luzidität, mit der sie die sozialen Folgen sowohl einer diskursiven Naturalisierung des sozialen Geschlechts als auch – damit einhergehend – einer Normierung von Sexualität herausarbeitet. Sie hat zudem hellhörig dafür gemacht, wo in wissenschaftlichen Redeweisen über erlaubte und verbotene, gelungene und misslungene, reife oder unreife Formen sexuellen Verhaltens androzentrische Selbst-Verständnisse laut werden.<sup>29</sup> Trotz aller post-strukturalistischen Versuche von Butler, das System der Zweigeschlechtlichkeit zu dekonstruieren, ist es ihr jedoch nicht gelungen, die institutionellen Grundlagen dieses Zwangsystems freizulegen. Ihr auf Rhetoriken bezogener Ansatz lässt wenig Raum für das Studium von sozialstrukturell verankerten Herrschaftsverhältnissen, in denen sich beide Formen der Hierarchisierung – die zwischen den als disparitär bestimmten Geschlechtern und die zwischen „normalen“ Heterosexuellen und „anormalen“ Nicht-Heterosexuellen – herausbilden konnten. Auch in subjekttheoretischer Per-

---

Der Vernichtungswunsch stößt aber auf eine Hemmung: Den Tod des Anderen zu begehren heißt, dessen Fürsorge zu verlieren. Die Aggressivität gegen den „Nebenmenschen“ (Freud), der in die Phantasie von Unabhängigkeit und Selbsterhaltung einbricht, muss darum um der Selbsterhaltung willen abgespalten und der Bewusstwerdung entzogen bleiben. Nur in Deckbildern, die das Verdrängte nicht symbolisieren, sondern unkenntlich machen, kann sich die abgespaltene Wut wieder melden. Es ist zu vermuten, dass sie z.B. in allen Xenophobien wiederkehrt. Aber auch in einem rigorosen Antifeminismus treibt sie ihr Unwesen. Der „Nebenmensch“ ist zwar zunächst in seiner Eigenheit noch nicht identifiziert. Aber Geschlechtlichkeit eignet sich als Bezugspunkt von Selbst- und Fremdbestimmung. Und zwar gerade, weil sie von Natur aus nicht festgelegt ist: Ähnlichkeit (mit der späteren Folge einer Objektwahl nach dem Anlehnungstypus) und/oder Differenz (mit der späteren Folge einer heterosexuellen Objektwahl und der Möglichkeit einer scharfer Abgrenzung vom als anders codifizierten Geschlecht) kann gleichermaßen als Kriterium für die Identifizierung von ego und alter ego fungieren. Die Diskriminierung des Gegengeschlechts wäre demnach das sexuierte Differente, dessen Anderssein, d.h. das „Nicht wie Ich sein“ nicht akzeptiert wird. Aus dieser doppelten Verneinung zieht sie ihre Persistenz.

<sup>29</sup> Da steht sie im Bunde mit feministischen Theoretikerinnen – wie etwa Luce Irigaray oder Renate Schlesinger – die den männlichen Blick auf Sexualität und den Körper am Beispiel der Psychoanalyse aufgedeckt haben: Selbst bei Freud, für den die Koexistenz von „weiblichen“ und „männlichen“ Triebregungen im Menschen durch biologische Gegebenheiten (morphologische und embryonale etwa) nicht hinreichend zu erklären ist und der zwischen der perversen und der sogenannten normalen Sexualität fließende Übergänge feststellt, stoßen wir auf das Theorem von der kastrierten Frau und von einer Anatomie, die Schicksal sei.

spektive, die über die Konstitution von Geschlechtsidentitäten hinausgeht, indem sie beansprucht, Prozesse der Subjektivierung überhaupt offen zu legen, ist die Reichweite ihres Ansatzes begrenzt. Das lässt sich konkretisieren.

Zum ersten: „Sexualität“ ist bei ihr von Interesse, sofern sie in der Zirkulation von Machtdiskursen als Dispositiv fungiert.<sup>30</sup> Sex ist ein „heißes Thema“ (Foucault), das sich eignet, im Rückenwind von sozial anerkannter Autorität Regulative in Umlauf zu setzen, die formativ in den Sozialkörper eingreifen.

„Sexualität“ wird damit auf ein Ordnungsschema bezogen, in dessen Rahmen sich Außenseiter definieren lassen. Benennungen für verpönte Abweichung sind etwa: Schwul- und Lesbisch-Sein, „weibliche“ Hysterie oder Promiskuität. Sexualität ist für Butler zwar eine Triebkraft, die Ordnungshüter meinen kulturell in die „richtigen Bahnen“ lenken zu müssen. Aber bei Butler entfaltet sich Sexualität im Zuge der Subjektgenese weniger im Medium gelebter libidinöser Objektbeziehungen, in denen sie ausdifferenziert, verändert und vielfältig gebrochen wird, sondern unter dem Bann sozialen Zwangs. „Sex“ wird nicht als Drang begriffen, einmal gemachte und im Unbewussten aufbewahrte lustvolle Körpererfahrungen wiederhaben

30 Wenn man Butlers auf Sexualität bezogenen Begriff von Macht mit dem vergleicht, was Foucault dazu zu sagen hat, so ist ihr Horizont weitgehend auf das fokussiert, was Foucault die negative Beziehung zwischen Macht und Sex nannte: Verwerfung, Ausschließung, Verweigerung, Versperrung, Verstellung und Maskierung. (Foucault: *Sexualität und Wahrheit* (wie Anm. 10), S. 84f.) Ihre Konzentration auf den juristischen Charakter der Sexualitäts-Diskurse betont das binäre Regime, unter dem Sexualität steht: ziemlich/unziemlich; erlaubt/verboten. Foucault dagegen will auf etwas anderes hinaus: auf die Relationalität von Machtbeziehungen. Sie bestehen seiner Meinung nach aus einer Vielzahl von Kräftefeldern, die in einem Machtnetz mit verzweigten Widerstandspunkten in Rapport zueinander stehen. Die Widerstandsformen sind nicht auf Binarität zu reduzieren. Es gibt für Foucault „mögliche, notwendige, unwahrscheinliche, spontane, wilde, einsame, abgestimmte, kriecherische, gewalttätige, unversöhnliche, kompromissbereite, interessierte oder opferbereite Widerstände, die nur im strategischen Feld von Machtbeziehungen existieren können. Aber das heißt nicht, dass sie gegenüber der eigentlichen Herrschaft eine Folgewirkung, eine Negativform darstellen, die letzten Endes immer nur die passive und unterlegene Seite sein wird“ (ebd., S. 96). Auch diese Position ist problematisch, weil sich Foucault die Frage nicht stellt, welche gesellschaftlichen Konstellationen bestimmend für die Relationen von Mächten und Gegenmächten sind. So bleibt das Verhältnis von Herrschaftsstrukturen und Machtphänomenen bei ihm im Dunkeln.

zu wollen oder solche der Unlust abzuwehren. Die Triebtheorie Freudscher Provenienz wird, soweit sie nicht den kulturtheoretisch begründeten Modus der verweigerten Identifizierung berührt, zurückgenommen. Sie folgt zwar nicht linear Foucault, der Freud argwöhnisch gegenüber stand, so als würde bei ihm Sexualität als etwas Naturwüchsiges verstanden, das sich nicht bändigen lässt und deswegen unterdrückt werden muss.<sup>31</sup> Aber das Doppelgesicht von Triebregulierung – zum einen Ausdruck subjektiver Kompromisse im Spannungsfeld von Begehren und Realitätsprinzip zu sein, zum anderen gesellschaftliches Mittel der Disziplinierung, die sowohl für einsichtige Kultur wie für nicht legitimierbare Verzichtleistungen eingefordert wird – wird von Butler nicht wahrgenommen.

Dadurch, dass die Beschäftigung mit Sexualität auf die Analyse ihrer Verbote und die Reaktion der Subjekte auf das sozial Unerlaubte begrenzt wird, erscheint „sex“ bei ihr als Wissenskategorie. Das behauptete Wissen über „sex“ setzt Mechanismen der Differenzsetzung in Gang. Folgerichtig kommt bei Butler das Gefüge der Zweigeschlechtlichkeit nicht als libidinöse Verbindung in Betracht, das Triebbefriedigung verspricht. Butler untersucht es vielmehr als Wir-

---

31 Butler ist auch hier von Foucault beeinflusst. Er betont zwar in seiner Schrift „Der Wille zum Wissen“ (wie Anm. 10), dass sein Interesse an der Sexualität ein „nüchternes und beschränktes“ ist, das sich nicht auf die Geschichte sexueller Verhaltensweisen richtet, sondern darauf, wie diese Verhaltensweisen seit dem 17. Jahrhundert zu Wissensobjekten werden (ebd., S. 7.). Damit schließt er implizit andere Fragestellungen und theoretische Zugänge zum Thema „Sexualität“ nicht aus. Dennoch ist in der Rezeption seiner Präsentation der Repressionshypothese, in der er sich gegen die Vorstellung von überwiegend tabuisierenden und unterdrückerischen Diskursen in diesem Feld wendet, als Attacke gegen die Psychoanalyse aufgefasst worden. Nicht ganz zu Unrecht. Denn Foucault sagt nicht: „Ich verstehe Sexualität nicht als eine Triebkraft, sondern als etwas anderes, nämlich als Dispositiv für Diskurse.“ Wohl verleitet durch ein unzureichendes Verständnis des psychoanalytischen Begriffs der Verdrängung, schreibt er vielmehr das Folgende: „Die Sexualität ist nicht als eine Triebkraft zu beschreiben., die der Macht von Natur aus widerspenstig, fremd und unfügsam gegenübersteht – einer Macht, die sich darin erschöpft, die Sexualität unterwerfen zu wollen, ohne sie gänzlich meistern zu können. Vielmehr erscheint sie als besonders dichter Durchgangspunkt für die Machtbeziehungen zwischen Männern und Frauen, zwischen Jungen und Alten, zwischen Erziehern und Zöglingen, zwischen Priestern und Laien, zwischen Verwaltungen und Bevölkerungen.“ (ebd.) Was er im Gegensatz zur Psychoanalyse nicht ins Auge fasst, das sind die Konflikte – vor allem die in der Subjektkonstitution und im Geschlechterverhältnis als Beziehungsform – die Sexualität zu einem „heißen Thema“ machen.

kungszusammenhang von diskriminierenden Unterscheidungen wie homosexuell/heterosexuell, feminin/maskulin.

Zum zweiten: Dass Sexualität nicht als eigensinnige Leidenschaft behandelt wird, sondern als Medium soziokultureller Vergeschlechtlichung, schränkt auch ihr Körperkonzept ein.

Von vielen Feministinnen ist Einspruch dagegen erhoben worden, dass sich bei Butler die Körper von leibhaftigen Subjekten in Verkörperungen von oktroyierten Geschlechtsidentitäten verflüchtigen. Ich möchte meine Einwände gegen eine solche Form der Entsinnlichung auf einen bestimmten Aspekt ihrer Argumentation konzentrieren. Er liegt auf einer erkenntnistheoretischen Ebene. Ich halte es für problematisch, dass Butler dem Organischen eine mentale Bedeutung abspricht. Sie wendet sich zwar gegen eine Polarisierung von Körper und Geist; wie aber das eine durch das andere vermittelt ist, bleibt bei ihr dunkel.

„Körper“ ist für Butler der Sozialkörper. Als Resultante von Sprechakten stellt er eine Matrix dar, in die sich diskursiv produzierte Körperbilder einschreiben. Das ist seine Materialität.<sup>32</sup> Der Physis wird zwar ihre Existenz nicht abgesprochen, sie ist jedoch nicht sinnfällig. Lediglich der Corpus, der den vorherrschenden Diskursen entspricht, ist einsichtig und verständlich und darum gesellschaftlich akzeptabel.<sup>33</sup> Ausgespart bleibt der Körper als Zone der Berührung und Verletzbarkeit, als Ort, an dem Erinnerungen niedergelegt werden, als etwas, was – innerhalb soziokultureller Kontexte – eine individuelle Geschichte hat. Butlers These von der Intelligibilität<sup>34</sup> des Körpers, die sprachlich erzeugt ist und damit denen, die sich mitzuteilen verstehen, die gehört werden oder gehorchen, den Eintritt in die soziale Welt gewährt, lässt außer Acht, dass Soziabilität auch eine sinnliche Genese hat.

Daran erinnert Adorno, indem er auf der dialektischen Beziehung zwischen dem Körper als Sinnesorgan und dem Körper als Quelle der

32 Vgl. hierzu: Bublitz, Hannelore: Judith Butler. Hamburg 2002, S. 58ff.

33 Vgl. hierzu: Villa, Paula-Irene: Judith Butler. Frankfurt am Main 2003, S. 77ff.

34 Unter Intelligibilität versteht Butler das, „was sozial sinnvoll, verstehbar, überlebenstüchtig ist. Das, was intelligibel ist, ist sozial anerkannt, weil es den vorherrschenden Diskursen entspricht“ (Villa: Judith Butler (wie Anm. 33), S. 158). Damit wird sowohl das, was in schmerzhafter Weise als nicht sinnvoll erfahren wird und darum kritikfähig macht, als auch das, was Lusterlebnisse, die als anormal gelten, über ein gutes Leben lehren, aus dem Begriff „Intelligibilität“ ausgeschlossen.

Erkenntnis beharrt. In seinem Werk „Negative Dialektik“ führt er aus, warum seines Erachtens eine jegliche Kognition „in sich auch Körpergefühl“ ist.<sup>35</sup> Er hält daran fest, dass Erfahrungen, an denen einem Soziales aufgeht, nicht nur an Sprache, genauer: Begrifflichkeit, sondern ebenso an Empfindung und Sensualität gebunden sind. Daraus zieht er den Schluss: „Irreduzibel ist das somatische Moment als das nicht rein cognitive an der Erkenntnis.“<sup>36</sup> Jeder von uns wird dessen inne, wenn er verspürt, dass Trauer – eine seelische Empfindung, die einen schmerzhaften Verlust oder einen Mangel kenntlich macht – körperlich wehtut. Bewusstsein ohne sinnliche Erfahrung ist für Adorno ein Bewusstsein ohne Reflexion auf Glück und Unglück, denn das sind Zustände, die in der Regel von Gefühlen und Körperensationen begleitet sind.

Beides – Soma wie Intelligibilität – unterliegen im Zuge ihrer historischen und lebensgeschichtlichen Entwicklung Transformationen und Deformationen. Ihre wechselseitige Bezogenheit lässt eine Aufspaltung des Körpers in Physis und Geist ebenso wenig zu, wie eine Einebnung ihrer Unterschiedlichkeit, die doch Voraussetzung von Vermittlung ist. Von Adorno wird das Spezifische des Somatischen, das Erkenntnis stiftet, als Sensualität bestimmt. Sie ist Empfindungsfähigkeit im konkreten Einzelnen. Als zentrales Merkmal von Körperlichkeit verweist Sensualität auf das Individuum, das trotz aller Vergesellschaftung doch auch eine Besonderung darstellt. Von daher lässt sich Korporalität für Adorno nur in einer subjekttheoretischen Perspektive erschließen, in welcher nicht nur Subjektivierung ganz allgemein, sondern auch Individuation Beachtung findet.<sup>37</sup>

Damit bin ich beim dritten und letzten Punkt meiner Auseinandersetzung mit Butler, nämlich ihrem Subjektbegriff, in dem ihre Vorstellungen von performativer Verkörperung und ihr Verständnis von Sexualität als Diskursdispositiv die zentralen Konstruktionselemente sind.

Wir stoßen in Butlers Theorie der Subjektivierung auf ein Paradox. Was den Begriff des Subjekts angeht, so ist Butler der Postmoderne verpflichtet, die es ebenso als geschichtlichen Akteur wie als sich autonom dünkendes Individuum verabschiedet hat. Dennoch gibt es bei ihr so etwas wie einen Subjektstatus: Er kommt denen zu, die

35 Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik. Frankfurt am Main 1966, S. 191.

36 Ebd., S. 192.

37 Ebd., S. 191.

Macht- oder Gegenmachtdiskurse verkörpern. Alle anderen sind „Unterworfenen“. Aber diese Positionen werden von ihr nicht auf konkrete Einzelne zurückbezogen: Die einen fungieren lediglich als Sprachrohre der Macht, die anderen sind deren Vollzugsorgane. Entpersonalisierte Vollstrecker der herrschenden Normativität sind beide.<sup>38</sup>

Die Schranken setzenden kulturellen Diskurse, die gleichzeitig Prozesse der Subjektivierung entbinden und beschneiden, sind allgemeingültig – für die Rhetoriker der Macht ebenso wie für deren Adressaten. Die in dieser Konstellation erzeugte Subjektivität kann in keinem Fall Authentizität haben. Versuchen die Unterworfenen, die sozial nicht akzeptierten Interpretationen von sich selbst lediglich zu imaginieren anstatt zu leben, so bleibt ihre Subjektivität fiktiv. Agieren die anderen jene Verkörperungen von Geschlechtlichkeit, die sozial anerkannt sind, so sind sie nicht mehr als Spiegel von Herrschaftsstrukturen. Die Autonomie, die sie sich zuschreiben, ist ein Phantasma. Subjektivität ist in jedem Fall anamorphotisch, verkehrt.

Butler schreibt: „Tatsächlich ist Verwerfung, wenn man sie psychoanalytisch betrachtet, keine einzelne Handlung, sondern der wiederholte Effekt einer Struktur. Etwas wird gesperrt, aber kein Subjekt sperrt es, das Subjekt entsteht selbst als Ergebnis der Sperre. Dieses Sperren ist eine Handlung, die nicht wirklich an einem vorgegebenen Subjekt ausgeführt wird, sondern in der Weise, dass das Subjekt selbst performativ als Ergebnis dieses primären Schnitts erzeugt wird. Der Rest oder das, was abgeschnitten wird, stellt das Nicht-Performierbare der Performativität dar.“<sup>39</sup>

Nun ist ihr zwar zuzustimmen, dass der Prozess der Subjektkonstitution psychoanalytisch gesehen als eine Verlustgeschichte begriffen werden muss – die Vorstellungen von Einzigkeit, Autonomie und Allmacht werden von Realitätszeichen durchkreuzt, Lust wird durch Unlust unterbrochen, die Unersättlichkeit des Geliebtwerdenwollens und des Drangs das Liebesobjekt zu besitzen stößt auf Schranken, Identifikationen werden gestört durch die Differenz zwischen ego und alter ego; peinvolle Wahrnehmungen, Strafängst und Schuldgefühle trennen das Bewusste vom Unbewussten. Aber Verwerfung ist nicht der einzige Abwehrmechanismus, mit dem das werdende Subjekt auf die Dramen seines Trieblebens reagiert. Es gibt auch eine

---

38 Butler: Das Unbehagen der Geschlechter (wie Anm. 1), S. 159.

39 Butler: Haß spricht (wie Anm. 1), S. 196.

Verdrängung, die mit der Wiederkehr des ins Unbewusste Abgetriebenen nicht nur deren Nachverdrängung einleitet, sondern auch dessen nachträgliche psychische Bearbeitung möglich macht. Subjektkonstitution ist zudem nicht reduzierbar auf eine Kette von Lädierungen. Nach Freud entsteht das Psychische, das genuin Subjektive, im Bruch zwischen Lust- und Unlusterfahrung. Neben Frustrationen und Katastrophen wird somit etwas im Unbewussten festgehalten, was Suchbewegungen in die Zukunft freisetzt: Das sind Befriedigungserlebnisse, die im Unbewussten nicht verloren gehen. Nicht zu vergessen ist auch ein Gewinn, der durch Verlust ins Leben kommt. Nach Laplanche entsteht im Aufklaffen der Differenz zwischen Lust und Unlust die Phantasietätigkeit. Sie nährt zwar Fiktionen, gebiert aber auch Gegenwelten, in denen das Subjekt innere und äußere Realität selbstmächtig gestaltet kann und in denen Räume entstehen, in denen es überwintern kann. Sexualität und Phantasie sind in jedem Individuum eng verschwistert, in Körperbilder von sich selbst und anderen amalgamieren sensationell-leibliche Erfahrungen mit Phantasmen. Phantasie kann zudem zu einer bewussten subversiven Triebkraft werden, wie Butler ja selbst am Beispiel der Travestie gezeigt hat.

Butlers Dekonstruktion der Heteronormativität ist zu einem wichtigen Bestandteil der Kulturtheorie und auch der Politikwissenschaft geworden, soweit hier Sexualpolitik zum Thema gemacht wird. Ihr *soziologischer* Beitrag zum System der Zweigeschlechtlich ist dagegen weniger von Gewicht. Butler betont zwar, dass Machtsdiskurse in gesellschaftliche Programme und Institutionen eingebunden sind, geht diesem Zusammenhang aber nicht genauer nach. Bausteine für eine *Soziologie* der Geschlechterkonstruktion müssen wir woanders suchen.

### *3. Überlegungen zum sozialkonstruktivistischen Ansatz von Regine Gildemeister und Angelika Wetterer*

#### *3.1 Fragestellungen der Autorinnen und ihr Zugang zum Forschungsthema*

Gildemeister und Wetterer haben Konzepte entwickelt, mit denen sich sowohl die Praktiken beschreiben lassen, die bei der Herstellung von „Geschlecht“ am Werk sind, als auch die Vorgänge, in denen sich das System der Zweigeschlechtlichkeit immer aufs Neue reprodu-

ziert. Solche Prozesse vollziehen sich in Interaktionen, die sich in zwei Arenen sozialen Handelns beobachten lassen: im Alltagsleben und in der Welt der Institutionen.

Die ethnomethodologische Untersuchung „Agnes“ von Garfinkel, einer Fallstudie zum Geschlechtswechsel, dient ihnen als Hinweis darauf, dass sowohl „sex“ als auch „gender“ Effekte interaktiver Praxen sind.<sup>40</sup> Die Geschlechtszugehörigkeit ist für sie nicht biologisch determiniert, sondern muss als Produkt sozialer Zuschreibungen verstanden werden. Diese Position bestimmt die Forschungsperspektive, die Gildemeister und Wetterer verfolgen. Wetterer definiert sie folgendermaßen: „Für Konzepte der Geschlechterkonstruktion ist nicht (mehr) die Frage nach den Geschlechtsunterschieden und geschlechtsspezifischen Differenzen dieser oder jener Art und Reichweite zentral, die implizit ein mimetisches Verhältnis zwischen Sex und Gender voraussetzt. Sie konzentriert sich stattdessen auf eine Rekonstruktion von Prozessen der Geschlechterunterscheidung: die für sie zentrale Frage lautet, wie Frauen und Männer zu verschiedenen und voneinander unterscheidbaren Gesellschaftsmitgliedern werden und zugleich das Wissen miteinander teilen, dass dies natürlich, normal und selbstverständlich ist.“<sup>41</sup>

---

40 Trägt man den differenten Intentionen Rechnung, die zwischen denen bestehen, die den Geschlechtswechsel verordnen, um eine eindeutige sexuelle Identität zu erzwingen (Eltern, Ärzte) und denen, die ihn wollen, weil sie sich in einem Körper gefangen fühlen, der nicht ihrer Selbstdefinition entspricht; dann kommt zwar nicht „Natur“ ins Spiel, wohl aber mit sexueller Phantasie aufgeladene Körperbilder, die sich an die Vorstellungen von einer ihnen gemäßen Genitalität anlehnen. Verlangt wird nach einem „anderen“ Körper in doppelter Bedeutung: der eigne soll anders sein und man will einen Körper wiederhaben, der einer/einem Anderen gehörte, auf den man verzichten musste. Nur wenn die Differenz in der Motivierung des Geschlechtswechsels keine Berücksichtigung erfährt, kann davon die Rede sein, dass die (sexuelle) Geschlechtszugehörigkeit durch Zuschreibungen interaktiv hervorgebracht wird. Von subjektiven Gründen für das Begehren nach Geschlechtswandel und den sozialen Widerständen gegen einen solchen Wunsch wird in dieser These dann jedoch abstrahiert (vgl. hierzu: Becker, Sophinette: Transsexualität – Geschlechtsidentitätsstörung. In: Kockott, Götz, Eva Maria Fahrner (Hg.): Sexuelle Störungen. Stuttgart/New York 2004, S. 153–209).

41 Wetterer, Angelika: Konstruktion von Geschlecht: Reproduktionsweisen der Zweigeschlechtlichkeit. In: Becker, Ruth, Beate Kortendiek (Hg.): Handbuch der Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methode, Befunde. Wiesbaden 2004, S. 122–131, hier: S. 123.

Für Gildemeister und Wetterer werden geschlechtsbezogene Differenzsetzungen im Alltagsleben produziert. Dort finden die Interaktionen statt, in denen sich Geschlechterkonstruktionen herausbilden und konturieren. Es gilt als generelle Regel: Diejenigen, die sich in öffentlichen oder privaten Räumen begegnen, können sich nur wechselseitig erkennen, anerkennen und in ihrem Handeln verstehen, wenn sie sich in ihren Selbstdarstellungen an den Verhaltenserwartungen der Anderen ausrichten. Interaktion beruht unausweichlich auf Reziprozität. Gildemeister zieht daraus den folgenden Schluss:

„Interaktion‘ ist (...) nicht einfach ein Medium, in dem mehr oder weniger sozial gedachte Personen (als ‚Frauen‘ oder als ‚Männer‘) miteinander oder gegeneinander handeln, sondern Interaktion stellt einen formenden Zwang eigener Art dar, weil er Zwänge impliziert, in welche die Akteure involviert sind und denen sie nicht ausweichen können. Einer dieser Mechanismen ist der Zwang zur kategorialen und individuellen Identifikation der Interaktionsteilnehmer – und genau dabei wird Geschlechtszugehörigkeit relevant.“<sup>42</sup>

Zur Beantwortung der Frage, wie es zur Hierarchisierung der Geschlechter kommt, stützen sich Gildemeister und Wetterer auf die Untersuchungen von Suzanne Kessler und Wendy McKenna.<sup>43</sup> Die Ethnomethodologinnen, auf die hier Bezug genommen wird, haben nicht nur empirisch nachgewiesen, dass Konstruktionen von Geschlechterdifferenzen schon im Kindesalter zum Alltagswissen gehören. Die Existenz von zwei Geschlechtern bedarf bei Jungen und Alten keines Beweises, sie wird vielmehr als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt. Es gilt dem common sense als sicher, dass unterschiedliche Geschlechtsmerkmale – Vagina und Penis – Bestimmungsmerkmale von Frau- oder Mannsein sind. Diese morphologischen Merkmale werden in soziale Attributionen umgedeutet und auf die Geschlechter als Indikatoren der Ungleichheit projiziert. Dabei bleibt verborgen, dass die Genitalien erst durch Symbolisierung ihre soziale Bedeutung erlangen. Kessler und McKenna fanden auch heraus, dass vor allem die psychisch-kulturelle Aufladung des „kleinen Unterschieds“ (Schwarzer) aus dem Organischen etwas kulturell Relevan-

---

42 Gildemeister, Regine: *Doing Gender: Soziale Praktiken der Geschlechterunterscheidung*. In: Becker/Kortendieck: *Handbuch* (wie Anm. 41), S. 132–146, hier: S. 133.

43 Wetterer: *Konstruktion von Geschlecht* (wie Anm. 41), S. 124; Gildemeister: *Doing Gender* (wie Anm. 42), S. 135.

tes macht. Auch darauf stoßen die Forscherinnen in ihren empirischen Studien: Der Penis-Attribution, die Männer zu Männern macht, korrespondiert keine Vagina-Attribution, die Frauen Bedeutung verleiht. Damit ist ein wichtiger Hinweis auf eine der Ressourcen für die Hierarchisierung der Geschlechter gegeben: Wo „Männlichkeit“ öffentlich stärker präsent und kulturell ausgeprägter repräsentiert ist als „Weiblichkeit“, kann der zum Phallus aufgerichtete Penis zum Anknüpfungspunkt für Vorstellungen von Größe und Mächtigkeit werden, durch die sich Männer von Frauen abheben, während Frauen, deren Vagina nicht zu einem positiven Merkmal erhoben wird, das sie von Männern unterscheidet, im Schatten bleiben.<sup>44</sup> Ein solches Gefälle in den Symbolisierungen von Maskulinität und Femininität schlägt sich in einem Phänomen nieder, das Gildemeister und Wetterer „alltäglichen Phallozentrismus“ nennen. Er macht sich in der Familie, im Beruf, und in der Öffentlichkeit geltend.<sup>45</sup> Nach seiner Genese fragen Gildemeister und Wetterer jedoch nicht weiter.

Heterosexualität in der Regel als Norm akzeptierend, folgen beide Geschlechter in ihrem Verhalten jenen sozialen Maximen, die von Candace West und Don Zimmerman als „doing gender“ und „making the difference“ gekennzeichnet werden.<sup>46</sup> Wo Akteure aufeinandertreffen, sind sie dazu aufgefordert, ihre Geschlechtszugehörigkeit zu erkennen zu geben. Sie tun das, indem sie zum einen „Weiblichkeit“ oder „Männlichkeit“ in ihrer äußeren Erscheinung (Kleidung, Accessoires, Aufmachung) in Szene setzten. Zum anderen gehorchen sie in Interaktionen den geschlechtsbezogenen Verhaltensmaßregeln, die Frauen und Männer abverlangt werden und deren Beachtung darüber entscheidet, ob ihr Benehmen als situationsgerecht akzeptiert wird oder nicht. Indem sie durch ihr Handeln bestätigen, was konsensuell unter „weiblichem“ und „männlichem“ Geschlecht verstanden wird, reifizieren sie die Kriterien, an denen ihre Geschlechtszugehörigkeit festgemacht wird. Das meint die Rede vom „doing gender“. Frauen

---

44 Wetterer, Angelika: Arbeitsteilung und Geschlechterkonstruktion. Konstanz 2002, S. 122; Gildemeister: *Doing Gender* (wie Anm. 42), S. 135.

45 Gildemeister, Regine, Angelika Wetterer: *Wie Geschlechter gemacht werden. Die Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung.* In: Knapp, Gudrun-Axeli, Angelika Wetterer (Hg): *TraditionenBrücke. Entwicklungen feministischer Theorien.* Freiburg i. Br. 1992, S. 201–254, hier: S. 233f.

46 West/Zimmerman: *Doing Gender* (wie Anm. 2).

und Männer werden zudem durch die Verbindlichkeit von Geschlechterordnungen dazu angehalten, in ihren Lebensäußerungen und Tätigkeiten die soziokulturellen Vorgaben im Auge zu behalten, die signalisieren, was Frauen, was Männer zu tun und zu lassen haben. Richten sie ihr Verhalten an solchen Regulativen aus, so machen sie aus Normen Faktizität. „Making the difference“ besagt demnach, dass die Interagierenden nicht nur attributive Differenzsetzungen durch ihr Verhalten produzieren und reproduzieren. Sie kreieren darüberhinaus eine soziale Wirklichkeit, in der Unterschiede in der Behandlung der Geschlechter gemacht werden.

Bekräftigt und weiter verfestigt werden solche Interaktionsmuster durch deren institutionelle Vereinnahmung. Gildemeister und Wetterer folgen mit dieser These Goffmans Beschreibung einer Kreisbewegung: Institutionen greifen im Alltagsleben zirkulierende Geschlechtsstereotypen auf und nutzen sie, um genderbasierte Segregationslinien plausibel erscheinen zu lassen. Das wiederum hat Rückkopplungseffekte: Dass z.B. in Folge geschlechtlicher Arbeitsteilung Frauen und Männer unterschiedlichen Tätigkeitsfeldern zugeordnet werden, bestätigt im Alltagsbewusstsein die Gewissheit, dass es Differenzen zwischen den Geschlechtern gibt. Der Anschauungsunterricht, den Institutionen vermitteln, verstärkt somit die Reproduktion von Geschlechterkonstruktionen. Das wirkt wiederum auf den „institutional genderism“ zurück: Geschlechterkonstruktionen, die sich in Organisationen nutzen lassen, werden neu belebt. In diesem Wechselverhältnis steckt eine Dynamik, die Gildemeister folgendermaßen charakterisiert: Bei der Kategorisierung von Personen kommt das Klassifikationsschema Geschlecht „nicht einfach ‚zur Anwendung‘ – stattdessen aktualisieren die institutionellen Arrangements und das Wissen um die damit verbundenen Verhaltens- und Handlungsmuster umgekehrt permanent den Klassifikationsprozess.“<sup>47</sup>

Für das Alltagsbewusstsein scheinen die Gründe für eine geschlechtsbasierte Ungleichbehandlung in den Frauen und Männern selbst zu liegen. Dabei bleibt verdeckt, dass es ein bestimmter Modus der Abgrenzung ist, der Hierarchien entlang der Trennlinie „gender“ hervorbringt: Es ist das sameness-taboo. Dieser von Gayle Rubin geprägte Begriff besagt, dass die Vorstellung von Gleichheit zwischen den Geschlechtern gegen den phalokratischen Anspruch auf

---

47 Gildemeister: *Doing Gender* (wie Anm. 42), S. 124.

Vorherrschaft verstößt und bei der maskulinen Genus-Gruppe heftigen Widerstand gegen die Parität von Frauen und Männern mobilisiert.<sup>48</sup>

Der Ansatz von Gildemeister und Wetterer, der den Zusammenhang zwischen Interaktion und der Formation von Handlungsstrukturen, zwischen „doing gender“, „making the difference“ und „institutional genderism“ ins Zentrum einer Soziologie der Geschlechterkonstruktionen rückt, ist zweifellos ein unverzichtbarer Bestandteil einer Forschung, welche die Mechanismen der Geschlechterunterscheidung untersucht. Dennoch bleiben eine Reihe von Fragen offen. Zwei davon möchte ich kurz skizzieren, um Problemstellungen, von denen sich die beiden Sozialkonstruktivistinnen verabschiedet haben, wieder ins Spiel zu bringen.

### 3.2. Offene Fragen

Es ist verwunderlich, wie wenig Aufmerksamkeit in der hier vorgestellten Soziologie der Geschlechterkonstruktionen dem Phänomen „Sexualität“ zuteil wird.

Die Kategorisierung der Menschen in Frauen und Männer scheint nichts mit der sozialen Norm „Heterosexualität“ zu tun zu haben.<sup>49</sup> Eigensinn in den Subjekten, die sich ihr anpassen müssen, ohne es zu wollen, sowie Formen der Resistenz gegenüber einem Anpassungs-

48 Auch hier gehen die Autorinnen dem Sozialisationshintergrund des maskulinen Abwehrmechanismus „sameness-taboo“ nicht weiter nach. Folgt man Rubin, so erwächst er nicht primär aus den Interaktionen, in denen Männer ihre Vorrangstellung gegenüber Frauen behaupten. Im „sameness-taboo“ kommt – neben der Geschlechtertrennung durch Formen der Arbeitsteilung – Sexismus zur Geltung. Er ist beteiligt an der Produktion eines Netzes von Arrangements, durch die in einer Gesellschaft sexuelle Energie in andere menschliche Aktivitäten transformiert wird. (Rubin: *The Traffic in Women* [wie Anm. 2].) Der Prozess, in dem der Penis, ein Organ, dem „an sich“ keine soziale Bedeutung zukommt, in den Phallus als Symbol von Potenz und Macht verwandelt wird, ist für Rubin „the part of social life which is the locus of the oppression of women, of sexuell minorities, and of certain aspects of human personality within individuals“ (ebd., S. 159). Wie bei Butler steckt hinter dem sameness-taboo auch bei Rubin ein Homosexualitätsverbot: In der männerbündischen Interessenvertretung lässt sich das Begehren nach einem Umgang nur mit seines Gleichen gut verstecken.

49 Wetterer grenzt sich ausdrücklich von Problemstellungen ab, die der Frage nachgehen, ob Vorstellungen von Sexualität Einfluss auf genderbezogene Differenzsetzungen nehmen (Wetterer: *Konstruktion von Geschlecht* (wie Anm. 41), S. 123).

druck, der in uneinsichtiger Weise das persönliche Leben einschnürt, lassen sich jedoch im individuellen Verhalten ebenso finden wie die Einpassung in eine kategoriale Ordnung, die vorgibt, auf Konsens zu beruhen. Die Akteure, die interagieren, treten bei Gildemeister und Wetterer auf, als unterlägen ihren Handlungsimpulsen keine differnten Motivationsstrukturen, als machten sich im Interaktionsgeschehen keine sozialen Dissonanzen geltend, die etwas mit der Erfahrung von Machtgefällen und sozialer Ungleichheit zu tun haben. Es sieht so aus, als wären die Individuen anthropologisch auf Interaktionsregeln programmiert, die auf das Erreichen sozialer Übereinstimmung geeicht sind. Das führt meines Erachtens zu Auslassungen im Begriff „Interaktion“.

Bei Gildemeister ist zwar vorgesehen, dass Frauen und Männer sowohl mit- als auch gegeneinander handeln.<sup>50</sup> Aber die Gründe für Dissonanzen bleiben unbestimmt. Sobald man sie jedoch benennt, werden soziale Konflikte in den Beziehungen der Interakteure deutlich. Paternalistische oder androzentrische Verhaltensweisen stoßen bei Frauen auf Abwehr, die sich Männern ebenbürtig fühlen. Konfrontation mit sozialer Ungerechtigkeit kann zur Ablehnung von Interaktionsmustern führen, in denen Angehörige der weiblichen Genus-Gruppe ihrer Benachteiligung qua gender inne werden. In solchen Fällen durchbrechen Erfahrungen kodifiziertes Wissen über Geschlechterdifferenzen.<sup>51</sup> An Streitsituationen, Verständnisblocka-

50 Gildemeister: *Doing Gender* (wie Anm. 42), S. 133.

51 Alltagswissen ist nicht so etwas wie ein „common sense“, der sich nicht selbst zu reflektieren vermag, und darum dem wissenschaftlichen Wissen „diametral entgegengesetzt“ ist (Wetterer: *Konstruktion von Geschlecht* (wie Anm. 41), S. 122). Als Erfahrungsreservoir befähigt es Menschen, ihrer Irrtümer inne zu werden. Auf Grund milieubedingter Zugänge zu kulturellen Wissensbeständen und Formen der Realitätswahrnehmung ist nicht davon auszugehen, dass Alltagswissen „von allen kompetenten Mitgliedern unserer Gesellschaft geteilt“ wird (ebd.). Frauen machen z.B. andere Erfahrungen mit dem „institutional genderism“ als Männer, und sie interagieren darum in beruflichen Zusammenhängen auch anders als diejenigen, die einem „sameness-taboo“ unterliegen. Frauen haben weniger Scheu, mit Männern auf gleicher Augenhöhe zu kooperieren, sie klagen eher eine paritätische Partnerschaft ein als ihre Lebensgefährten, die sie nur auf ihre Fahnen schreiben. Dass nach wie vor auf beiden Seiten disparitäre Geschlechtskonstruktionen das Bewusstsein und Handeln bestimmen, soll mit diesen Bemerkungen nicht in Frage gestellt werden. Aber die Durchbrechung von Geschlechterstereotypen ist wohl bei Frauen auf Grund eines Alltags, der komplexer und widersprüchlicher ist als der des anderen Geschlechts, doch

den und irrationalen Reaktionen wird augenfällig, dass in Interaktionen gesellschaftliche Unstimmigkeiten zum Ausdruck kommen. Ohne diesen Rückbezug gehen die Konkretionen verloren, die Interaktionen in der gelebten Wirklichkeit kennzeichnen.

Interaktionen gehen unter gesellschaftlichen Bedingungen und in unterschiedlichen sozialen Kontexten vor sich: Sie finden in allen Arten des sozialen Austauschs, in Kommunikations- und Kooperationsbeziehungen, in Anerkennungs- und Diskriminierungsprozessen statt. Wie sie verlaufen und welche Auswirkungen sie auf Geschlechterkonstruktionen haben, hängt von den Herrschafts- und Machtverhältnissen ab, die den Rahmen für soziales Interagieren abstecken. Gesellschaftliche Strukturierungen wie z.B. die Organisation von Sexualität im System der Zweigeschlechtlichkeit oder Formen der sexuierten Arbeitsteilung schlagen sich in Geschlechterverhältnissen nieder, die auf Vorstellungen von „sex“ und „gender“ Einfluss nehmen und damit auch auf Alltagshandeln sowie auf Strategien, Geschlechtsstereotypen institutionell zu instrumentalisieren. Butler hat sicherlich Recht mit ihrer Aussage, dass nicht alle an Interaktionen Beteiligten in gleichem Maße wirkmächtige Akteure sind.<sup>52</sup>

Jede Interaktion hat zudem ihre raum-zeitlichen Koordinaten, die beachtet werden müssen. Geschlechtsbezogene Differenzsetzungen und Ungleichheitslagen haben sich in Verläufen herausbilden, die eine andere Temporalität haben als die Alltagssituationen, in denen Menschen sich begegnen. Die Konstitution von sozialen Relationen, welche für die Gleich- oder Ungleichstellung von Frauen und Männern im Geschlechterverhältnis eine maßgebliche Bedeutung hat, ist kein spontanes Ereignis; sie vollzieht sich vielmehr in längeren Zeiträumen. Diese Geschichte wirkt sowohl in den gegenwärtigen Handlungsbedingungen als auch in den aktuellen Handlungsmustern nach. In beidem steckt ein Zeitkern: Das eine ist nicht ohne histori-

---

deutlicher zu konstatieren, als das im Theorem vom „geteilten Alltagswissen“ zur Sprache kommt.

- 52 Schon die von den Autorinnen verwendeten Termini „sameness-taboo“ und „alltäglicher Phallozentrismus“ weisen ein geschlechtsbasiertes Gefälle von Wirkmächtigkeit in Interaktionen hin: Frauen haben keine Möglichkeiten, Männer aus weiblich konnotierten Berufsfeldern auszuschließen, wenn Männer hier Fuß fassen wollen. Gate-keeping im Interesse des eigenen Geschlechts ist ein Geschäft von männerbündische Allianzen. Frauen verfügen auch nicht über einen Herrschaftsgestus von öffentlichem Gewicht, mit dem sie das andere Geschlecht klein halten können.

schen Vorlauf zu denken, das andere nicht ohne Tradierungen oder Traditionsbrüche. Deshalb ist es meines Erachtens problematisch, über die interaktive Produktion und Konturierung von Geschlechterkonstruktionen so zu sprechen, als hätten solche Vorgänge keinen geschichtlichen Hintergrund und keine gesellschaftliche Rahmung. Die Entwicklung von Sozialstrukturen, in denen Attributionen von Personen abgelöst und zu Markierungen von sozialem Status werden, lässt sich schwerlich situativ erklären. Dieser Prozess kann auch nicht durch eine Kontextualisierung von Interaktionen erfasst werden, die auf einer Verhaltens- und Handlungsebene verbleibt. Es sei dennoch nicht bestritten, dass Geschlechterkonstruktionen alltäglich interaktiv belebt werden und dass sie sich dabei verändern, aber auch stabilisieren können.<sup>53</sup>

Ich komme zur zweiten Auslassung.

Im sozialkonstruktivistischen Ansatz wird „Geschlecht“ vorrangig als Attributionskategorie aufgefasst. Folgerichtig erscheint das System der Zweigeschlechtlichkeit in erster Linie als Klassifikationssystem.<sup>54</sup> Was verändert sich, wenn „Geschlecht“ auch als Statuskategorie begriffen wird, und zwar nicht nur im Sinne von „gender-status

---

53 Regine Gildemeister ist sich bewusst, dass die Situationsbezogenheit von Interaktionstheoremen überwunden werden muss. Sie plädiert in ihrer Diskussion über „gender status beliefs“ dafür, in der Forschung neben Oberflächen- vermehrt auch Tiefenstrukturen und die Zeitdimension von sozialen Prozessen in den Blick zu nehmen. (Gildemeister: *Doing Gender* (wie Anm. 42), S. 139.) Die Einlösung dieser Perspektive hätte aber zur Voraussetzung, sich um die Strukturierung der Arenen, in denen Interaktionen stattfinden, in gleichem Ausmaß zu kümmern wie um die Handlungsmuster der Akteure.

54 Die Konzeption der Zweigeschlechtlichkeit als Klassifikationssystem, das interaktiv generiert wird, hat einen kognitiven Bias. In einer Argumentationsfigur von Gildemeister wird das offensichtlich. Sie schreibt: „Jede Interaktion basiert auf Typisierung und Klassifikation. Klassifikationen sind in umfassende Wissenssysteme und in eine Vielfalt institutioneller Arrangements eingelassen, über die Verhaltensregelmäßigkeiten und situativ angemessene Handlungsmuster zuverlässig erwartbar werden. ‚Geschlecht‘ stellt in diesem Kontext ein in hohem Maße komplexitätsreduzierendes Klassifikationsschema dar, mit dem wir die Welt ordnen und unser Gegenüber einordnen können.“ (ebd., S. 133) Warum soll die Welt in Unordnung geraten, wenn Menschen nicht mehr ausgegrenzt werden, weil sie in ein konventionelles und konformierendes Klassifikationssystem nicht hineinpassen? Warum soll es unsere Orientierungsfähigkeit schwächen, wenn sich unserer Gegenüber z.B. als homosexuell zu erkennen gibt? Warum sind wir kognitiv überfordert damit umzugehen, dass in Situationen nicht ein erwartetes, sondern ein neues Handlungsmuster auftritt?

beliefs“ (Ridgeway), d.h. im Sinne einer Rangordnung in der Wertschätzung der Geschlechter, sondern im Sinne ihrer faktischen Verortung in der Gesellschaft.

Zum einen gewinnt „Sexualität“ eine andere Bedeutung, wenn man sie nicht nur als Angelpunkt für die Konstruktion von naturalisierenden Geschlechterdifferenzen betrachtet, sondern auch als ein soziales Feld begreift, in das vielfältige Sinnbezüge eingebettet sind. Im Vorstellungskomplex „Sexualität“ sind der Kinderwunsch, der Wunsch nach Elternschaft und Aspekte der Generativität präsent, die über bloße familienbezogene Prokreation hinausgehen. Die Kulturanthropologin Sarah Franklin hat in ihrem Buch „Embodied Progress“<sup>55</sup> herausgearbeitet, dass sich in den Symbolisierungen von Geschlechtlichkeit mehr ausdrückt als eine Mythologisierung von Zeugungsorganen oder sexueller Potenz. Es geht in einem sehr viel weiteren Horizont um die Stellung der Geschlechter in der Genealogie, um die Weiterführung von Familienverbänden, um die Aufrechterhaltung von matrilinearen oder patrilinearen Erbfolgen und Traditionen. Von Belang sind also nicht einfach Geschlechtsmerkmale, die in einer reduziert biologischen Weise mit Empfängnis und Zeugung assoziiert sind. Zur Disposition steht die Relevanz der Geschlechter im Regenerationsprozess der eigenen Population, Ethnie, Kultur. Wir können unter dem Eindruck der Diskussionen über den Geburtenrückgang in der BRD hinzufügen: Nationalität.

„Sexualität“ ist ein überindividuelles soziales Phänomen, das aus bevölkerungspolitischen Interessen und damit verbunden staatlichen Kontrollbedürfnissen die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zieht. Die heterosexuelle Konfiguration des Paares impliziert nicht nur eine intime Beziehung, sondern auch eine Lebensform, die für die Prokreation und damit für die Regeneration der Population eines Gemeinwesens verantwortlich gemacht wird. Und da man das In-die-Welt-Setzen von Kindern als Frauensache betrachtet, gerät ihre Gebärfähigkeit unter soziale Observanz. Mutterschaft hat auch andere Konsequenzen für soziale Karrieren als Vaterschaft. Mutterschaft und nicht Elternschaft wird zum Vorwand für geschlechtliche Arbeitsteilung in der Familie gemacht, und das hat Folgen für die beruflichen Chancen von Frauen. So wird Zweigeschlechtlichkeit, ein zentrales

---

55 Franklin, Sarah: *Embodied Progress. A Cultural Account of assisted Conception.* New York 1997.

Strukturierungsprinzip des Geschlechterverhältnisses, zu einer sozialen Institution, die durch eine Aporie gekennzeichnet ist. Einerseits erscheint Sexualität als Privatsache. Andererseits ist Heterosexualität eine offizielle Norm: Sie wird in den Dienst des Bevölkerungserhalts gestellt.

Des Weiteren: Wird die Kategorie „Geschlecht“ in ihrer relationalen Relevanz für die gesellschaftliche Positionierung von Frauen und Männern untersucht, so bekommt der Begriff der Differenz – neben der attributiven – eine andere Bedeutung. Er bezieht sich in diesem Fall auf die genderbezogene Ungleichheit von sozialen Chancen. In dieser Perspektive kann es nicht mehr nur um die Untersuchung von Mechanismen des Unterscheidens gehen, in denen diskriminierende Geschlechterkonstruktionen entstehen. Zur Debatte steht vielmehr, welche Bedeutung gesellschaftliche Statusdifferenzen, die mit der Geschlechtszugehörigkeit verbunden sind, für Asymmetrien in der Sozialstruktur haben. Dieses Erkenntnisinteresse müsste eigentlich auch von einer Soziologie der Geschlechterunterscheidung geteilt werden, die sich mit Differenzierungsprozessen beschäftigt.<sup>56</sup> Denn solche Prozesse lassen sich schwerlich erfassen, wenn gesellschaftlich konstituierte Ungleichheitsstrukturen im Geschlechterverhältnis nicht in den Blick genommen werden. Dort lässt sich nämlich ablesen, bei welcher Genus-Gruppe soziale Benachteiligungen kumulativ auftreten. Eine solche Benachteiligungsstruktur ist multifaktoriell bedingt – der Komplex „Zweigeschlechtlichkeit“ ist eine ihrer Komponenten, aber er ist verflochten mit engendering-Effekten im Beschäftigungssystem, in sozialstaatlichen Institutionen und in den Sphären privat organisierter Reproduktionsarbeit.

---

56 Gildemeister: *Doing Gender* (wie Anm. 42), S. 138.



## **Gefühlserbschaften und „kulturelles Gedächtnis“**

*Angela Moré*

In seinen zahlreichen Schriften erwähnt Freud nur einmal das Phänomen der „Gefühlserbschaft“. Im Gesamtregister der Gesammelten Werke ist dieser Terminus nicht zu finden. Freud thematisiert es in dem letzten der vier Aufsätze, die er 1913 unter dem Titel „Totem und Tabu“<sup>1</sup> veröffentlichte und der mit „Die infantile Wiederkehr des Totemismus“ überschrieben ist. Die Verehrung und rituelle Verspeisung ist für Freud Ausdruck einer unbewussten Gefühlsambivalenz gegenüber den Vorfahren, insbesondere gegenüber dem toten bzw. von der Urhorde der Söhne getöteten und verspeisten Vater. Als Reaktion auf die dabei einstmals entstandenen Schuldgefühle wird der Vater im Totem erhöht und in der Totemmahlzeit symbolisch wieder einverleibt/introjiziert, aber zugleich auch erneut vernichtet. In der symbolischen Wiederholung der schuldhaften Tat und ihrer Sühnung begründet sich nach Freud kollektive Erinnerung und eine mit dieser erst ermöglichte und verknüpfte (Erinnerungs-)Kultur, in der aber das zu Erinnernde ebenso wie der manifeste Trauminhalt bereits eine Verschlüsselung und Entstellung erfahren hat, die das rituell Erinnernde vom Bewusstsein fernhält.

In der Individualgeschichte des Kindes lebt nicht nur der Totemismus wieder auf, sondern auch der Urvatermord selbst, wiederholt in jedem ödipalen Konflikt des männlichen Kindes. Beide Seiten der Ambivalenz, der ödipale Rivalitätsanspruch wie die Introjektion der väterlichen Normen im Überich, sind nach Freud Erbschaften aus grauen Vorzeiten menschlicher Urgeschichte, phylogenetisches Erbe, das von einer Generation zur nächsten weitergegeben werde. Bedingung für die Möglichkeit von Geschichte ist nach Freud der Triebverzicht, erst er ermöglicht die Entstehung menschlicher Kultur. Gefühlserbschaft und Tradierung werden somit zu Synonymen, sie sind

---

1 Freud, Sigmund: Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker (1912–13). GW IX. Frankfurt am Main 1999.

die elementaren Grundvoraussetzungen von Kulturgeschichte. Der Widerstand gegen diese kulturellen Einschränkungen des Trieblebens ist im einzelnen Individuum intensiv genug, um die Schicht der zivilisatorischen Überformungen dünn und brüchig zu halten, wie Freud in „Das Unbehagen in der Kultur“<sup>2</sup> von 1930 deutlich macht.

Sichtbar wurde ihm dies aber schon bei den symptomatischen Kompromissbildungen der Hysterie. Bei der Kompromissbildung handelt es sich stets um eine solche zwischen – meist ödipalen sexuellen – Wünschen und kulturellen Tabus. Letztere stehen für jenes verinnerlichte kulturelle Erbe, das sich im Überich als normative Forderung wieder findet und dessen Überschreitung oder Unterwanderung für jene Schuldgefühle sorgt, die Freud zufolge in Selbstbestrafungen zum Ausdruck kommen, welche sich mit der Wunsch Erfüllung unbewusst im Symptom verbinden.

Ogleich sich die hysterische Konfliktodynamik zu Freuds Zeit überwiegend, wenn auch keineswegs ausschließlich, bei jüngeren Frauen findet, geht Freud in „Totem und Tabu“ doch vor allem von einer männlichen Vererbung von Traditionen aus, gemäß seiner ursprünglichen mythischen Konzeption des Kulturbeginns als einem mörderischen Vater-Sohn-Konflikt.

Zu diesem männlichen Kulturvererbungs-Konzept passt die von Freud in diesem Kontext zitierte Weisung aus Goethes *Faust*: „Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen.“<sup>3</sup> Für Freud, dem es hier auch um die Frage der Grundlegung von Kultur und die Ausbildung von Traditionen geht, handelt es sich dabei primär um die Vermittlung von Normen und Werten, die zivilisatorisch-kulturstiftenden Wert haben und es darum auch wert sind, erworben zu werden. Dass dies nicht ohne die Ambivalenz von identifikatorischer Anerkennung der Väter und der introjektiv-vernichtenden Aneignung ihrer Position geht, führt zu jener sakralen Überhöhung der Vaterfigur und ihres Erbes, wie sie nach Freud im totemistischen Mahl, dem Gründungsakt der Religionen, zum Ausdruck kommt.

Von besonderem Interesse ist für ihn aber, „welcher Mittel und Wege sich die eine Generation bedient, um ihre psychischen Zustände auf die nächste zu übertragen“.<sup>4</sup> Freud geht somit nicht nur von einem

2 Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur* (1930). GW XIV, Frankfurt am Main 1999, S. 419–506.

3 Goethe, Johann Wolfgang von: *Faust I, Nacht*. Goethe Werke 3. Bd. Darmstadt 1998, S. 32.

Beerungsinteresse der Söhne, sondern auch von einem Vererbungsinteresse der Väter aus bzw. davon, dass auch die Elterngeneration ein Interesse daran hat, ihre Erfahrungen und Gefühlszustände den Nachkommen zu vermitteln. Wenn er des weiteren schreibt: „Im allgemeinen kümmert sich die Völkerpsychologie wenig darum, auf welche Weise die *verlangte* Kontinuität im Seelenleben der einander ablösenden Generationen hergestellt wird“,<sup>5</sup> so kann man nun mit Recht annehmen, dass Freud für beide Seiten ein Verlangen nach der Herstellung einer transgenerationellen Kontinuität annimmt.

Zugleich aber konstatiert er auch eine gegenteilige Absicht bei der älteren Generation, nämlich bedeutsamere seelische Vorgänge vor der nächsten Generation zu verbergen. Allerdings, so Freuds aufschlussreiches Resümee, sei dies keiner Generation möglich aufgrund der psychischen Ausstattung jedes einzelnen Menschen. Denn dessen psychischer Apparat gestatte es, „die Reaktionen anderer Menschen zu deuten, das heißt die Entstellungen wieder rückgängig zu machen, welche der andere an dem Ausdruck seiner Gefühlsregungen vorgenommen hat“.<sup>6</sup> Es ist eine somit als universell angenommene unbewusste Geistestätigkeit, die für Freud zwar anhand der psychoanalytischen Arbeit besonders gut ersichtlich wird, sich aber auf diese nicht beschränkt.

Auch wenn Freud hier nicht die Entschlüsselungsmechanismen des psychischen Apparates benennt, lässt sich mit gutem Grund annehmen, dass es sich hierbei um die psychischen Vorgänge der Übertragung und Gegenübertragung, der Imitation (bis zur Mimese) und der Identifikation handelt. Denn nicht ein faktenbezogenes Wissen um die früheren Beziehungen erringen sich die Nachkommen auf diese Weise. Was vielmehr die Kontinuität zwischen den Generationen garantiert, ist nach Freud das Wiederherstellen jener ursprünglichen Gefühlsregungen, die die ältere Generation in Ritualen, Sitten, Zeremonien etc. verschlüsseln wollte. Die jüngere Generation tritt nicht in eine Erkenntnis der Geschichte und ihrer Zusammenhänge ein, sondern in die Übernahme einer Gefühlserbschaft, deren Befindlichkeiten und Zustände sich aus der Geschichte ihrer Vorfahren ergaben.

In „Das Ich und das Es“<sup>7</sup> von 1923 wie auch später im „Mann Moses“ (1939)<sup>8</sup> greift Freud den Gesichtspunkt der Generationenfol-

4 Freud: Totem und Tabu (wie Anm. 1), S. 190.

5 Ebd.

6 Ebd., S. 191.

ge wieder auf und akzentuiert die Bedeutung des Überichs für die Weitergabe des Erbes zwischen den Generationen. Das Ich-Ideal oder Überich (hier noch als Synonyme verwendet) bilde die Repräsentanz unserer Elternbeziehungen, heißt es in „Das Ich und das Es“<sup>7</sup>. Es ist sowohl Ersatzbildung für die Vatersehnsucht und damit der Keim aller religiösen Empfindungen als auch die Instanz des Gewissens, die sich aus der Spannung zwischen Ich und Ich-Ideal ergibt und sich als Minderwertigkeits- und Schuldgefühl manifestiere.<sup>10</sup> Die Mehrgenerationalität kultureller Werte und die Art ihrer transgenerationalen Weitergabe ergibt sich nach Freud aus der Genese des Überichs. Denn dasjenige des Kindes werde nicht nach dem Vorbild der realen Eltern, sondern gemäß dem Vorbild des elterlichen Überichs aufgebaut. In diesem finden sich die Normen und Gebote, die die Eltern jeweils von ihren Eltern übernommen haben. Das Überich des Kindes setze sich zusammen aus den Inhalten des Überichs der Eltern und werde so zum Träger der Tradition. Erst aus dieser Weitergabe zeitbeständiger Wertungen ergebe sich ein Verständnis für das soziale Verhalten der Menschen.<sup>11</sup> Die Verbindung von Triebverzicht und identifikatorischer Errichtung der elterlichen Normen im Überich mit der Bewältigung des Ödipus-Konflikts ist für Freud der Beginn der Kultur und ihrer Tradierung.

Für Freud umfasste der Generationentransfer mindestens drei Generationen, wie seine Ausführungen zum Ödipuskomplex deutlich machen. Denn die vom Kind in der Urszene phantasierten oder erlebten Eltern tragen zugleich ihre eigenen ödipalen Bilder und Konflikte in sich.

Freud nahm eine enge Beziehung zwischen dem phylogenetischen kulturellen Erbe und der ontogenetischen Entwicklung des Kindes als Wiederholung des in den Tiefenschichten des Unbewussten abgelagerten Konfliktstoffes an. Dabei scheinen in keiner anderen kulturellen Epoche die Bedingungen dafür so förderlich gewesen zu sein wie

---

7 Freud, Sigmund: Das Ich und das Es (1923). GW XIII, Frankfurt am Main 1999, S. 237–289.

8 Freud, Sigmund: Der Mann Moses und die monotheistische Religion (1939). GW XVI. Frankfurt am Main 1999, S. 103–246.

9 Freud: Das Ich und das Es (wie Anm. 7), S. 264.

10 Ebd., S. 265.

11 Freud, Sigmund: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1933). GW XV. Frankfurt am Main 1999, S. 73.

in der bürgerlichen Gesellschaft des 18. und 19. Jahrhunderts mit ihrer Reduktion auf die Kernfamilie und der engen Mutter-Kind-Beziehung, die sich nicht zuletzt aus der ideologischen Entwicklung eines harmonischen Familienideals in Verbindung mit der Tabuisierung externer Arbeitsprozesse für Frauen ergab. Darüber möchte man fast vergessen, dass es sich beim Ödipus-Mythos um eine aus dem frühhellenistischen Kulturraum stammende Überlieferung handelt.

Die Zusammenhänge von individuellem Erinnern, gruppenbezogener Erinnerungskultur und kulturellem Gedächtnis haben vor allem die Literatur- und Kulturwissenschaftlerin Aleida Assmann und der Ägyptologe Jan Assmann untersucht.

Alle Gesellschaften bringen, wie Jan Assmann in „Das kulturelle Gedächtnis“<sup>12</sup> deutlich macht, eine Kultur der Erinnerung hervor. Mit Hilfe von Selbstbildern kontinuierieren sie über die Generationenfolge hinweg eine Identität. Dabei unterscheidet Assmann, ausgehend von der Gedächtnistheorie des französischen Soziologen Maurice Halbwachs,<sup>13</sup> zwischen mimetischem Gedächtnis, dem Gedächtnis der Dinge, dem auf Sprache basierenden kommunikativen Gedächtnis und schließlich dem kulturellen Gedächtnis, in welches die vorherigen drei Formen übergehen. In seiner konsequent sozialpsychologischen Betrachtung hatte Halbwachs darauf bestanden, dass die Erinnerungskultur immer auf Gruppen bezogen und durch diese definiert werde. Das heißt, die Gruppe oder Gesellschaft bestimmt den Rahmen, innerhalb dessen Bedeutungen gestiftet werden. Somit ist das Gedächtnis der Individuen in der Gruppe sozial geprägt. Denn es gibt, wie Assmann nochmals hervorhebt, kein Kollektivgedächtnis. Vielmehr bestimmt das Kollektiv die Begrifflichkeiten, Kategorien, Deutungsmuster, Rituale, Diskurse und sozial besetzten Orte einer Gemeinschaft, die den Rahmen des Erinnerns wie des Erinnerbaren für den Einzelnen vorgeben. Subjektives Erinnern kann nur innerhalb dieser Deutungsmuster stattfinden.

Als eine die Kulturen übergreifende Grundbedingung des Erinnerns nennt Assmann die Differenz von gestern und heute. Dabei stellt die ursprünglichste Form des Unterschieds zwischen diesen der Tod dar. Mit der unaufhebbaren Beendigung des Lebens entstehe

---

12 Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1999, S. 18.

13 Halbwachs, Maurice: Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen. Frankfurt am Main 1985; ders.: Das kollektive Gedächtnis. Frankfurt am Main 1985.

universell die Form der Vergangenheit, auf der eine Erinnerungskultur aufbauen könne. Bildet die elterliche Vereinigung bzw. die kindliche Phantasie von dieser aus psychoanalytischer Sicht die Urszene des Lebens und psychischen Erlebens, so stellt der Tod, Assmann zufolge, die Urszene der Erinnerungskultur dar. Entsprechend ist die Kultur des Erinnerns, so kann man daraus schlussfolgern, in besonderem Maße bei jenen sozialen Gemeinschaften und Völkern ausgeprägt, die historische Erfahrungen mit Vertreibung, Bedrohung und Vernichtung haben. Jede Gruppe, aber insbesondere diejenigen, deren Geschichte durch Vertreibungen, Diaspora und Pogrome gezeichnet ist, stelle sich die Frage „was dürfen wir nicht vergessen?“. Es ist daher nach Assmann kein Zufall, dass eine Kulturgemeinschaft wie die jüdische, eine lange und intensiv ausgeprägte Erinnerungskultur besitzt. Jedoch in allen Kulturen erfüllen heilige Orte, Mahnmale aus der Alltagskultur, herausgehobene rituelle oder kulturell bedeutsame Stätten und Riten diese Funktion der Identitätsbewahrung der Gruppe durch das Erinnern an spezifische Ereignisse ihrer Geschichte, die als fundierende Bezugspunkte der Gemeinschaft definiert werden.

Aber nicht nur was erinnert wird, kann mit der Theorie von Maurice Halbwachs erklärt werden, sondern auch das, was vergessen wird. Was ohne Namen bleibt, ohne Ort, ohne rituelle Bezeichnung oder mythische Be-Nennung, fällt aus dem Rahmen des Erinnerns heraus. Denn Erinnerungsfiguren entstünden aus dem Zusammenspiel von Begriffen und Erfahrungen. Vergangenheit konstituiert sich nach Halbwachs als eine soziale Konstruktion. Sie ist eine kulturelle Schöpfung, die durch die Sinnbedürfnisse der jeweiligen Gegenwart und der in ihr lebenden Generationen hervorgebracht wird. Mit der Festlegung des zu Erinnernden wird zugleich aus dem Konnex das ausgeschlossen, was als unbedeutsam vergessen werden darf – oder soll. Das kulturelle Gedächtnis jeder Gemeinschaft weist folglich auch kulturelle Amnesien auf, die häufig in Verbindung mit Schuldzusammenhängen stehen.<sup>14</sup>

---

14 Erdheim verweist auf die von Robert Musil thematisierte Paradoxie, dass Denkmale sich und das, woran sie erinnern sollen, dem Blick und Gedächtnis entziehen. Vgl. Erdheim, Mario: Kultur der Erinnerung – Kultur des Vergessens. Über den Umgang mit Erinnern und Vergessen von Geschichte. In: Leimgruber, Walter (Hg.): Europäer erinnern sich an den Zweiten Weltkrieg. Zürich 1990, S. 109–125, hier: S. 111f.

Mit dem Ethnologen Jan Vansina unterscheiden die Assmanns zwischen dem kommunikativen und dem kulturellen Gedächtnis. Das kommunikative Gedächtnis betrifft nach den Erkenntnissen von Vansina<sup>15</sup> die auch in der Bibel genannten drei bis vier Generationen, die als Zeitgenossen die jüngste Vergangenheit teilen. Letztere umfasst somit einen Zeitraum von 80 bis 100 Jahren. Das kulturelle Gedächtnis hingegen betreffe die nicht erlebte oder als authentisches Erlebnis erzählte Erinnerung. Letzteres hat die Funktion der Fundierung der Identität der sozialen Gemeinschaft, bezieht dabei Mythen und Legenden mit ein und wird in der rituellen oder textuellen Wiederholung vergegenwärtigt. Mit den Schriftkulturen entstand die Möglichkeit der Externalisierung, Zwischenlagerung und langfristigen Tradierung von Sinn. Dies ermöglicht nach Assmann aber auch eine Dialektik ganz anderer Art, die er folgendermaßen beschreibt:

„Den positiven neuen Formen der Retention und des Rückgriffs über die Jahrtausende hinweg entsprechen die negativen Formen eines Vergessens durch Auslagerung und eines Verdrängens durch Manipulation, Zensur, Vernichtung, Umschreibung und Ersetzung.“<sup>16</sup> Retention im negativen Sinne bedeutet die zensurierende Zurückhaltung von Erfahrungen, Wissen und Erkenntnis. Hier zeigt sich auch der Zusammenhang von historischem Erinnern und politischer Macht als potentiell Verbot des Erinnerns, als Vergessensgebot, wie es zum Beispiel in der Türkei bezüglich der Verfolgungen und Pogrome, die gegenüber der armenischen Bevölkerung Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts erfolgten, besteht. Erinnern wird in diesem Fall zum Widerstand gegen Unrecht und Unterdrückung.

In Verbindung mit Freuds Konzept der Gefühlserbschaft als Grund kultureller Tradierung stellen sich hinsichtlich des kulturellen Gedächtnisses<sup>17</sup> Fragen nach den Widersprüchen zwischen gruppen-

---

15 Vansina, Jan: *Oral Tradition as History*. Madison, Wis. 1985.

16 Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis* (wie Anm. 12), S. 23.

17 In seinem Beitrag „Sigmund Freud und das kulturelle Gedächtnis“ (in *Psyche* 58 (2004), S. 1–25) betont Jan Assmann, dass Freud die Vorstellung eines soziokulturell tradierten Gedächtnisses abgelehnt habe zugunsten einer rein phylogenetischen Vererbung früher Erfahrungen. Angesichts der zentralen Bedeutung, die das phylogenetische Erbe für Freuds Vorstellung von der Universalität des Ödipuskomplexes hat, wäre die ausschließliche Betonung der Phylogenese bei Freud verständlich. Andererseits machen die bereits zitierten Aussagen in *Totem und Tabu* deutlich, dass Freud auch in diesem Zusammenhang nicht auf eine Erklärung festgelegt ist. Dies zeigt seine Auffassung, Riten, Mythen etc.

bezogenen, identitätsstiftenden Erinnerungsfiguren und kulturellen Erinnerungsgeboten und -tabus, aber auch nach dem Zusammenhang zwischen externalisiertem Erinnern und individuellem Vergessen. In der Zeit nach dem Holocaust stellt sich zudem die Frage nach dem Zusammenhang zwischen unaussprechbar Erlebtem in der Eltern- und Großelterngeneration und dem ahnungsvollen Erinnern eines die eigene Identität bedrohenden Nicht-Gewussten, das in unbewussten Vorstellungen und im Gefühlserleben dennoch existiert.

Wie Robert Heim und Hans-Dieter König<sup>18</sup> betonen, bleibt die Psychoanalyse in der Zeit nach Freud eine Psychoanalyse nach Auschwitz, die eine hohe Sensibilisierung erfordere für „die Kontinuitäten und Brüche im seelischen Erbe zwischen den Generationen“.<sup>19</sup> Auch wenn in Kriegen, Völkermorden und Genoziden das alte ödipale Drama und sein Gegenstück, das vielleicht weit verhängnisvollere Drama des auf den Sohn eifersüchtigen Vaters Laios mit zum Tragen kommen mag, sind die aus diesen Erfahrungen stammenden Gefühlserbschaften nicht auf den Vater-Sohn-Konflikt beschränkt. Denn wir haben es nicht nur mit der infantilen Wiederkehr totemistischer Phantasien und Rituale zu tun, sondern mit einer viel breiter gefächerten, konflikthaft-komplexen inneren Gefühlslandschaft. Neben den ödipalen Triebansprüchen mit ihren Eifersuchts-, Hass- und Tötungsphantasien sind es nach Freud infolge dieser feindseligen Impulse des ödipalen Sohnes die Schuld- und Schamgefühle, die sein psychisches Erleben dominieren. Konsequenter betont Freud in der späteren Fortsetzung des Themas die Bedeutung des Überichs und des Ich-Ideals für die Bewältigung der ödipalen Konflikte und weist darauf, dass das kontinuiersstiftende Erbe in der Weitergabe der Inhalte des elterlichen Überichs von einer Generation zur nächsten bestehe.<sup>20</sup>

---

dienten der Verschlüsselung und Verschleierung von Erfahrungen, die die ältere Generation nicht ungefiltert weitergeben wolle ebenso wie die Vorstellung, das väterliche Erbe müsse erst erworben werden. Ein quasi-biologisches phylogenetisches Erbe lässt sich weder aktiv von der nachfolgenden Generation aneignen noch in seinem Sinngehalt verändern.

18 Heim, Robert; König, Hans-Dieter: Generation, Unbewusstes und politische Kultur. Einleitung. In: psychosozial Nr. 68 (20), Heft II (1997), S. 5–7.

19 Ebd., S. 7.

20 Freud: Neue Folge der Vorlesungen (wie Anm. 11), S. 71. Die These Jan Assmanns (wie Anm. 12), Freud habe bezüglich des kulturellen Gedächtnisses einen blinden Fleck gehabt, scheint mir vor dem Hintergrund dieser Aussagen nicht

Genau hier jedoch tun sich in einer „Psychoanalyse nach Auschwitz“ die Generationenbrüche auf. Überlebende der *Shoah* wie auch die Täter verschweigen den Kindern häufig ihre Geschichte. Die Motive sind selbstredend sehr verschieden. Die Täter sind vor allem darum bemüht, ihren Kindern als respektable und integre, im moralischen Sinne gute Menschen zu erscheinen und leugnen daher ihre Schuldverstrickungen, die sie selbst häufig nicht als schuldhaftes Handeln begreifen können oder wollen. Den Überlebenden geht es hingegen darum, ihren Kindern ein Gefühl von Normalität zu vermitteln, indem sie versuchen, an die normale Lebenszeit vor Beginn der Verfolgungen, Deportationen und der Grauen der Konzentrationslager anzuknüpfen. Dabei gelingt ihnen die Herstellung eines Normalitätsgefüges in der Herstellung äußerer Bedingungen und Handlungsvollzüge mehr oder weniger gut, nicht aber in der affektiven Kommunikation mit ihren Kindern.

In beiden Fällen zeigt das inzwischen umfangreiche klinische Material aus der psychoanalytischen Arbeit mit Kindern und inzwischen auch Enkeln von Überlebenden oder von Tätern, dass das Verschweigen der Vergangenheit den Antritt der Gefühlserbschaft nicht verhindern kann. Dabei sind die Nachkommen auf höchst ambivalente Weise in die Gefühlswelt ihrer Eltern und Großeltern verstrickt, die bei jenen unterschwellig gegenwärtig bleibt. Und die ererbten Gefühle treten auf in Verbindung mit mehr oder weniger spezifischen Versatzstücken einzelner Erinnerungsbilder und Szenen, die in den Phantasien, Träumen und Assoziationen der Nachkommen in diffuser Gestalt wieder auftauchen können. Kinder der Opfer wie der Täter erfahren diese Gefühlserbschaften als zerstörerische Introjekte, durch die sie ihre inneren Objekte als fragil, brüchig, bedroht oder versehrt empfinden. Die unbewusste Konfrontation mit den elterlichen Schicksalen führt zu Impulsen des Heilen-, Reparieren- und Rettenwollens, zu Wünschen nach der Her- oder Wiederherstellung eines ganzen Objekts, das sich als emotional verstehbar und

---

zutreffend. Zum einen ist das Überich für Freud jene Instanz im psychischen Apparat, die für kulturelle Normen und Werte steht, zum andern werden diese von einer Generation zur nächsten qua Aneignung erworben, die sich über die Identifikation vollzieht, nicht über das Wirksamwerden biologischer Vererbung. Zweifellos gibt es aber auch Aussagen bei Freud, in welchen er die Bedeutung der biologischen Vererbung betont (insbes. die bei Assmann: Sigmund Freud (wie Anm. 17), S. 7, zitierten).

verfügbar erweist. Dies entspricht der von Melanie Klein angenommenen Phase der Wiedergutmachung.<sup>21</sup> Denn unweigerlich geben Kinder sich selbst die Schuld für die Beschädigungen ihrer Beziehungs- und Liebesobjekte.

Ihre in den frühen Lebensjahren unabdingbaren Omnipotenzgefühle veranlassen sie zu dieser wirkmächtigen Kausalitätsvermutung ebenso wie zu den daraus erfolgenden Reparations- und Wiedergutmachungsversuchen.

Diese Rettungsimpulse implizieren auch ein stellvertretendes Erleidenwollen jener erahnten Not und des Leides der Eltern und beinhalten das Ausfüllen von existentiellen Lücken bei jenen wie den Ersatz vermisster früherer Objekte der Eltern, seien dies reale verloren gegangene Objekte oder aber verlorene Ideale, Ich-Ideale und Hoffnungen.

Dabei zeigt sich, dass die Nachkommen der Überlebenden wie die der Täter die Gefühlserbschaften nicht nur aktiv in Besitz nehmen, sondern, wie es Freud bereits deutlich machte, dieses Erbe durch die Elterngeneration in den Kindern deponiert wird. Dies geschieht zum Teil entgegen den bewussten Wünschen und Absichten der Eltern, die ahnen, dass ihre psychische Innenwelt die Lebenswünsche und -interessen ihrer Nachkommen belastet und auf diese verstörend wirkt. Und (hier gehen die heutigen Erkenntnisse über Freuds weit reichende Vermutungen hinaus) die nachkommenden Generationen ergreifen nicht aktiv Besitz von *diesem* Generationenerbe, sondern sie werden von diesem in Besitz genommen und psychisch kontaminiert; ihr psychischer Innenraum wird erfüllt und okkupiert von als ichfremd empfundenen Gefühlsanteilen und Bildern.

Zudem sind die von den Müttern stammenden Gefühlserbschaften nicht weniger tief greifend und prägend als die der Väter – und die Töchter, deren Überich Freud noch als weniger streng erschien, sind in die Auseinandersetzung mit diesen potentiell von beiden Eltern stammenden Erbschaften nicht weniger verstrickt als die Söhne.<sup>22</sup> Es handelt sich dabei stets um von den Eltern nicht integrierbare, trau-

---

21 Klein, Melanie: Frühstadien des Ödipuskonfliktes (1927). In: dies.: Frühstadien des Ödipuskomplexes. Frühe Schriften 1928–1945. Frankfurt am Main 1985, S. 7–21.

22 Vgl. z.B. verschiedene Fall- bzw. Familiengeschichten in Rosenthal, Gabriele (Hg.): Der Holocaust im Leben von drei Generationen. Familien von Überlebenden der Shoah und von Nazi-Tätern. 2., korr. Aufl. Gießen 1997.

matische oder aber mit starken Scham- und Schuldaffekten beladene Erfahrungen. Diese für die Eltern nicht integrierbaren Erlebnisse und Gefühlsanteile werden von den Kindern nicht im Sinne eines identitätsstiftenden Erbes übernommen, auf das mit Stolz verwiesen werden könnte und das des bewussten Gedenkens und Erinnerens wert wäre. Nicht die bewusste Wiederholung, z.B. im Ritual, zum Zweck des Erinnerens steht hier im Vordergrund, sondern der Wiederholungszwang, der das verunmöglichte erinnern ersetzt.

Bei diesem Erbe handelt es sich um intuitiv Aufgespürtes, um die verlorene Identität und/oder verlorene Integrität der Eltern (oder auch Großeltern), die wieder herzustellen sich die Nachkommen zur unbewussten Lebensaufgabe machen, um der Existenz der Eltern – und damit auch der eigenen – nachträglich wieder einen Sinn zu verleihen und traumatische Lücken versuchsweise zu schließen.

Dies gilt auch in Hinblick auf die Vielzahl diffuser, nicht benennbarer Ängste und Gefühle von Grauen, von Erschrecken und von erahntem Unheimlichen, das den Eltern widerfuhr sowie bei Kindern der Täter auch von letzteren ausging. Manche Kinder von Tätern mussten dies hautnah, fast real erspüren, als die in den Nationalsozialismus schuldhaft verstrickten Eltern 1945 bei dessen Untergang mit dem Gedanken spielten, sich selbst wie auch ihre Kinder umzubringen, wie dies z.B. Peter Schulz-Hageleit von seiner eigenen Kindheit berichtet.<sup>23</sup>

In manchen Fällen bleibt den Kindern oder Enkeln nichts anderes übrig, als das Unfassbare, Dunkle der elterlichen Vergangenheit unbewusst nachvollziehend zu agieren oder aber in psychischen oder psychosomatischen Störungen zu re-konstruieren. Was nicht verstanden und angeeignet werden kann, muss in der Wiederholung erlebt und erfahren werden. Die bereits von Freud festgestellte Gefühlsambivalenz bleibt dabei ein bedeutsamer Faktor in der Bezugnahme auf historisches Erbe und den Umgang mit den Vorfahren und ihrer Geschichte. Dies heißt für die Kinder und Enkel, sich teilweise auch mit den bewusst abgelehnten und verworfenen Seiten der Eltern zu identifizieren oder diese Anteile als ichfremde Introjekte in sich zu erleben, was zu weiteren Gefühlskonflikten und Identitätsbrüchen führt.<sup>24</sup>

23 Schulz-Hageleit, Peter: Die Kinder der Täter. Vom Trauma des Jahres 1945 zur Wiedergewinnung einer humanen Lebensorientierung. In: psychosozial Nr. 68 (20), Heft II (1997), S. 91–101.

Die Beschreibung der aktuellen Gedächtniskrise bei Pierre Nora als „Absturz in eine unwiderruflich tote Vergangenheit“, als Verlust des traditionellen Brauchtums, der fortgespült werde von einer „Grundwelle der Historizität“ durch ein „endgültiges Verschwinden im Feuer der Geschichte“,<sup>25</sup> bringt Aleida Assmann in Verbindung mit der aktuellen Krise des Erfahrungsgedächtnisses, welche nach ihrer Auffassung darin bestehe, „dass mit einem weiteren Generationenwechsel die überlebenden Zeugen der größten Katastrophe dieses Jahrhunderts, der Shoah, allmählich aussterben“.<sup>26</sup> Dass die von Pierre Nora dabei verwendeten Metaphern einer ‚unwiderruflich toten Vergangenheit‘, einer ‚fortspülenden Grundwelle‘ und des ‚endgültigen Verschwindens im Feuer der Geschichte‘ apokalyptischen Bildern gleichen, zeigt, wie sehr das vermeintlich Untergehende noch in der Beschwörung seines Verschwindens aufblüht und weiterlebt.

---

24 Siehe z.B. die Fallgeschichte Volker in Jokl, Anna Maria: Zwei Fälle zum Thema „Bewältigung der Vergangenheit“. Frankfurt am Main 1997, S. 25–52.

25 Nora, Pierre: Zwischen Geschichte und Gedächtnis. Berlin 1990, zit. n. Assmann, Aleida: Erinnerungsräume. München 1999 (brosch. Sonderausg. 2003), S. 13.

26 Assmann: Erinnerungsräume (wie Anm. 25), S. 13f.

## **Das Konzept der Gruppensupervision und seine Brauchbarkeit in der sozialwissenschaftlichen Forschungsarbeit**

*Milan Stanek*

Die empirischen Sozialwissenschaften – auch wenn ihre Forschungsstrategien vor allen Dingen auf unpersönliche Strukturen der Massengesellschaft ausgerichtet sind – waren nie so beschränkt, dass sie sich bloß mit einer Art Marktforschung im Dienst des Konkurrenzkampfes der Großfirmen begnügt hätten; oder bloß im Dienst der Großparteien in Wahlkampagnen gestanden wären, oder im Dienst der Staatsapparate, die die Bevölkerungsmassen zu verwalten haben und gar in einen Krieg führen. Bereits Condorcet (1743–1794) war überzeugt, dass die Sozialstatistik im Dienste des sozialen und politischen Fortschritts stehen wird, Émile Durkheim (1858–1917) schlug sich mit den statistischen Daten zum Selbstmord in französischen Industriezentren herum, um den sozialen Boden dieses Phänomens offen zu legen, und Paul Felix Lazarsfeld (1901–1976), der neue mathematische Modelle in der empirischen Sozialforschung entwickelte, hatte – in seiner Bemühung, das Verhältnis zwischen den Medien und den Wählermassen zu beleuchten – nicht nur den herrschenden Eliten in Vereinigten Staaten gedient, sondern auch neue Möglichkeiten der Selbsterkenntnis dem Bürger des modernen Staates eröffnet. Die klassische Ethnologie war ebenfalls, lange bevor das strukturalistische Paradigma nach dem Zweiten Weltkrieg aufkam, vornehmlich mit unpersönlichen kulturellen Strukturen beschäftigt. Dies war gewiss folgerichtig, als es darum ging, dem hundertköpfigen Enigma der fremden Kulturen sich überhaupt erst ein bisschen zu nähern.

In beiden Disziplinen, Soziologie wie Ethnologie, entwickeln sich seit geraumer Zeit Ansätze, die die individuelle Person des Befragten methodisch in den Mittelpunkt der Forschung stellen und den Wortlaut seiner oder ihrer Aussagen in der Darstellung und bei

der Publizierung der Resultate berücksichtigen.<sup>1</sup> Damit kommen sie zu einer neuen Art Textkonstruktion, jener analog, die der Psychoanalyse als Falldarstellung eigen ist.<sup>2</sup>

Wenn die sozialwissenschaftlichen Tatsachen mit oder ohne Methoden der Sozialstatistik und der Soziologie einmal etabliert sind, können sie mit Hilfe der psychoanalytischen Erkenntnisse interpretiert werden, wie es bereits Freud in seinen kulturanalytischen Schriften eingeleitet hat.<sup>3</sup> Der psychoanalytische Blick kann z.B. ein Licht auf solche überraschende Wahlsiege werfen, wie ehemals jener von Adolf Hitler oder später jene von Silvio Berlusconi und George Bush jr., und begreifen helfen, warum arme, schwache, verängstigte Menschen einen starken oder einen reichen Mann zum Führer wählen.<sup>4</sup> In der Literatur- und Filmwissenschaft gibt es heute zahlreiche Arbeiten, die sich bei ihren Analysen von psychoanalytischen Erkenntnissen inspirieren lassen.<sup>5</sup>

- 1 Die Arbeiten von Oscar Lewis sind ein gutes Beispiel für die Ethnologie, die das Individuum in den Mittelpunkt stellt: Lewis, Oscar: *Die Kinder von Sanchez*. Düsseldorf 1963, ders.: *Pedro Martinez*. Düsseldorf 1965; für die Soziologie führen wir die Arbeit von Pierre Bourdieu an: ders. u.a.: *La misère du monde*. Paris 1993, und von den Nachfolgern in Deutschland und Österreich: Katschnig-Fasch, Elisabeth (Hg.): *Das ganz alltägliche Elend. Begegnungen im Schatten des Neoliberalismus*. Wien 2003; Schultheis, Franz, Kristina Schulz (Hg.): *Gesellschaft mit beschränkter Haftung. Zumutungen und Leiden im deutschen Alltag*. Konstanz 2005; ein Beispiel in der Europäischen Ethnologie: Knecht, Michi (Hg.): *Die andere Seite der Stadt. Armut und Ausgrenzung in Berlin*. Köln u.a. 1999. Mittlerweile ergeben diese Arbeiten eine ganze Forschungsrichtung mit reichen Resultaten. Das Forschungskonzept der Ethnopschoanalyse der Zürcher Schule, Parin-Matthèy, Paul und Goldy, Fritz Morgenthaler: *Die Weißen denken zuviel. Psychoanalytische Untersuchungen bei den Dogon in Westafrika*. Frankfurt am Main 1963; dies.: *Fürchte deinen nächsten wie dich selbst. Psychoanalyse und Gesellschaft der Agni in Westafrika*. Frankfurt am Main 1971.
- 2 Die ersten Falldarstellungen Freuds: Freud, Sigmund, Josef Breuer: *Studien über Hysterie*. Leipzig u.a. 1895.
- 3 Freuds kulturanalytische Schriften: *Totem und Tabu* 1912–13, *Massenpsychologie und Ich-Analyse* 1921, *Die Zukunft einer Illusion* 1927, *Das Unbehagen in der Kultur* 1930.
- 4 C. Alford, Fred: *Melanie Klein and Critical Social Theory. An Account of Politics, Art, and Reason Based on Her Psychoanalytic Theory*. New Haven u.a. 1989; ders.: *Group Psychology and Political Theory*. New Haven u.a. 1994.
- 5 Wie dies bereits Freud mit den Künstlern der italienischen Renaissance gemacht hat: *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci* 1910, *Der Moses des Michelangelo* 1914. Cf. Vice, Sue (Hg.): *Psychoanalytic Criticism. A Reader*. Cambridge u.a. 1996.

Wenn aber die individuelle Person des Befragten methodisch in den Mittelpunkt der Forschung gestellt wird, d.h. wenn sie nicht nur als ein Respondent definiert wird, nicht bloß auf eine Reihe von wohlüberlegten standardisierten Fragen zu antworten hat, sondern zum Gesprächspartner wird, mit dem der Forscher/Forscherin eine Reihe von ungerichteten Interviews durchführt, verändert sich die Lage des Sozialforschers. Nun kann man die Einführung der Gruppensupervision für die sozialwissenschaftlichen Teams in Betracht ziehen.

Im Folgenden werde ich – als Beispiel – die Supervision im Kontext der psychoanalytischen Sozialarbeit schildern. Wie in allen Bereichen der theoretischen wie praktischen Arbeit gilt es auch für die psychoanalytisch orientierte Gruppensupervision, dass sie in zahlreichen Varianten auftritt, und man hätte wohl viele andere Beispiele mit sehr unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen anführen können.<sup>6</sup> In der Zeit zwischen 1997 und 2003 war ich in Berlin beim Verein für die Psychoanalytische Sozialarbeit als Supervisor tätig, so dass ich mich auf eigene Erfahrung konzentrieren kann.

„In der psychoanalytischen Sozialarbeit geht es nur ausnahmsweise bloß um neurotische Symptome, wir begegnen vielmehr schwer gestörten Kindern und Jugendlichen – die versorgt, gefördert, behandelt werden – und ihren Eltern sowie anderen Erwachsenen aus ihrem Lebenskreis. Je nachdem, zu welchem Zeitpunkt und in welcher Verfassung des Patienten eine psychiatrische Diagnose vorgenommen wird, spricht man von einer Psychose, vom Autismus, von einer narzisstischen Persönlichkeitsstörung oder von einem Borderline-Fall, von einem depressiven, manisch-depressiven oder schizophrenen Menschen.“<sup>7</sup> Diese „Krankheitsbilder“ betrachten wir nicht als starre Gegebenheiten. Die Entdeckungen der Psychoanalyse ha-

---

6 Cf. insbesondere Becker, Stephan: Gedanken über psychoanalytische Supervision. In: Verein für Psychoanalytische Sozialarbeit Rottenburg e.V. (Hg.): Supervision in der psychoanalytischen Sozialarbeit. Tübingen 1994, S. 33–50, und Graf-Deserno, Susanne, Heinrich Deserno: Entwicklungschancen in der Institution – psychoanalytische Teamsupervision. Frankfurt am Main 1998; dann: Rappe-Giesecke, Kornelia: Supervision für Gruppen und Teams. 3., vollst. überarb. u. akt. Aufl. Berlin 2003; Becker, Hansjörg (Hg.): Psychoanalytische Teamsupervision. Göttingen u.a. 1995; Gaertner, Adrian: Gruppensupervision – theoriegeschichtliche und fallanalytische Untersuchungen. Tübingen 1999.

7 Becker, Ulrike, Andrea Hermann, Milan Stanek (Hg.): Chaos und Entwicklung. Theorie und Praxis psychoanalytisch orientierter sozialer Arbeit. Giessen 1999, S. 10.

ben es ermöglicht, die Entstehung dieser Erscheinungsbilder als gestörtes Zusammenspiel zwischen der Umwelt und der sich entwickelnden psychischen Organisation im frühkindlichen Lebensabschnitt zu begreifen, oder aber als Folge später, extremtraumatischer Situationen, in denen die bereits erreichten Formen der psychischen Organisation wieder verloren gegangen sind. Nach der Auffassung Sigmund Freuds (1856–1939) gibt es weder rein psychogene noch rein umweltbedingte „Krankheitsbilder“, sondern immer eine Ergänzungsreihe von miteinander korrelierten Erscheinungen in der organischen, psychischen und sozialen Dimension. D. W. Winnicott (1896–1971) brachte diesen Sachverhalt gut zum Ausdruck: „Der wichtigste Beitrag der Psychoanalyse an die Psychiatrie und die psychiatrische Klassifikation ist die Zerstörung der alten Vorstellung von geschlossenen Krankheitsbildern.“<sup>8</sup>

Wir brauchen hier nicht die Fortschritte der psychoanalytischen Arbeit mit den Psychosen und mit schweren Charakterstörungen zu schildern. Es ist eine lange Geschichte, die mit Freud selbst im alten Österreich beginnt und von seinen engeren Mitarbeitern Paul Federn (1871–1950) und Sándor Ferenczi (1873–1933), und von August Aichhorn (1878–1949), Siegfried Bernfeld (1892–1953) und Rudolf Ekstein (1912–2005) weiter getragen wurde, später in Amerika und in England. Ernst Federn (geb. 1914), der Sohn von Paul Federn, schreibt: „wirklich entwickeln konnte sich die psychoanalytische Sozialarbeit erst während des Zweiten Weltkrieges, als viele Psychoanalytiker und Sozialarbeiter als Praktiker, Supervisoren und Konsulenten in den großen amerikanischen Sozialverbänden tätig waren.“<sup>9</sup> Der alte Buchenwald-Häftling, der er war, liebte es beizufügen: „Diese Entwicklung der psychoanalytischen Sozialarbeit in den USA verdankt sich dem nationalsozialistischen Terror in Europa.“

Wenn ein zehnjähriger Bube seine Mutter mit einem Küchenmesser so sehr bedroht, dass diese Mutter die Polizei ruft – offensichtlich kann sie sich im Moment nicht anders schützen –, wird das Kind zunächst mit größter Wahrscheinlichkeit psychiatrisch untersucht. Wenn es seine Angriffe fortsetzt, wird es mit Psychopharmaka behan-

8 Winnicott, D. W.: Gibt es einen psychoanalytischen Beitrag zur psychiatrischen Klassifikation? (1959). In: ders.: Reifungsprozesse und fördernde Umwelt. Studien zur Theorie der emotionalen Entwicklung. Frankfurt am Main 1984, S. 170–171.

9 Becker, Ulrike u.a.: Chaos und Entwicklung (wie Anm. 7), S. 32.

delt. Als es dann später im Heim des Verbundes für psychoanalytische Sozialarbeit in Berlin aufgenommen wird, zeigt es keine aggressiven Durchbrüche mehr, wirkt eher schlaff und ein bisschen debil infolge der Medikation.

Der erste Schritt der Behandlung wird darin bestehen, dass das Medikament abgesetzt wird, oder die Dosis reduziert, oder ein anderes, anders wirksames Medikament ausgewählt wird. Es geht darum, dass das Kind wieder lebendig wird, und mit anderen Kindern und Jugendlichen im Heim sowie mit den Erziehern und Pflegern auf seine Art und Weise Beziehungen zu knüpfen beginnt. Das Team weiß, dass es nun auch zu Angriffen übergehen wird, deswegen muss man alle Messer unter Verschluss halten, und andere Vorsichtsmaßnahmen treffen. Der Junge soll nun die Chance erhalten, sich selbst im Spiegel der Anderen zu erkennen, sein Leid zu betrachten und seine eigenen psychischen Tendenzen fürchten zu lernen. Wenn es so weit kommt, unter Umständen nach einer längeren Zeit, dass er anstatt seine Kollegen anzugreifen, zeitweilig die Gruppe verlässt, in den Garten hinausläuft, um sich selbst vor seinem eigenen Antrieb zu schützen, weiß das Team, jetzt wird sich eine mehr oder weniger tiefe Depression einstellen, und es muss vielmehr mit Selbstgefährdung des Jungen als mit Fremdgefährdung gerechnet werden. Das Team weiß auch, dass man der Depression nicht mit Aufmunterungen beikommt, dass der Junge wieder aggressives Verhalten an den Tag legen wird, welches aber jetzt, im Zuge der gelungenen Integration im therapeutischen Milieu, einen anderen Stellenwert erhalten hat: Wenn ein Mensch ein neues Stück psychischer Integration erfahren hat, kommt er sich zunächst einsam und gefährdet vor. Der Patient hat sich auf einen Weg eingelassen, der Reifungsprozesse und weit reichende Veränderungen einschließt. Bald beginnt er in einem angemessenen Rahmen an Schulklassen teilzunehmen, zunächst in einer spezialisierten Schuleinrichtung.

Hier will ich die Berliner Einrichtung nur so weit beschreiben, dass man sich die soziale Bühne, die sie ist, vorstellen kann. Es handelt sich also um Kinder und Jugendliche im Alter zwischen 8 und 18 Jahren, z.B. acht Personen, die aus verschiedensten Gründen aus ihren Familien heraus gefallen sind, oder diese Familien weggefallen sind. Die meisten sind aus dem Schulzusammenhang heraus gefallen, in einigen Fällen kann man sagen, dass sie nie eingeschult werden konnten. Menschen also, die bereits in ihrer Kindheit keine sozialen

Wurzeln schlagen konnten oder, wenn sie es konnten, haben sie diese später verloren. Die Zahl der jugendlichen Menschen, die gegenwärtig in Berlin auf der Gasse leben und sterben, wird auf fünf- bis zehntausend geschätzt.

Wir umschreiben die Funktionen eines solchen therapeutischen Milieus in Stichworten: 1. die jugendlichen Patienten werden Tag und Nacht, Woche für Woche, in der Regel einige Jahre lang versorgt, 2. ihre Gruppenintegration wird sorgfältig, in den mannigfachen Formen der alltäglichen Zusammenlebens, begleitet und gefördert, 3. ihre Symptome werden aufmerksam wahrgenommen und diese werden in ihren Beziehungen zu den Erziehern-Therapeuten einen Platz bekommen: dissoziales und asoziales Verhalten, psychosomatische Erkrankungen, schwere depressive Tendenzen, Äusserungen einer nackten unvermischten objektlosen Aggression, d.h. Selbst- und Fremdgefährdung, ein scheinbar ungehindertes Sexualleben in merkwürdigen Formen, das für Kinder typisch ist, die nie die Beruhigung der Latenzphase erreicht haben usw.

Abgesehen von bestimmten geschlossenen Abteilungen der forensischen Psychiatrie, sind all diese Heime offene Einrichtungen, d.h. die Kinder und Jugendlichen können nicht ohne Weiteres an der Flucht oder am längeren Wegbleiben gehindert werden. Somit können sie Gelegenheiten ergreifen, Kontakte mit Straßenbanden aufnehmen und an kleinkriminellen Projekten teilnehmen, oder auf pädophile Kinderjäger treffen und anderen Formen der Prostitution nachgehen. Es gehört zur Arbeit des Teams der Erzieher und Therapeuten, um ihre Patienten zu schützen, ein institutionelles Beziehungsnetz mit Justiz und Polizei, mit Psychiatrie und Sozialamt zu unterhalten.

Der sogenannte Personalschlüssel ist 1:1, d.h. wenn das Heim um die acht Kinder und Jugendliche aufnehmen will, braucht es ein Team, das ebenfalls acht Personen zählt. Die meisten von den Pflegern und Erziehern sind jüngere Menschen zwischen 25 und 35 Jahren alt, einige wenige sind älter, der Ausbildung nach Sozialarbeiter, einige sind in Psychologie diplomiert. Die älteren haben oft verschiedene Berufsausbildungen hinter sich und die Ausbildung, die sie heute im Heim brauchen, haben sie erst in dieser Art Einrichtungen, bereits während der Berufsausübung, erhalten. Es sind also keine Psychoanalytiker, einige wenige haben ihre eigene psychotherapeutische Behandlung hinter sich. Der Leiter und Gründer der Einrichtung, Dr. Stephan Becker, ist Psychoanalytiker; zwei, zeitweilig drei Psycho-

analytiker waren als Supervisoren tätig. Im Grunde sind alle Heime in Deutschland ähnlich organisiert mit dem entscheidenden Unterschied, dass in einer Einrichtung in der Regel eine größere Anzahl der Kinder und Jugendlichen aufgenommen wird, mehrere Dutzende von Personen bis über einhundert, und dass proportional zur Anzahl der Patienten/Klienten wenige Pfleger und Erzieher zur Verfügung stehen. Aus diesen Gründen können in den meisten Heimen die schwer gestörten Kinder und Jugendliche nicht aufgenommen werden oder müssen bald an andere spezialisierte Einrichtungen überwiesen werden.

Die soziale Bühne, die Sie da vor sich haben, heißt ein Kleinstheim mit hohem Betreuungsschlüssel. Nun, welche Rolle spielt die Psychoanalyse in einer solchen Einrichtung, die sich bei der Herstellung des therapeutischen Milieus auf die Traditionen der psychoanalytischen Sozialarbeit stützt?

Die wichtigste institutionelle Form, welche die psychoanalytische Reflexion in einem solchen Heim ermöglicht, ist die fallzentrierte Gruppensupervision, die jede Woche einmal stattfindet. Alle Erzieher und Pfleger versammeln sich und, zu verabredeter Zeit, empfangen zwei Supervisoren, die von außen kommen. Die Gruppe ist bereits mit den Regeln der Supervision vertraut und beginnt über ihre aktuellen Erfahrungen mit einer Person aus dem Kreis der Patienten zu berichten. Die Teammitglieder bestimmen selbst, um welche Person sich heute handeln soll, manchmal müssen sie es untereinander aushandeln. In der Regel beginnt der Erzieher, der – bereits seit einiger Zeit – die Funktion der Hauptbezugsperson des Jugendlichen, der in Rede steht, explizit, auch dem Jugendlichen gegenüber, übernommen hat.

Hier geschehen alle wichtigen Schritte, die den Weg der Reflexion eröffnen. Jedes Teammitglied formuliert seine Eindrücke, Einschätzungen, aber auch Gefühle und Affekte, die in Zusammenhang mit dem Jugendlichen stehen, um den es geht. Bereits dieser individuelle sprachliche Ausdruck in der Gruppe organisiert das Denken des betreffenden Teammitglieds. Wenn mehrere, im Idealfall alle Mitglieder der Gruppe ihre Berichte zum selben Patienten formuliert haben, ergibt sich in der Regel ein widersprüchliches Bild und eine Auseinandersetzung zwischen den einzelnen Teammitgliedern, die weitere Rätsel aufgibt.

Die Rolle der Supervisoren besteht darin, dieses neue Material zu anderen, bereits bekannten Aspekten der Geschichte des Patienten in

Bezug zu setzen, wenn Entwicklungslinien erkennbar sind, die aktuelle Position des Patienten zu charakterisieren, neue Aspekte zu erkennen, und das Gruppenverhalten zu deuten, z.B. Spaltungsvorgänge, die dazu führen können, dass ein Teammitglied geliebt wird, gleichzeitig ein anderes vom gleichen Patienten als Feind konstruiert wird. Je nach dem Stadium der Integration des Patienten im Heim sind solche Spaltungen nicht ungünstig, da sie ihm helfen, sich selbst in der Gruppe zu ertragen. Die Deutung solcher Verhältnisse ist hier nicht an den Patienten gerichtet, sondern an die Erzieher, denen sie hilft, so den befremdlichen Hass wie die befremdliche Liebe des Patienten zu ertragen, und mit Geduld weiter daran zu arbeiten, dass realistischere Formen der Beziehung, zunächst im Keime, entstehen können. Ein erfahrenes Team der psychoanalytischen Sozialarbeiter braucht nicht an jedem Punkt von den Supervisoren gelenkt zu werden, oft kann das Team in seinen Diskussionen diese und ähnliche Verhältnisse selbst bewusst machen. Dafür aber ist das wöchentliche Zustandekommen der Supervisionsgruppe nötig.

Gewiss, die Supervisoren bringen ihre Kenntnisse und Fertigkeiten mit, die sie in ihren früheren Ausbildungen und in anderen Arbeitsverhältnissen gewonnen haben, sowie die Kenntnis der einschlägigen Literatur. Die Berichte der Teammitglieder über ihren emotionalen Austausch mit dem Patienten und untereinander sind jedoch die Voraussetzung, dass die Supervisoren ihre Kenntnisse und ihre Erfahrung einbringen können. Die größte Gefahr, in die die Teammitglieder geraten können, ist der Einzelgang, wenn sie z.B. – bezogen auf die Spaltung, die wir oben skizziert haben – die Liebesäußerungen des Patienten als ihren persönlichen Schatz auffassen und das Kind adoptieren wollen, oder wenn sie den Hass des Patienten, ebenso persönlich, auf sich beziehen, und jede Fähigkeit mit ihm zu arbeiten verlieren.

Die Sozialforscher, die sich mehr Zeit für den Kontakt mit ihren Informanten nehmen, die mehrere Treffen mit einer Person organisieren, wollen einen besseren Einblick in die soziale Lage des Informanten, einschließlich der ganz individuellen Aspekte, gewinnen, sowie eine Kenntnis über die eigene Einschätzung des Informanten-Partners seiner sozialen Lage. Dabei ergeben sich mehr oder weniger vertiefte Beziehungen und unvermeidliche emotionelle Verstrickungen, unter Umständen konflikträchtige Spannungen. Der Sozialforscher gerät in Widerspruch mit sich selbst, mit seinem Informanten,

mit dem Projektleiter und mit seinen Kollegen, anderen Sozialforschern, mit denen er zusammenarbeitet. In dieser Art Forschungssituationen kann eine psychoanalytisch orientierte Supervision indiziert sein, um den unproduktiven Alleingang der Forscher zu vermeiden. Entsprechend dem Konzept der Gruppensupervision würde sich dann einmal in der Woche, mindestens einmal im Monat, das Team der Sozialforscher treffen und über die Entwicklung ihrer Arbeitsbeziehungen mit den Informanten berichten. Auch in diesem Falle empfiehlt sich die Leitung der Gruppensupervision durch einen Psychoanalytiker oder eine Psychoanalytikerin, weil diese die Berichterstattung und die Diskussionen auf das emotionale Geschehen ausrichten würden. Unter Umständen könnten diese Ausrichtung auch die Sozialforscher selbst, ohne Psychoanalytiker, gewährleisten, wenn sie die formellen Grundzüge der Gruppensupervision kennen und einhalten.



## Psychoanalyse und Semiotik im Sicherheits-Netz: Eine ethnografische Verwirrung und methodische Verknüpfung

Katharina Eisch-Angus

Die Geschichte ereignete sich am 15. September dieses Jahres (2006) im Intercity zwischen Nürnberg und Stuttgart. Eine Kulturwissenschaftlerin auf der Fahrt nach Tübingen zur Geburtstagsfeier eines akademischen Lehrers, lesend und exzerpierend auf dem engen Klappbord, beschließt im Speisewagen einen Kaffee trinken zu gehen. Ihr Buch nimmt sie mit. Weiter heißt es in ihrem Forschungstagebuch:

*„Den schwarzen Rucksack lasse ich unter dem Sitz, schaue kurz auf den jungen Kerl auf der gegenüberliegenden Seite – eigentlich niemand, um ein Auge auf den Rucksack zu haben, wird schon nichts passieren. Ich laufe durch ein paar Wägen zum Bistro, sitze dort viel gemütlicher an einem leeren Tisch, lese. Der Zug hält in Crailsheim, davor eine Durchsage [...]. Hoffentlich hängen die nicht den Wagen mit meinem Rucksack ab [...] Blödsinn. Und es steigen nur ganz wenige Leute zu, wird niemand Interesse an meinem Sitz haben. Trotzdem wird mir mulmig. Den Rucksack kann man mit einem Griff mitnehmen. Ich trinke aus, gehe zurück.“*

Nun kann die Reisende ihren Sitz erst beim zweiten Durchlaufen durch die Waggons wiederfinden, *auf dem aber steht ein anderer, schwarzer Koffer, daneben sitzt ein junger Mann, schwarzhaarig mit hellblauem Hemd. Zu seinen Füßen mein Rucksack, offen, der Kulturbeutel oben drauf.* „Entschuldigung, das ist mein Rucksack. Ich bin hier gesessen.“ Die Reisende nimmt ihren Rucksack, der Mann aber reagiert nicht, gibt den Platz nicht zurück, so dass sie sich auf den Platz gegenüber setzt, neben den noch immer unbeteiligt lesenden Burschen. Der Zugestiegene redet etwas von einer Handynummer, reicht ihr über den Zugkorridor den Umschlag mit dem zerbrechlichen Geburtstagsgruß, der besonders sorgfältig in der Tasche verstaut

gewesen war. Das Tagebuch: *Um Gottes Willen, gerade darauf hatte ich doch die ganze Zeit höllennmäßig aufgepasst! Ich werde immer patziger, verstehe nicht, was das soll.* Er habe keine Handynummer oder Adresse im Rucksack gefunden, erklärt der Mann. Er habe sich gewundert, warum ein Rucksack unter seinem Sitz sei. Dann: „*Das ist keine gute Zeit für unbeaufsichtigte Koffer!*“ Mit Blick auf den Rucksack erklärt er: „*Wundern sie sich nicht, wenn alles durcheinander ist, das war ich*“, dann zeigt er auf das T-Shirt der verdatterten Reisenden, das sei besser als das orange T-Shirt im Rucksack. Lachen, Kopfschütteln, Unverständnis. „*Ich war nur einen Kaffee trinken!*“ – „*Und das Handy haben Sie mitgenommen?*“ – „*Ich habe kein Handy.*“ Der junge Mann erscheint nun erst recht erstaunt, meint dann: „*Dann könnten Sie ja gar keinem herrenlosen Koffer hinterher telefonieren.*“ Er habe über die Auskunft diese Telefonnummer erfragt: Die Reisende erkennt darin ihre eigene, die der merkwürdige Mensch auf das Geschenk für den Professor gekritzelt hat. „*Aber die Frau Eisch-Angus ist nicht daheim*“, sagt er. Weiter im Tagebuch:

*So flott er sich gibt, so langsam fällt der Groschen bei ihm. „Hätte ich ein Handy“, frage ich, „hätten Sie mich im Speisewagen angerufen?“ – „Nein, eigentlich nicht. [...] So ungewöhnlich das ist, aber wir haben schon nachgedacht. “ Ich sei ja über den Halt in Crailsheim weg gewesen, „wir“ hätten also geschlussfolgert, „dass Sie ausgestiegen sind“.*

Er erzählt, dass sich niemand erinnern konnte, wer hier gesessen sei, niemand habe den Besitzer des Rucksacks gesehen: Offensichtlich also waren die Umsitzenden daran mitbeteiligt, den Rucksack zu identifizieren. Die Forscherin wendet sich ihrem Buch zu, der junge Mann telefoniert und meint dann noch einmal über den Korridor hinweg: „*Aber da wundert mich doch die Aussage, er ist in Crailsheim ausgestiegen.*“ Weiterhin stehen Überraschung und Verwirrung im Raum, schließlich resümiert er: „*Wir haben beide was gelernt.*“ – „*Also in den Speisewagen immer alles mitnehmen?*“ – „*Nein – wenn ich nachher auf die Toilette gehe, bitte ich Sie auf meine Koffer aufzupassen!*“ Die Ethnografin notiert weiter:

*Ich habe das Buch auf den Knien, überlege, ob ich weiterlesen soll – er schaut aufs Cover, liest überrascht: „Wieviel Risiko braucht die Gesellschaft?“ – Machen Sie denn eine soziologische Studie?“ – Ich: „Ja, das war jetzt [...] die Versuchsanordnung.“ – Er lacht, „das ist Ihnen gelungen!“ – Ich bin völlig baff.*

Soweit fürs Erste. Der unverhoffte Eintrag ins Forschungstagebuch, den ich noch im Zug anfertigen konnte, begeisterte mich als Wissenschaftlerin ebenso wie die Kolleginnen, denen ich auf der Tübinger Geburtstagsfeier von dem Erlebnis erzählte – hatte doch der Satz: „*Das ist keine gute Zeit für unbeaufsichtigte Koffer*“<sup>1</sup> schlagartig einen, wenn auch rätselhaften, Zusammenhang zu meinem Forschungsthema „Sicherheit“ hergestellt.<sup>2</sup> In meinem Alltagsverständnis als Reisende aber stellte sich nach der Ankunft schnell Ärger ein. Als Schülerin hätte ich gerne ein unversehrtes Gratulationskuvert übergeben – dass aber der Rucksack, und ganz offensichtlich auch der Kulturbeutel durchsucht worden waren, betraf mich in meiner Privatsphäre, irritierte mich als Frau.

An diesen Tabubrüchen machte sich auch die spätere Supervision durch Kolleginnen aus der Tübinger Gruppe für Feldforschungs-Supervision fest. Seit 1998 trifft sich in Tübingen unter professioneller Leitung und psychoanalytischer Ausrichtung eine Gruppe von Forscherinnen und (vereinzelt) Forschern, um gemeinsam die unbewusste Dynamik von kulturwissenschaftlichen, ethnologischen und pädagogischen Feldforschungsmaterialien freizulegen.<sup>3</sup> Beim freien Assoziieren über den Tagebucheintrag empörten sich die Kolleginnen über das Nicht-Freigeben des Platzes, das beinahe demonstrative Durchsuchen des Rucksacks und den offenen Voyeurismus der T-Shirt-Bemerkung, sie assoziierten polizeiliche Übergriffe auf Flughäfen und die Mentalität des „Blockwarts“, die „Wir“-Gruppe der Mitreisenden wurde als Verschwörung und „Bürgerwacht“ empfunden. Während mich die Verschränkung verschiedener Sicherheitsdiskurse interessierte, legten die Kolleginnen entlang der Geschlechter-

1 Am 31. Juli 2006 wurden in zwei aus Köln kommenden Regionalzügen Koffer mit Sprengsätzen aufgefunden; ein Terrorattentat großen Ausmaßes konnte knapp verhindert werden.

2 Habilitationsprojekt am Lehrstuhl für Vergleichende Kulturwissenschaft an der Universität Regensburg, Arbeitstitel „Sicherheit in der westlichen Welt“.

3 Ich bedanke mich bei der Tübinger Supervisionsgruppe und ihrer Leiterin Brigitte Becker, insbesondere aber bei Marion Hamm, London, und Almut Sülzle, Marburg. Vgl. dazu auch Wittel-Fischer, Barbara: „Das Unbewusste ist unbestechlich“ – Supervision in der Tübinger Empirischen Kulturwissenschaft. In: Eisch, Katharina, Marion Hamm (Hg.): Die Poesie des Feldes. Beiträge zur ethnographischen Kulturanalyse (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, Bd. 93). Tübingen 2001, S. 140–160; Jeggler, Utz: Neu am LUI: Supervision. In: Tübinger Korrespondenzblatt 50 (1999), S. 45–46.

grenze eine sexistische Beziehungsdynamik frei, die ich nicht negieren konnte – wären doch die beschriebenen Dialoge und Abläufe unter zwei Männern so kaum denkbar gewesen.

Damit aber scheint der Tagebucheintrag nicht nur seinem Thema zu entgleiten, sondern auch in Banalitäten und private Befindlichkeiten abzudriften, die wir auch als Anthropologen gar nicht wissen wollen. Wo, so möchte man fragen, bleibt die Forschungsrelevanz zur Frage nach der Sicherheit, die die Geschichts- und Sozialwissenschaften als „Leitvokabel in Politik und Gesellschaft“,<sup>4</sup> wenn nicht als „anthropologische Konstante“ handeln,<sup>5</sup> und die Michel Foucault bereits in den siebziger Jahren als *Movens* eines völlig neuen Gesellschafts- und Machtsystems ausmachte?<sup>6</sup> So universal die „Kategorie Sicherheit“ für die Wissenschaft ist,<sup>7</sup> so allgegenwärtig ist sie im Alltag, ob wir nun die Zeitung öffnen oder das Internet, ob wir unsere Zukunft und den Lebensunterhalt planen oder einfach Hausarbeit erledigen wollen, ob wir ins Auto, ins Flugzeug oder in die Bahn steigen. (Oder ob wir eine Stadt und eine kulturwissenschaftliche Tagung besuchen: Gleich bei der Ankunft in Wien fiel mir als Erstes ein großes Plakat „Mehr Sicherheit für die Gesellschaft“ in die Augen, auf den zweiten Blick waren hinter dieser Aufschrift ein weißes und ein schwarzes Schaf zu erkennen.)<sup>8</sup>

Der Versuch erscheint paradox: Um dieses weitverstreute Feld zu fokussieren, nütze ich ausgerechnet die offene und unstrukturierte Methodik der teilnehmenden Beobachtung (oder, mit Anne Honer,

4 Conze, Eckart, in: Freiheit und Sicherheit in der Balance. Eine Gratwanderung politischen Handelns. Radiofeuilleton: Kulturinterview. Deutschlandradio, gesendet am 1.12.2005. URL: <http://www.dradio.de/dkultur/sendungen/kulturinterview/443791/> [18.9.2006].

5 Wolfgang Bonß folgt damit Niklas Luhmann, für den „das Sicherheitsstreben [...] eine Art anthropologische Konstante“ darstelle. Bonß, Wolfgang: Vom Risiko. Unsicherheit und Ungewißheit in der Moderne. Hamburg 1995, S. 90. Beispielsweise sieht auch Wolfgang Sofsky Sicherheit als „das Grundproblem der menschlichen Gattung“, vgl. Sofsky, Wolfgang: Das Prinzip Sicherheit. Frankfurt am Main 2005, Klappentext.

6 Foucault, Michel: Die Sicherheit und der Staat. In: ders.: Schriften in vier Bänden – Dits et Ecrits, Band III, 1976–1979. Frankfurt am Main 2003, S. 495–504, hier: 501.

7 Conze, Eckart: Sicherheit als Kultur. Überlegungen zu einer „modernen Politikgeschichte“ der Bundesrepublik Deutschland. In: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 53 (2005) 3, S. 357–380, hier: S. 359.

8 Feldtagebuch 24.11.2006.

der „beobachtenden Teilnahme“).<sup>9</sup> Aus dem alltagsweltlichen Erleben der Forscherin, so die methodische Erwartung, können die spezifischen Themen und Unterthemen der Forschung erwachsen, und in der Reflexion dieses persönlichen Lebensvollzugs sollen sich sukzessive ihre Deutungen und Bedeutungen erschließen. Wenn Wolfgang Bonß mit Luhmann die Manifestationen von Sicherheit als „subjekt- und situationsbezogene Konstrukte“ definiert, so erscheint mir ein solcher situativer und kontextueller Forschungsprozess nicht nur legitim, sondern dringend geboten.<sup>10</sup> Allerdings stellt sich hier das Problem der Subjektivität im Forschungsprozess, und dabei gerade auch das der Subjektivität der oder des Forschenden, mit besonderer Schärfe – und das erst recht bei einem Thema, das die ganze soziale Existenz umgreift und dabei explizit auf den Umgang mit Gefahren und Ängsten zielt. Die Psychoanalyse hat diese subjektiven Einwirkungen im Feld mit dem Ansatz der „gleichschwebenden Aufmerksamkeit“ auch für nicht psychoanalytisch Ausgebildete greifbar und nutzbar gemacht: Die Forscherperson kann emotionale Reaktionen des Felds wie ein Radarschirm auffangen und im Forschungstagebuch fixieren, wo sie als Gegenübertragungen, Projektionen und Rollenfixierungen reflektierbar werden. Zugleich dient die Niederschrift der Wahrnehmung der eigenen Selektivität, der Distanzierung und der fortschreitenden Interpretation durch den Forschenden. Das Forschungstagebuch, das immer noch gern als ein unzuverlässiges oder zumindest randständiges Instrument gesehen wird, wird damit zum zentralen Medium – kann es doch auch da noch Gefühle oder Beobachtungen aufnehmen, wo, wie Klaus Schönberger anmerkt, Interviews in der Nicht-Verbalisierbarkeit alltäglicher Praxen und subjektiven Erlebens zum Stocken kommen.<sup>11</sup>

---

9 Honer, Anne: Einige Probleme lebensweltlicher Ethnographie. Zur Methodologie und Methodik einer interpretativen Sozialforschung. In: Zeitschrift für Soziologie, 18 (1989) 4, S. 297–312, hier: S. 300.

10 Bonß, Wolfgang: Die gesellschaftliche Konstruktion von Sicherheit. In: Lippert, Ekkehard, Andreas Prüfer, Günther Wachtler (Hg.): Sicherheit in der unsicheren Gesellschaft. Opladen 1997, S. 21–41, hier: S. 25.

11 Schönberger, Klaus: Von der Entgrenzung der Arbeit zur Entgrenzung der Methoden ihrer Erforschung: Forschungsdesigns und Erhebungstechniken. In: Boes, Andreas, Sabine Pfeiffer (Hg.): Informationsarbeit neu verstehen. Methoden zur Erfassung informatisierter Arbeit (= ISF München – Forschungsberichte). München 2005, S. 18–44, hier: S. 25f.

Im Forschungsfeld „Sicherheit“ aber ergibt sich noch ein weiteres methodisches Grundproblem: Die Differenz zum Fremden, an der sich ethnografisches Forschen und Verstehen notwendigerweise entlang arbeiten und die auch in der Reflexion des Eigenen immer noch auf einen Anderen zurückschließen lässt, scheint sich hier aufzulösen. Wer ist Forscher, wer das Forschungsobjekt? Bin ich in meiner Beispielgeschichte nicht von Anfang an das Kaninchen in der eigenen Versuchsanordnung? In einem derart universalen Forschungsfeld trifft die Forscherin je schon auf das Eigene, auf sich selbst. Während selbst das mobile, multiperspektivische „tracking“ globalisierungsangepasster Ethnografien noch einen irgendwie eingrenzbaaren Forschungsgegenstand voraussetzt, durchwuchern die Zeichen und Interessen der Sicherheit unseren Alltag in einer so inflationären und gleichzeitig existenziellen Weise, dass sich auch die Frage nach der prinzipiellen Möglichkeit der Wahrnehmung im Eigenen noch einmal neu stellt.

Vorläufige Lösungsvorschläge weisen in zwei Richtungen: Das Feld, in dem wir uns allzu sehr wie der Fisch im eigenen Gewässer bewegen, bedarf der methodischen Verfremdung, um es überhaupt wahrnehmen zu können. Zum Zweiten muss der Fluss der Assoziationen in verallgemeinerbare Interpretationsbahnen gelenkt und an nachvollziehbare Strukturen gekoppelt werden, ohne ihm dabei gleich das Wasser abzugraben.

Nun aber ist Feldforschung, als fortschreitender Prozess der Sinnstiftung, ohnehin nur in der Interaktion der Akteure im sozialen Kontext des Feld denkbar. Unabhängig davon, wie sich die Rollen von Forschenden und Erforschten verteilen (und dabei auch gelegentlich umkehren), können Bedeutungen nur im Dialog hervorgebracht werden. In diesem Dialog erleben die Gesprächspartner einander als gerade so fremd und rätselhaft, wie das Forschungsfeld selbst an diesem Punkt erscheint – eben so, wie die zwei Reisenden, die über einen Rucksack, ein Buch und einen Kulturbeutel zufällig aneinandergeraten waren, in einer Atmosphäre von Überraschung und Verwirrung die Situation und ihre Rollen darin auszuhandeln versuchten. Mit den im Laufe der Begegnung im Intercity aufkommenden Deutungen und Lerneffekten zum Themenkreis „Sicherheit“ bzw. „Risiko“ stellten die Beteiligten überhaupt erst ein bedeutungshaltiges Forschungsfeld her, wo vorher nur außer-ethnografischer Alltag herrschte.

Dies nun entspricht auch den Prämissen der pragmatischen Zeichentheorie nach Charles S. Peirce und Charles W. Morris, den Vorreitern einer praxis- und interaktionsbezogenen Semiotik. Auch hier gilt, dass bedeutungshaltige Zeichen prinzipiell kontextgebunden und dialogisch entstehen – „...Zeichen entstehen nur im Prozess der Interaktion zwischen einem individuellen Bewusstsein und einem anderen [...], folglich nur im Prozess der sozialen Interaktion“, so der sowjetische Linguist Valentin Vološinov.<sup>12</sup> Charles M. Morris wies 1938 auch darauf hin, dass ein Zeichen darüber hinaus im Kontext der entsprechenden sozialen Gruppe sowie in Hinblick auf seine Verwendungsbedingungen und -interessen entschlüsselt werden müsse.<sup>13</sup> Mit dem Konzept der „Semiose“ kann die Pragmatik den assoziativen, dialogischen Deutungsprozess im Feld und die Kontextualisierung von Forschungsdaten formulieren und systematisieren: Semiose meint einen Prozess, in dem ein Zeichen oder Zeichenkomplex im Bezug auf ein anderes, bereits bekanntes Zeichen – den „Interpretanten“ – verstehbar wird. Interpretanten sind alle Zeichen, die innerhalb eines Texts oder Zeichensystems eine Beziehung zum fraglichen Ausdruck besitzen; sie umschreiben ihn, grenzen seine mögliche Bedeutungsvielfalt ein und stellen Bezüge zu anderen Zeichen und anderen semantischen Feldern her.<sup>14</sup> Dieser Prozess der Sinnbildung durch Semiose ist fließend und unbegrenzt und gleichzeitig keineswegs zufällig. Damit kommt er der beziehungsgeleiteten Deutungsbewegung der (Ethno-)Psychoanalyse ebenso entgegen wie diese ihrerseits im reflektierenden In-Bezug-Setzen von Wörtern, Motiven und Bildern semiotisch genannt werden kann. Dazu sei kurz aus Maya Nadigs Forschung zu Bäuerinnen in Mexiko zitiert: „Die Situation der Frau setzt sich aus der Überschneidung all dieser gesellschaftlichen Kräfte zusammen; die Art, in der sie sich überschneiden, lässt ein eng gewobenes Netz von Zeichen und Bedeutungen entstehen, die im alltäglichen Handeln gesetzt, gelebt und konstruiert

---

12 Vološinov, Valentin, zit. in: Grzybek, Peter: Studien zum Zeichenbegriff der sowjetischen Semiotik (Moskauer und Tartuer Schule). Bochum 1989, S. 253.

13 Morris, Charles William: Grundlagen der Zeichentheorie – Ästhetik der Zeichentheorie. Frankfurt am Main 1988, S. 63. Vgl. auch: Peirce, Charles S.: Phänomen und Logik der Zeichen. 2. Aufl. Frankfurt am Main 1993.

14 Zum Prozess der Semiose vgl. auch Eco, Umberto: Einführung in die Semiotik. München 1972; Lotman, Jurij M.: Über die Semiosphäre. In: Zeitschrift für Semiotik 12 (1990) 4, S. 287–305.

werden. Diese Zeichen und Codes gilt es wahrzunehmen und in ihrer Semantik zu lesen in der Weise, dass das Verhältnis aller sie betreffenden gesellschaftlichen Strukturen zueinander mitberücksichtigt wird.<sup>15</sup>

Auch die Deutungsabläufe in der ethnopsychanalytisch orientierten Supervision machen die Entsprechung beider wissenschaftlicher Ansätze augenscheinlich. Allerdings sollen hier keineswegs Ethnopsychanalyse und Pragmatik in ihrem methodischen Zugriff gleichgesetzt werden; eher geht es um eine notwendige Ergänzung: Die psychoanalytische Bewegung fördert mit der Wucht und Unberechenbarkeit des Unbewussten sozusagen das assoziative Material zutage, aus dem die Semiotik anschließend ihre semantischen Bedeutungsnetze knüpfen kann.

Vorausgesetzt wird dazu, dass die kommunikative Bedeutungsfindung im Feld je schon auf latent vorhandene Sinnstrukturen zurückgreifen kann, in deren Kontext Neues und Unbekanntes verstehbar werden kann – so wie der junge Mann im Intercity einen unbeaufsichtigten Rucksack mit der zeitgleichen Mediendiskussion zu auf Bahnhöfen abgestellten Bomben-Koffern assoziierte oder wie er ein Buch über „Risiko“ spontan im Kontext meiner Forschung interpretierte. Solche Kontextualisierungen und Verweisungen, die sich im Feld ergeben, lassen sich durch die systematische, semiotische Reflexion von reaktiven und non-reaktiven Quellentexten aus der Feldforschung – Forschungstagebüchern, Interviews oder aber öffentlichen Mitteilungen, Medieninformationen etc. – nachvollziehen und analytisch nutzen. Voraussetzung dafür ist lediglich, dass das Datenmaterial aus dem Feld so breit und detailliert in Texten, welcher Art und welcher Provenienz auch immer, fixiert ist.<sup>16</sup> Innerhalb und zwischen diesen Texten kann die semiotische Analyse in einfachen Beziehungs-

---

15 Nadig, Maya: Die verborgene Kultur der Frau. Ethnopsychanalytische Gespräche mit Bäuerinnen in Mexiko. Frankfurt am Main 1987, S. 35.

16 Ulrich Oevermann betont die Notwendigkeit der Vertextung von Alltagswirklichkeit für die wissenschaftliche Reflexion – das bedeutet die momentane „Feststellung“ dieses Materials in einem Protokoll, das das Forschungstagebuch sein kann, im Extremfall aber auch das im Gedächtnis festgehaltene Memorat. Vgl. Oevermann, Ulrich: Die objektive Hermeneutik als unverzichtbare methodologische Grundlage für die Analyse von Subjektivität. In: Jung, Thomas, Stefan Müller-Doohm (Hg.): „Wirklichkeit“ im Deutungsprozeß. Verstehen und Methoden in den Kultur- und Sozialwissenschaften. 2. Aufl. Frankfurt am Main 1995, S. 106–189, hier: S. 131–133.

diagrammen Assoziationen verfolgen, gleichlautende oder aber gleichbedeutende Begriffe und Äußerungen in ihren jeweiligen Kontexten vergleichen, Gegensätze feststellen; in den Texten aus dem Feld spürt sie Verbindungen zwischen den Momentaufnahmen aus dem Feld, Kommentaren, Gesprächen, Charakterisierungen, Bildern, Slogans etc. auf. Diese Motive erhellen einander wechselseitig als (zu deutendes) Zeichen und dessen Interpretant, eine Bewegung laufender Bedeutungszuweisung kommt in Fluss. Motivwiederholungen und Überlappungen fügen sich zu „clustern“ ähnlicher semantischer Verknüpfungen. Deutungen entstehen so nicht als bloße Spekulationen, sondern sie zeigen und verdichten sich entlang der in den Quellen fixierten Inhalte. Am Ende kann ein kognitives Netzwerk sichtbar werden, das, in diesem Fall, Aufschluss über die Praktiken und Strategien der „Sicherheit“ in der Gesellschaft gibt.

Hilfreich ist dabei die Feldforschungssupervision, die über die Gefühle und Gegenübertragungen in der Gruppe das Assoziationsgefüge des Feldes rekonstruieren kann. Zu den Ereignissen im Intercity im September 2006 fühlten sich die Kolleginnen der Tübinger Supervisionsgruppe, ähnlich wie die Protagonisten in der Fallgeschichte, quasi zur Lösungssuche gedrängt. Sie reagierten fasziniert auf die verwirrende Dichte der Beziehungen und Identitäten in meinem Tagebuchtext, gleichzeitig lösten die Übergriffe des männlichen Akteurs spontane Empörung aus. Erst die Bemerkung „*keine gute Zeit für unbeaufsichtigte Koffer*“ erzeugte ein Aha-Erlebnis. So absurd der Kommentar bei genauem Hinsehen auch war, bot er doch (in der Supervision wie im Feld) einen Erklärungshintergrund, den alle spontan verstanden und als Schlüssel – als Interpretanten – für das weitere Geschehen akzeptierten. Offensichtlich autorisierte nicht das Bemühen, verlorenes oder vergessenes Gepäck zurückzugeben, sondern eben der Rekurs auf den allgegenwärtigen Terrorismusdiskurs den jungen Mann meinen Rucksack im Detail und ohne jede Heimlichkeit zu durchkämmen. In der Supervision brachte ihm das die Assoziation des „Blockwarts“ oder der „Bürgerwacht“ ein. Vor allem aber legitimierte der Terrorverweis eine ganze Reihe von Tabubrüchen, die in meinem Erwartungshorizont nicht enthalten waren – und die dadurch wohl als Hinweise auf gesellschaftliche Diskursverschiebungen gedeutet werden können, die sich in der Gegenwart vor unseren Augen abspielen. Vom (unwidersprochenen) Durchwühlen des Rucksacks über das selbstverständliche Verharren des Zugestiegenen auf mei-

nem Platz bis zum sexistischen Kommentar sind die ungewohnten Handlungsweisen des Reisenden wesentlich über das Geschlechterverhältnis markiert, d.h. sie erhalten Sinn und Möglichkeit erst durch die weibliche Mitreisende. Andererseits sind im aktuellen Terrordiskurs alle Akteure männlich – als potentieller Terrorist musste der Fahrgast, den niemand wahrgenommen hatte, ein Mann sein. Als Frau und gleichzeitige Rucksackbesitzerin konnte ich eigentlich gar nicht existieren. „*Sie könnten also gar keinem unbeaufsichtigtem Koffer hinterher telefonieren*“: Dass ich kein Handy besitze, erhält dabei weitreichende Bedeutung. „*Sie können da ja nicht mitreden, weil Sie [kein Handy] haben*“, bekam ich auch etwas später noch einmal zu hören. Im Licht des Terrordiskurses folgte der Dialog im Zug also einer doppelten Strategie: Die Reisende wurde als Frau, die einen Fehler gemacht hatte, zum legitimen Ziel nicht nur von moralischen Verhaltensvorgaben, sondern auch von Übergriffen bis in das private Rucksackinnere. Als Akteurin aber konnte es sie nicht geben, also musste sie verschwinden oder zumindest verstummen.

An einem Punkt drehte sich jedoch das hier implizierte Machtverhältnis um – und dafür steht, symbolisch, das Buch. Über den Titel „Risiko“ schloss der bisher tonangebende, männliche Gesprächspartner das Geschehen mit der soziologischen Risikoforschung kurz und ermöglichte es so der Wissenschaftlerin, ihn in einer Art Gegenübergriff zum Objekt einer wissenschaftlichen „*Versuchsanordnung*“ zu stempeln. Durch diesen Rollenwechsel änderte sich die bisherige Beziehungsdynamik und damit auch die geschlechtsspezifische Markierung der Gesprächspartner. Als Forscherin war die leichtsinnige Frau ohne Handy plötzlich die Aktive, und als angenommene Vertreterin einer Sicherheitsbranche, die Risiken rational kalkuliert und beherrscht, implizit „männlich“. Den jungen Mann im Zug schien das zu beschäftigen, offensichtlich führte es zum zweiten Teil der im Forschungstagebuch festgehaltenen Geschichte:

Nach einer längeren Pause fragt er unvermittelt über den Korridor: „*Und, wie hoch ist nun mein Lebensrisiko?*“ – „*Das muss ich erst ausrechnen*“, flachst sie. Er aber beginnt, sie auszufragen, über ihr Fach, ihre Tätigkeit. Dem Versuch das Forschungsthema zu verstehen, folgt ein längerer Monolog zum Stichwort des „*robusten Mandats*“ für die deutschen Truppen im Libanon, er beklagt eine unehrliche Mediensprache, die reale Gewaltbereitschaft verschleierte, gelangt dann über US-Präsident Bush zum 11. September.

*„Wenn bei uns die Türme gesprengt worden wären, wäre das schon ein terroristischer Anschlag – wenn es in den USA passiert, dann heißt es: ‚Wir sind angegriffen worden.‘ Und das ist dann Vorwand, dass Bürgerrechte eingeschränkt werden, [...] dass man andere angreift.“*

Er beginnt, die Mitreisende als Expertin zu befragen: Ob die Terrorgefahr nicht „erfunden“, zumindest aufgebauscht sei. Warum die amerikanischen Waffennarren, die in den USA doch viel mehr Opfer forderten, nicht ebenso breit diskutiert würden, auch sie seien undemokratisch. Der Staat kommt ins Spiel, dessen Demokratieverständnis. Dann fragt er frontal: „Glauben Sie, dass unsere Kultur verfällt?“ Das sei eine ziemlich alte Frage in unserer Kultur, antwortet sie – das irritiert ihn und gibt ihm dann ein Stichwort, „*fin de siècle*“. Damals habe man geglaubt, dass die Welt untergeht, und „2000 hat man nur geglaubt, dass zur nächsten Jahrhundertwende alle Computer abstürzen“, nun, das sei wohl durchaus ähnlich. Trotzdem: *Er denke schon, dass heute die Kultur viel schneller verschwinde, dass viel mehr verloren ginge als früher.* Dafür führt er den wachsenden Aufwand an Zeit und Geld an, erklärt: „*Na ja, wenn ich ein Handy habe, Sie können da ja nicht mitreden, weil Sie keins haben, aber wenn ich ein Handy habe, muss ich mich mit Lizenzen, wer weiß was beschäftigen.*“ Auch das Fernsehen koste Zeit – er erklärt, wie man „*zu seiner Zeit*“ und zur Zeit seines Vaters studiert habe. „*Aber heute die Studenten, die haben Handys, Laptops, brauchen all die neuen Programme – was das alles Zeit kostet! [...] Wenn ich in dieser Gesellschaft, in diesem System leben will, was mich die Infrastruktur kostet.*“

Die kurze Alltagsbegebenheit im Intercity versammelt also eine ganze Reihe von Diskursen unter das Dach des Sicherheits- bzw. des Risikoparadigmas. Dabei verständigten sich die Gesprächspartner unter Rückgriff auf ein kollektiv geteiltes, kognitives Netzwerk von Stichworten, die außer ihrem Bezug zur „Sicherheit“ nichts oder wenig miteinander zu tun zu haben scheinen: Von der Gefahr des Eigentumsverlusts und des Diebstahls, dem Problem bruchsickeeren Geschenktransports gelangen wir zum Terror im Schatten von 9/11; der ‚Verfall unserer Kultur‘ verknüpft sich mit dem Weltuntergang einerseits, dem globalen Computerabsturz andererseits, und vor allem mit dem übergreifenden „System“ der digitalen Kommunikation vom Internet über das Fernsehen bis zum Handy. Dazu kommen die

Sicherheits- bzw. Risikowissenschaften im Umfeld des Gesamtverbands der Deutschen Versicherungswirtschaft – der nämlich ist Herausgeber des betreffenden Buches.<sup>17</sup>

Diese Liste von gesellschaftlich kommunizierten Sicherheitsthemen ließe sich beinahe beliebig erweitern. Wissenschaftlich betrachtet ist es von Michel Foucault bis Ulrich Beck das „Sicherheitsdispositiv“, das (wenn auch in unterschiedlicher Akzentuierung) alle gesellschaftlichen Bereiche der Gegenwart vernetzt.<sup>18</sup> Was aber ist mit fundamentalen Sicherheitsbedürfnissen in privaten oder gar intimen Bereichen, was mit der Geschlechterproblematik – beide erweisen sich in der zitierten Forschungssituation als diskursentscheidende Konnotationen, ohne aber als solche bewusst zu werden. Hier lohnt sich ein vergleichender Blick in meine über ein knappes Jahr hinweg gesammelten Feldmaterialien, aber auch in jedermanns und jederfraus Alltag. Es bedarf keiner wissenschaftlicher Untersuchung um zu sehen, dass praktisch alle Institutionen der Sicherheit männlich geprägt sind, zumindest, soweit es die sichtbaren Akteure betrifft – ob man an die verzweigte Industrie der Sicherheitstechnik denkt, die Versicherungs- oder Computerbranche, Polizei oder Militär, die Alltagskommunikation ums Automobil<sup>19</sup> oder die Wissenschaft von der Risiko- bis zur Klimaforschung. In all diesen Bereichen, so möchte ich behaupten, werden Frauen durch Sprache und Kommunikationsstrategien tendenziell ausgeschlossen, im Berufsleben sind sie zumindest als aktiv Handelnde weitgehend unsichtbar. Ebenso selten tauchen sie als Täterinnen auf. So wie ich als Nicht-Handnutzerin nicht mitreden kann, sind Frauen generell „Outsider“ im Sicherheitsdiskurs: In den Medien eignen sie sich hervorragend als Opfer von Terroranschlägen, des Islam, von Kriegen und Katastrophen. Im

---

17 Vgl. Gesamtverband der Deutschen Versicherungswirtschaft e.V. (Hg.): Risiko. Wieviel Risiko braucht die Gesellschaft? Essays und Fakten. Berlin 1998.

18 Wie Foucault 1977 von der „Absicherungsgesellschaft“ als einer „Macht neuen Typs“ spricht, so sieht auch Beck 1986 die „Risikovergesellschaftung“ als neu und erst in Ansätzen durchgesetzt an. Foucault: Die Sicherheit und der Staat (wie Anm. 6), S. 500; Ulrich Beck, zit. in: Bonß: Vom Risiko (wie Anm. 5), S. 16. Vgl. Beck, Ulrich: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt am Main 1986.

19 Vgl. Eisch, Katharina: Auto, Männlichkeit, Tod. Zur Geschlechterspezifität der Rede vom Automobil. In: Männlich. Weiblich. Zur Bedeutung der Kategorie Geschlecht in der Kultur. 31. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde, Marburg 1997. Münster/New York/München/Berlin 1999, S. 444–455.

Alltag werden sie von Männern beraten, sie sind gehalten, für Haushalt und Familie, aber eben auch auf Reisen die Sicherheitsregeln der Behörden, Medien und Sicherheitsindustrie umzusetzen. Das Macht- und Diskurssystem der Sicherheit strukturiert sich also über die Geschlechterdifferenz: über die Strategien der Ausblendung von Frauen im gesellschaftlichen Diskurs, der selektiven Zuteilung von Rederechten und durch die Markierung des Weiblichen als des jeweils passiven Teils. Eine Polarisierung des Diskursfelds Sicherheit findet statt, die vom Geschlechterverhältnis ausgeht, sich aber auf die Macht- und Rollenverteilungen in allen Praxisbereichen überträgt.

Diese Polarität eines aktiven, männlichen, rationalen Parts und einer passiven, weiblichen Rollenerwartung bei der Herstellung von Alltagssicherheit geht einher mit deren gesellschaftlicher Privatisierung und Individualisierung, die Thomas Lemke mit Foucault als Signum des Neoliberalismus analysiert<sup>20</sup> und in denen er die „Produktion und Ausbeutung von Ängsten“ erkennt.<sup>21</sup> Wenn in den Medien wie auch im erlebten Alltag eine Sicherheitsbedrohung die nächste jagt, so erzeugt dies ein ständiges Gefühl von Ohnmacht und existentieller Angst. Der einzige Ausweg auf der „weiblichen“ Diskursseite scheint die bedingungslose Erfüllung jeglicher Sicherheitsanforderungen an das Individuum zu sein – ohne dass dies jemals ganz einlösbar wäre. Mario Erdheim hat gezeigt, wie die Nichteinhaltung von Spielregeln Schuldgefühle schafft und auch schaffen soll, und auch das ist in meinen über das Jahr 2006 aufgezeichneten Forschungsnotizen immer wieder aufweisbar.<sup>22</sup> In meiner Beispielgeschichte steht für die privatisierte Verantwortung für die eigene und fremde Sicherheit auch das Handy: Ständig erreichbar zu sein, ist längst zur gesellschaftlichen Anforderung und damit zum Indiz verantwortlichen Handelns geworden. Auf der „männlichen“ Seite des Diskursfelds nun wird im Zeichen der Individualisierung von Sicherheit nicht nur das moralische Einfordern verantwortlichen Handelns zur legitimen Praxis, sondern auch die aktive Bürgerselbsthilfe: Vielleicht aus diesem Grund wurde mein Rucksack nicht einfach dem

---

20 Vgl. Lemke, Thomas: Dispositive der Unsicherheit im Neoliberalismus. In: Widerspruch 46 (2004) 1, Marktregime und Subjekt im Neoliberalismus, S. 89–98.

21 Lemke: Dispositive der Unsicherheit (wie Anm. 20), S. 93.

22 Erdheim, Mario: Spielregeln, Gewalt und Unbewusstheit. In: ders.: Die Psychoanalyse und das Unbewusste in der Kultur. Frankfurt am Main 1988, S. 284–296.

Zugpersonal übergeben, der Mann durfte (oder musste?) selbst zur Tat schreiten.

Mario Erdheim analysiert neben den Schuldgefühlen auch die Ängste, die sich an das Nicht-Funktionieren gesellschaftlicher Regeln und Normstrukturen knüpfen – dieses sei im Empfinden der Betroffenen „immer ein Vorbote des Untergangs“ der Kultur.<sup>23</sup> Inwieweit solche Ängste auch den Verfalls-Befürchtungen des Gesprächspartners im Zug zugrunde lagen, ist anhand der vorliegenden Aufzeichnungen schwer entscheidbar. Gefragt werden könnte jedoch, ob es nicht einfach ein Gefühl heillosen Überforderung durch das „System“ ist, von den elektronischen Alltagsmedien bis hin zu den medialen Mechanismen von Terror und Krieg, das ihn zu einer solchen Schlussfolgerung brachte.

Darüber hinaus zeigt die Geschlechtermarkierung des Sicherheitsdiskurses noch weitergehende Effekte: Der Kontrollapparat der Sicherheit dringt nicht nur in die individuelle Lebensbewältigung ein, sondern auch in bisher geschützte Privatzonen. Das ungenierte Durchsuchen meines Rucksacks ist nicht singulär, sondern spiegelt sich z.B. auch im großangelegten Gepäck-Screening bei Flugreisen, die außerdem auch Mäntel, Gürtel, Schmuck und Schuhe ablegen, sich abtasten lassen müssen usw. Kleine und willkürliche, wenn nicht absurde Beispiele, wie die seit August 2006 geltenden Sicherheitsbestimmungen für USA- oder Großbritannienflüge, weisen durchaus auch unterschwellige Bezüge auf das Weibliche auf: Besondere Aufmerksamkeit scheint nun weniger auf scharfen, waffenähnlichen Dingen im Handgepäck zu liegen als auf Flüssigkeiten und Cremes, und dabei vor allem auf Kosmetika sowie Babynahrung, die die Begleitperson vor den Augen des Kontrollpersonals probieren muss.<sup>24</sup> Oder, ein Beispiel aus einem ganz anderen Bereich: Wenn Informationsblätter in Frauenarztpraxen die lange Auflistung von Vorsorgeuntersuchungen mit „Entscheiden SIE! – für Ihre optimale Sicherheit“ überschreiben,<sup>25</sup> so bleibt der Frau in der Verantwortung für ihren krebgefährdeten Körper kaum Entscheidungsspielraum.<sup>26</sup>

23 Erdheim: Spielregeln, Gewalt und Unbewusstes (wie Anm. 22), S. 288.

24 Vgl. u.a. Passagier-Rundmail von Easyjet, 22.9.2006: Changes to hand baggage restrictions.

25 Faltblatt, aufgefunden in Zwiesel am 10.5.2006.

26 Noch einmal Foucault: Die Taktiken des neuen Staats, „der als wesentliches technisches Instrument die Sicherheitsdispositive hat“ [...] „gestatten es, zu

Kein Zweifel: Im ständigen medialen Wechsel der Sicherheitsthemmen und Appelle an unser Sicherheitsverhalten wird ein universaler Sicherheitsdiskurs in den Alltag eingeführt; veränderte Sicherheits- und Ordnungspraxen werden über die alltägliche Kommunikation naturalisiert und eingeübt.<sup>27</sup> Durch die Vernetzung, eigentlich die Verknötung persönlicher Ängste einerseits, gesellschaftlicher und sogar globaler Sicherheitsinteressen, andererseits bleibt dem Individuum praktisch keine Lücke für selbstbestimmtes Verhalten: Gerade so, wie die Akteure im Zug trotz ihres kritischen Bewusstseins in den strukturell geforderten Kommunikations- und Sicherheitspraxen gefangen blieben und sich höchstens im inkompatiblen Mix neuer Diskursfelder (Terror) einerseits und alter Praxen (Gepäckverlust, Diebstahl) andererseits verfangen.

Um die Mechanismen und den suggestiven Zwangscharakter dieser Diskursstrategien zu verstehen, kann die semiotische Ideologiekritik wertvolle Anhaltspunkte liefern. Es wird Aufgabe weiterer Forschungsarbeit zum Thema sein, die Reichweite solcher semiotischer Ansätze auszuloten; grundsätzlich aber dürften sie immer wieder auf diskursive Ausblendungen, Einschränkungen und Verbote zurückführen. Als Beispiel sei angedeutet, wie Roland Barthes den „Mythos des Alltags“ als sekundäres, ideologisches Konstrukt beschreibt – als einen Text, eine Schlagzeile, ein Bild, das sich für seine Glaubwürdigkeit und seine kommunikative „Präsenz“ einer einfachen, primären Aussage bedient, deren Wahrheits- und Realitätsgehalt für alle Gesprächsbeteiligten unmittelbar einsichtig ist. In der Beziehung dieser primären Aussage zu einer sekundären, ideologischen Botschaft wird ein Mechanismus der Verschiebung und der Deformierung von Bedeutungen wirksam, den Barthes gerne in Bezug zu den Überlegungen Freuds und der Psychoanalyse setzt: „Die

---

jedem Zeitpunkt zu bestimmen, was in die Zuständigkeit des Staates gehört und was nicht in die Zuständigkeit des Staates gehört, was öffentlich ist und was privat ist, was staatlich ist und was nicht staatlich ist.“ Michel Foucault: Die „Gouvernementalität“, In: ders.: Schriften in vier Bänden – Dits et Ecrits, Band III, 1976–1979. Frankfurt am Main 2003, S. 239–823, hier: S. 820 u. 822.

- 27 „In dem Maße, wie Unsicherheiten nicht mehr als externe Bedrohung, sondern als beherrschbare Risiken konstruiert und realisiert werden, wird Sicherheit von einem impliziten zu einem expliziten Thema, das auf allen Ebenen ‚autonom‘ bzw. ‚universalisiert‘, weil unabhängig von seinem sozialen Entstehungskontexten verhandelt werden kann.“ Bonß: Die gesellschaftliche Konstruktion von Sicherheit (wie Anm. 10), S. 27.

Beziehung, die den Begriff des Mythos mit seinem Sinn verbindet, ist eine Beziehung der *Deformierung*. Man findet hier eine gewisse formale Analogie zu einem komplexen semiologischen System wie dem der Psychoanalyse wieder. So wie für Freud der latente Sinn des Verhaltens dessen offenkundigen Sinn deformiert, so deformiert im Mythos der Begriff den Sinn.<sup>28</sup>

Gehen wir zur Verdeutlichung noch einmal zurück zum Schauplatz Eisenbahn: Seit gut drei Jahren gewöhnen wir uns auf deutschen Bahnhöfen an Warnplakate mit Koffern und Überwachungskameras sowie an Durchsagen: „Lassen Sie Ihr Gepäck nicht unbeaufsichtigt.“ Aus Ereignissen wie den Sprengstofffunden in den Kölner Regionalzügen beziehen diese Botschaften ihre primäre Wahrheit und damit ihre reelle Unabweisbarkeit, unter der Hand werden dabei aber auch die ideologischen Zumutungen des Sicherheitsparadigmas mit kommuniziert. Im September 2006 war dieser Diskurs in der öffentlichen Diskussion noch sehr präsent, so dass auch im zitierten Forschungstagebuch zum 15.9. im Kontext des Erlebnisses im Intercity noch zwei weitere Alltagszeugnisse zu diesem Thema auftauchen. Es sind Erinnerungen an Gespräche mit zwei Frauen, die sich jeweils über die in ihren Augen überzogene Panikmache nach den Kölner Beinahe-Anschlägen mokierten: Im einen Fall berichtete mir die Gewährsfrau, dass eine ihrer Bekannten die Bahn nach den Anschlägen nicht mehr benutzen wollte; im anderen ging es darum, dass mit gigantischem Polizeiaufgebot wegen eines harmlosen Koffers der gesamte Verkehr über den Bahnhof München-Pasing lahmgelegt worden war.

Keine der beiden Frauen aber kann in ihrer Skepsis „sichergehen“ – es kann, und das machen die Medien täglich klar, jede und jeden treffen. Jede Sicherheitsregel, egal wie absurd und widersprüchlich sie wirken mag, kann plötzlich real und notwendig werden: Trotz, oder gerade wegen der behaupteten Rationalität des Systems lernen wir Absurdität und Irrealität fraglos zu akzeptieren. Gerade so beschreibt Barthes das „Kreisen“ des Mythos, der in einem Moment konkret ist und sich im nächsten durch seine Vagheit und Unbestimmtheit entzieht, der „zugleich verstandesmäßig und imaginär ist, willkürlich und natürlich“.<sup>29</sup>

---

28 Barthes, Roland: *Mythen des Alltags*. Frankfurt am Main 1964, S. 103.

29 Barthes: *Mythen des Alltags* (wie Anm. 28), S. 104.

Diese Mechanismen sind umso wirkungsvoller, als Sicherheit per se auf Gefahr bezogen ist – und damit per definitionem auf das Nicht-Vorhersehbare und Nicht-Planbare, auf das Ereignis außerhalb jeder Normalität. Dieses Ereignis ist unreal und wird als unreal, außerhalb der Welt, erlebt. Auch das bestätigen meine Forschungsniederschriften über die Erfahrung von Ernstfällen im Alltagsleben auf vielfache Weise: ob es um einen Einbruchdiebstahl geht, einen in Sekundenbruchteilen abgewendeten Autounfall, die Schneekatastrophe vom Februar 2006 im Bayerischen Wald. Jenseits ideologischer Strategien tut sich hier ein Riss durch unsere Alltagsrealität auf.

Die Sicherheitsindustrie kann diese Ereignisse nicht steuern oder gar vermeiden. Wie aber entgehen wir der Steuerung durch ein universales Sicherheitsparadigma? Roland Barthes empfiehlt die sorgfältige Entzifferung der alltäglichen Mythen in der Haltung des Mythologen. Es ist zumindest ein erster Ansatz um – gegebenenfalls mit Hilfe psychoanalytischer und semiotischer Methoden – den Rätseln und Verwirrungen in unscheinbaren Alltagsbegebenheiten nachzugehen, die uns nicht umsonst irritieren. Naheliegend ist es natürlich dort nachzuhaken, wo sich Aussagen und Unterdiskurse ineinander verheddern und einander in die Quere kommen: Zum Beispiel, wenn der ideologische Terrordiskurs die alten Verhaltensregeln gegen Diebstahl benutzt und von ihnen ad absurdum geführt wird, und wenn sich dann die Frage stellt, was denn ein Passagier tun soll, dem ein Fahrgast – der entweder in den Speisewagen will oder aber Terrorist ist! – seinen Koffer zum Aufpassen anvertraut?



## „Floating“ – eine ethnopsychoanalytische Feldforschungstechnik

*Gerhard Kubik*

Die Standard-Prozedur für Forschungen, die „scientific method“, wie sie auch in Lehrgängen der Psychologie proklamiert wird, wurde von Theo Sonderegger wie folgt umrissen:

„In all sciences, including psychology, a special procedure, the scientific method must be used to collect data to answer a question or to solve a problem. While the scientific method doesn't provide a step-by-step recipe for dealing with specific circumstances, it does provide general guide-lines for the following procedures in any scientific data collection:

- formulation of the problem
- design of the study
- collection of data
- analysis of data
- conclusions drawn from data.“<sup>1</sup>

Das funktioniert gut, vorausgesetzt dass man von vorneherein ein Problem hat. Oft soll bei der Problem-Formulierung auch eine Hypothese aufgestellt werden, eine vorläufige Behauptung, was sich aus der Lösung des Problems ergeben könnte. Zum Beispiel (Problemstellung:) Ist Kulturkontakt an sich pathogen? (Hypothese:) Nein. Wo pathologische Reaktionen auftreten, entstehen sie aus verschleppten unbewussten Konflikten, die durch das psychologische Phänomen der Übertragung im Kulturkontakt reaktiviert werden.

Nun müssen wir aber diese Annahme beweisen, die Bedingungen ermitteln; unter denen das eine oder das andere zutrifft, die Hypothese bestätigen oder widerlegen. Dazu benötigen wir ein Programm systematischer Datenaufnahme. Hier ist eine erste Hürde erkennbar. Es kann sein, dass wir die Daten nach Gesichtspunkten aufnehmen, die uns überwiegend Irrelevantes zuspiesen. Besonders bei sehr allgemeinen Fragestellungen ist dies nicht selten der Fall.

---

1 Sonderegger, Theo: Psychology. Lincoln 1998, S. 9.

Schon wenn Studierende Seminarsarbeiten schreiben, wird auf der „scientific method“ bestanden. Dann sehen sie sich gezwungen, auf „Problemsuche“ zu gehen. Niemand bekäme die Mittel für ein Forschungsvorhaben, der nur erklärte, nachschauen zu wollen, wie die Leute am Plattensee ihre Tage verbringen. Projekte müssen problemorientiert sein. Sie müssen klarstellen, dass man etwas Spezifisches sucht, seien es Fische im Sand oder Caesium-137 in der Speiseröhre, oder dass man einer bestimmten Frage nachgeht, zum Beispiel „Sind Väter in der modernen Gesellschaft weniger aggressiv als anderswo?“

Viele sich wissenschaftlich nennende Problemstellungen sind aber Phantom-Probleme, denn sie gehen oft von Konzepten aus, die unscharf sind, nicht universell gültig sein können und in andere Sprachen nicht übersetzbar sind. „Väter?“ Zu allgemein: nur kulturspezifisch definierbar. In manchen klassifikatorischen Verwandtschaftssystemen besteht derselbe Terminus für den physischen Vater einer Person und den Brüdern des Vaters. Sie alle heißen (in Übersetzung): Vater. Reisende wundern sich dann, dass ihre Kontaktpersonen ihnen nacheinander verschiedene ältere Männer als ihren Vater vorstellen.

„Moderne Gesellschaft“? Ein vager Begriff, weder nach Zeit noch nach Ort definierbar. – „Aggression?“ Nur in ihren Auswirkungen, dem angerichteten Schaden messbar, nicht nach ihrem innerpsychischen Energieaufwand. Es gibt verhaltene, unterdrückte Aggression, die sehr heftig sein kann. – „Anderswo?“ Dieser Begriff bezeichnet solange einen unbestimmten Ort, als das Gegenteil nicht lokalisierbar ist.

Wenn man nun trotz aller Problem-Orientierung, am Ende nichts entdeckt hat oder nur das, was schon längst bekannt ist, kann es geschehen, dass man über die „wissenschaftliche Methode“ nachzudenken beginnt und zumindestens eines herausfindet, nämlich dass die meisten Problemstellungen, die sich der Mensch ausheckt, idio-kulturell determiniert sind und vom Kategoriensystem der eigenen Sprache abhängen, außerdem von persönlichen, früheren Erfahrungen, die man unbewusst auf den unbekanntem Forschungs-Gegenstand überträgt. Besonders in den „weichen“ Wissenschaften, den Humanwissenschaften, ist dies ein prinzipielles Defizit, denn es besteht keine Gewähr, dass bestimmte, kultur-interne Kategorisierungen auch bei anderen Menschen mit anderen Sprachen gültig sind, ja nicht einmal bei allen Sprechern der eigenen Sprache. Wenn man

dies nicht beachtet, öffnet sich die Tür zu schöngestiger Sprachmanipulation.

„Wie kommt das individuelle Bewusstsein zu gesellschaftlichem Wissen? – Immer noch empfinden viele die Behauptung des (radikalen) Konstruktivismus, kognitive Systeme seien operational geschlossene autopoietische Systeme, als kontraintuitives Skandalon. Wie, so fragen sie, sind dann Lernen und erfolgreiche Orientierung in der gesellschaftlichen Umwelt möglich? Wie ist gelingende Kommunikation zwischen solchen Monaden denkbar? – Angesichts dieser Diskussionssituation müssen sowohl die konstruktivistischen Hypothesen als auch die kritischen Anfragen differenziert werden, was die Erweiterung des bislang vorwiegend biologisch orientierten Konstruktivismus zu einem soziokulturell orientierten Argumentationszusammenhang erfordert, der die sozialen und kulturellen Randbedingungen der Evolution kognitiver und kommunikativer Systeme ausreichend berücksichtigt.“<sup>2</sup>

Wir fragen uns aber auch, wie es dazu kommt, dass abstrakte Begriffe plötzlich wie Personen agieren? (Der radikale Konstruktivismus stellt eine Behauptung auf ...) Und: Wie könnte man jemandem den Unterschied zwischen grün und blau erklären, in dessen Sprache ganz andere Farbkategorien bestehen? – Antwort: An sich nicht, aber man findet, was ich kognitive Brücken nenne, quersprachlich. Die letzteren sind zwar für Statistik unsichtbar, deshalb erreicht man mit quantitativen Methoden transkulturell so wenig, aber kognitive Systeme kann man auf diese Weise „knacken“!

Sigmund Freud war es, dem dies oft gelang. Auch entwickelte er eine alternative Strategie zum problem-orientierten Ansatz in der Datenaufnahme: die freie Assoziation. Damit sollte die „wissenschaftliche Methode“ nicht als überflüssig erklärt werden; Freud selbst hat sie bei seiner Theoriebildung rigoros angewandt; man denke nur an die systematische Auswertung seiner umfangreichen Datenbasis für die „Traumdeutung“ (1900), die „Psychopathologie des Alltagslebens“ (1901) und sein Buch über den Witz (1905). Der „scientific method“ wird nur das Ausschließlichkeitsrecht aberkannt und sie wird auf jene spezifischen Arbeitsprozesse verwiesen, in denen sie die größten Erfolge verspricht.

---

2 Text eines Flugblattes zur Ankündigung eines Vortrages von Prof. Dr. Siegfried J. Schmidt an der Universität Mainz, 8. Februar 1999.

Die Methode der freien Assoziation ist ein unversiegbarer Quell des Auslotens psychischer Phänomene und sie hindert auch niemanden daran, in einem späteren Stadium der Forschung das gefundene Problem nach der konventionellen „scientific method“ weiter zu untersuchen. Allerdings beruht die wissenschaftliche Relevanz der freien Assoziation für die Psychologie des Menschen auf einer Voraussetzung: nämlich der Annahme einer universellen, durchgreifenden Kausalität in unserer Welt, auf dem sogenannten starken Kausalitätsprinzip wie es in der Physik für den Macro-Bereich gilt, im Gegensatz zum „schwachen Kausalitätsprinzip“ der Quantentheorie. Die Voraussetzung für Sigmund Freuds bahnbrechende Entdeckungen war ein deterministisches Weltbild, in dem auch das Psychische schrankenlos der Kausalität unterworfen ist. Nur dann hat jeder Einfall, jede Begebenheit nichts Willkürliches mehr, sondern seinen, wenn auch oft verborgenen Sinn.

Für persönliche Willensfreiheit ist in diesem Weltbild kein Platz. Auch die Ergebnisse der jüngeren Neuro-Wissenschaft haben diese Annahme ja gründlich zersetzt, so desorientierend dies für manche Menschen sein mag. Werner Heisenbergs Unschärferelation für den subatomaren Bereich, nach der im Verhalten von Teilchen nur statistische Voraussagen gemacht werden können – (Ortskoordinaten und Impulskomponenten können gleichzeitig nur mit Unschärfen festgelegt werden) – kann die Willensfreiheit nicht rehabilitieren, denn der neuronale Bereich, indem sich unsere psychischen Vorgänge manifestieren, ist physikalisch immer noch ein Macro-Bereich, nicht subatomar.

Konsequent verfolgt, wurde es Freud dann möglich, u. a. das Rätsel der menschlichen Fehlleistungen zu lösen: Vergessen, Versprechen, Verlegen, Verschreiben etc. (in seiner „Psychopathologie des Alltagslebens“, 1901). Anhand unzähliger Daten konnte er von Fall zu Fall nachforschen, wie es zu solchen Fehlleistungen kommt. Der Alltagsverstand wehrt sich bis heute gegen Freuds Erkenntnisse und zieht es vor, anzunehmen, dass man auch „einfach so“ etwas vergessen kann, ohne irgendeinen psychisch eruierbaren Beweggrund.

In Sigmund Freuds Psychoanalyse – von vielen als „unwissenschaftlich“ abgewehrt – findet sich somit ein grundlegendes Verfahren, das Forschern nicht nur ermöglicht, im Unbewussten der Menschen zu sondieren, sondern in sich selbst neue wissenschaftliche Problemstellungen zu entdecken.

### *Autostop*

Ich hatte mich frühzeitig mit Sigmund Freud beschäftigt, schon als Sechzehnjähriger an Sonntagen im Kongressbad, Wien 16, mit der „Traumdeutung“ in der Hand. Freud wurde Teil meines Ich-Ideals, so intensiv, dass ich bei meinem unvergesslichen Französisch- und Deutsch-Lehrer bis zur Matura, Dr. Friedrich Demel, in meinen Schulaufsätzen seinen Stil nachahmte, so gut mir dies gelang. Bald kamen auch andere Autoren als Vorbilder dazu, Stefan Zweig, Franz Kafka, Arthur Schopenhauer, George Orwell etc. Eine für meine wissenschaftliche Laufbahn prägende Erfahrung waren aber die Autostop-Reisen durch ganz Europa. Heute würde ich niemandem dazu anraten, aber damals, in einer anderen Zeit und anderen Kultur war dies eine Chance für junge Leute. Die Eindrücke, die ich als etwa Zwanzigjähriger in vielen Ländern, von Spanien, wo ich die Halbwüste der Los Monegros durchwanderte, bis nach Frankreich, Italien, England und Skandinavien gewann – jedes Jahr war ich etwa drei Monate auf Tour – gruppierten sich wie eine Kette freier Assoziation, als ob die Wirklichkeit vor mir als Analysand auf der Couch liege, und ich müsste nun diese Eindrucksketten, diese Event-Folgen deuten. Irgendwo im Universum befand sich Ego als winziger Punkt und registrierte das Ganze wie es sich – im einzelnen nicht voraussehbar – abwickelte. Ein Fahrer setzte mich an einer Straßenkreuzung ab; es wurde Abend, ich wanderte weiter bis zu einem Dorf oder einem geeigneten Platz, um mein Zelt aufzuschlagen. Ameisen überfielen mich im Schlaf. Es konnte auch sein, dass ich auf Menschen stieß; vielleicht war gerade ein Fest im Gange, von Menschen einer anderen Kultur und Sprache ... Einmal schlief ich auf dem Schotter des Rio Gallego mit dem Blick direkt in den Sternenhimmel.

In den ersten Jahren dieser Reisen (ab 1954) führte ich in Wien eine „Chronik“, in die ich dann alles, von Fahrscheinen der Pariser Metro, Kinokarten, Fotos, Briefe und Rechnungsbelege für Brot und Leberpastete (*pâté de foie*) aus verschiedenen Städten einklebte. Hans Arp und André Breton inspirierten mich. In Paris, früh am Morgen, sammelte ich angefaulte Äpfel und Tomaten auf dem Markt, noch bevor die Marktfrauen erschienen, um sie zu verzehren.

Meine literarischen Versuche und Eindrücke schrieb ich auf Zetteln auf oder Packpapier, so in Spanien und Portugal 1957. Erst ein Jahr später begann ich ein Tagebuch zu führen. Meine Tagbücher beginnen

genau am 20. Juli 1958 in der Wald-Wildnis bei Äkäslompolo, Suomi (Finnland). Am 30. Juli schrieb ich, es sei „wie ein Haus um sich darin zu verkriechen.“ Und ausführlicher:

„Es ist wirklich ein Halt, merkwürdig! Man kann sich also festhalten an dem gleichmäßigen schwarzen Fluss der Buchstaben. Man kann sie umranken, man kann neue Gedanken um das Alte spinnen, man kann verändern, modulieren.“

Die Eintragungen waren nicht regelmäßig; ich zwang mich nicht dazu. Ab 1959, als ich meine afrikanischen Forschungsreisen begann, teilte ich die Aufzeichnungen zunächst in persönliche und wissenschaftliche. Wenige Jahre später gab ich diese Unterscheidung auf, sodass nun für den Gesamtbereich eine sehr genaue Chronologie vorliegt.

In diesen Tagebüchern sind äußere und innere Ereignisse im Sinne zufälliger Event-Abfolgen festgehalten, oft frei assoziativ. Man treibt sozusagen auf dem Meer der Ereignisketten, kann aber auch spontan die Richtung ändern, wenn äußere oder innere Kräfte einen dazu veranlassen. Entdeckt man ein wissenschaftliches Problem kann man den Autopiloten auch abstellen, um nun ganz konventionell das Problem zu lösen. Gibt es nichts mehr zu verfolgen, stellt man den Autopiloten wieder an.

Diese Haltung bei Reisen und bei der Feldforschung begann ich in den 1990er Jahren „floating“ zu nennen. Technisch ist dabei vieles involviert. Wer die Methode zur unvoreingenommenen Entdeckung wissenschaftlicher Fragen anwenden will, muss lernen, schnell zu reagieren, Daten blitzschnell aufzuzeichnen. Es bedarf einer Selbstschulung, jenen Gleichgewichtszustand zu erreichen, der das Fenster unserer Wahrnehmungen beträchtlich erweitert. Wichtig ist aber, dass beim floating keine präkonzipierten Fragen verfolgt werden, um ausschließlich zu ihnen Material zu sammeln. Wer das tut, ist so fokussiert, dass er allzu leicht alles andere übersieht, das sich anbietet, und die goldene Chance einer wirklichen Forschungs-Entdeckung verspielt.

Können Sie, liebe Leserin, so schnell schreiben wie jemand spricht? In bis zu sechs verschiedenen Sprachen? Deutsch, Französisch und Englisch wäre das Mindeste. Können Sie stenographieren und sich unbemerkt von einem Gespräch Notizen machen; am besten nachdem es stattgefunden hat?

Oder verderben Sie sich von vorneherein die Chance, indem Sie sich mit Fragebögen oder mit Laptop und Mobiltelefon vor Ihrem

Gesprächspartner aufpflanzen? Machen Sie Feldforschung, weil Sie etwas lernen wollen, weil Sie an einer anderen Wirklichkeit interessiert sind, wie immer sie gestaltet sein mag, oder arbeiten Sie für einen bestimmten Zweck, für ein Programm, das man Ihnen aufgetragen hat, zum Beispiel den Leuten zur „Entwicklung“ zu verhelfen? Implementieren Sie die Politik von Organisationen? Arbeiten Sie gar prinzipiell nur um Ihre persönliche Karriere voranzutreiben? Sammeln Sie Material nur weil Sie eine Diplomarbeit schreiben oder eine Doktorarbeit?

Wenn die zuletzt aufgezählten Motivationen auf Sie zutreffen, sind Sie weit entfernt von der Superposition des „floating“. Sie befinden sich eher in einer Zwangslage.

Beim „floating“ bestehen keine Absichten, außer dem Vorhaben non-selektiver, unbeschränkter, bewusst nicht gesteuerter Wahrnehmung. Natürlich ist jede Wahrnehmung schon von der Konstitution des menschlichen Wahrnehmungs-Apparates her selektiv, aber die Auswahl entsteht nicht mehr durch bewusste Intervention in den Wahrnehmungsvorgang, unter Ausschaltung ganzer Bereiche, indem man sich vorsagt, dieses oder jenes sei nicht wichtig. Im Gegenteil, man hat sich allem überlassen, was auf einen zukommt, registriert es, reagiert darauf, lässt sich manchmal auch davon lenken. Forschungsthemen und -probleme entdeckt man so direkt im Feld. Auch der Physiker Ernst Mach war sich dieser Möglichkeiten bewusst und hat einen solchen Zustand beschrieben.<sup>3</sup>

Floating als Technik der Datenaufnahme gründet sich somit auf die Selbstschulung des Analytikers/der Analytikerin zu einer permanenten Bereitschaft des Beobachtens im Feld. Das Führen eines Tagebuches ist bei diesem Ansatz eine Unterstützung, besonders wenn man schnell Aufzeichnungen machen kann. Es fasst am Abend das Erlebte nochmals zusammen. Später lassen sich diese Aufzeichnungen in ihrer Chronologie vergleichen und kritisch auswerten.

Der Ansatz des floating in der ethnopschoanalytisch orientierten Feldforschung leitet sich methodisch von den Gedanken Sigmund Freuds ab, die er in seinen „Ratschlägen für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung“ (1912) artikuliert:

---

<sup>3</sup> Mach, Ernst: Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung. Leipzig 1905, S. 20ff.; siehe dazu auch den Kommentar in Mario Erdheim: Psychoanalyse und Unbewußtheit in der Kultur. Aufsätze 1980–1987. Frankfurt am Main 1988, S. 146.

„Die technischen Regeln, die ich hier in Vorschlag bringe, haben sich mir aus der langjährigen eigenen Erfahrung ergeben, nachdem ich durch eigenen Schaden von der Verfolgung anderer Wege zurückgekommen war. Man wird leicht bemerken, dass sie sich, wenigstens viele von ihnen, zu einer einzigen Vorschrift zusammensetzen. [...] Indes ist diese Technik eine sehr einfache. Sie lehnt alle Hilfsmittel, wie wir hören werden, selbst das Niederschreiben, ab und besteht einfach darin, sich nichts besonders merken zu wollen und allem, was man zu hören bekommt, die nämliche ‚gleichschwebende Aufmerksamkeit‘, wie ich es schon einmal genannt habe, entgegenzubringen. Man erspart sich auf diese Weise eine Anstrengung der Aufmerksamkeit, die man doch nicht durch viele Stunden täglich festhalten könnte, und vermeidet eine Gefahr, die von dem absichtlichen Aufmerken unzertrennlich ist. Sowie man nämlich seine Aufmerksamkeit absichtlich bis zu einer gewissen Höhe anspannt, beginnt man auch unter dem dargebotenen Materiale auszuwählen; man fixiert das eine Stück besonders scharf, eliminiert dafür ein anderes und folgt bei dieser Auswahl seinen Erwartungen oder seinen Neigungen. Gerade dies darf man aber nicht; folgt man bei der Auswahl seinen Erwartungen, so ist man in Gefahr, niemals etwas anderes zu finden, als was man bereits weiß; folgt man seinen Neigungen, so wird man sicherlich die mögliche Wahrnehmung fälschen. Man darf nicht darauf vergessen, dass man ja zumeist Dinge zu hören bekommt, deren Bedeutung erst nachträglich erkannt wird.“<sup>4</sup>

### *Theoretische und praktische Grundlagen der floating-Methode*

Die floating-Technik ist besonders geeignet für Forscher und Forscherinnen, die in beiden Bereichen, Kulturanthropologie und Psychoanalyse, ausgebildet sind. Sie ist in der europäischen Ethnologie wie auch in der Ethnologie außereuropäischer Kulturen zur tieferen Kenntnis des Menschen anwendbar.

Die Technik der freien Assoziation wird hierbei auf die Technik der Registrierung von Event-Folgen in einer Feldforschungs-Situation übertragen, wobei die von Freud formulierten Regeln des Verhaltens

---

<sup>4</sup> Freud, Sigmund: Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung (1912). In: GW VIII. Frankfurt am Main 1999, S. 375–387, hier: S. 375f.

im Sinne freischwebender Aufmerksamkeit beachtet werden. Floating als methodischer Ansatz ist beim Analytiker im Feld sozusagen das Gegenstück zur freien Assoziation eines Patienten auf der Couch. Nur dass hier die Couch das Leben selbst ist, und floating das Treiben des Forschers/Analytikers durch die sich entwickelten Ereignisse. Der Feldforscher, zum Beispiel in einem Dorf irgendwo auf der Welt, der lokalen Sprache kundig, nimmt alles was geschieht, alles was sich von Stunde zu Stunde abspielt, alles was die Leute reden und was sie tun, zur Kenntnis, als ob es sich um Ketten freier Assoziationen handeln würde. Darin steckt die Prämisse, die wir oben erläutert haben, dass alles was sich da abspielt, Teil eines kausalen Netzwerkes und daher letztlich ein sinnvoller Zusammenhang ist, in dem sich psychodynamische Prozesse darstellen.

Auch Sigmund Freud ließ sich in dieser Weise manchmal von der Umwelt lenken, zum Beispiel als er während der 1890er Jahre einmal in den Hohen Tauern Ferien machte. Dort stieß er plötzlich auf den Fall „Katharina“<sup>5</sup> und die Ferien wurden zur Feldforschung. Auch C. G. Jung praktizierte auf seinen Reisen in Nord- und Ostafrika oft eine Haltung gegenüber zufälligen Ereignissen, die ich als floating bezeichnen würde. Als in Kenya eine britische Dame zu seinem Team aus drei Männern stieß, wertete er das nicht als bedeutungslosen Zufall, sondern von seiner Theorie aus als „Archetypus der Triade, welche nach dem Vierten ruft ...“.<sup>6</sup> Viele Entdeckungen von Moya A. Malamusi im Bereich der Heilpraxis in Malawi sind Ergebnis von „floating“ bei seinen Feldforschungen, auch unsere gemeinsame Arbeit zu Tabus.<sup>7</sup>

Bei floating lässt man sich nicht auf ein Thema festnageln; man registriert das scheinbar Wichtige und das Triviale gleichwertig und schaltet auch die Kritik, so gut man kann, zunächst aus. Für die transkulturell orientierte psychoanalytische Feldforschung ist ein solches Anstellen des „Autopiloten“ nützlich, um sich nicht völlig von

---

5 Cf. Breuer, Josef, Sigmund Freud: Studien über die Hysterie (1895). Frankfurt am Main 1997.

6 Jaffé, Aniela (Hg.): Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung (1961). Zürich, Düsseldorf 1999, S. 263.

7 Cf. Kubik, Gerhard, Moya Aliya Malamusi: Formulas of Defense. A Psychoanalytic Investigation in Southeast Africa. In: American Imago 59/2 (2002) (summer), S. 171–196; Kubik, Gerhard: Tabu. Erkundungen transkultureller Psychoanalyse in Afrika, Europa und anderen Kulturgebieten. Münster 2005.

präkonzipierten Fragen überrollen zu lassen und dann sonst nichts mehr wahrzunehmen. Floating ist aber kein Dauerzustand des wissenschaftlichen Ansatzes, ebenso wenig wie die gleichschwebende Aufmerksamkeit des Analytikers 24 Stunden pro Tag dauern kann. Aber die Einstellung des floating ist in bestimmten Situationen ganz besonders zu empfehlen; zum Beispiel wenn ein Feldforscher/eine Feldforscherin erstmalig in ein unbekanntes Kulturgebiet kommt. Dann empfiehlt sich zunächst jede gerichtete Form der Aufmerksamkeit – gerichtet durch bestimmte Fragen, Erwartungen, Themen etc. – zu vermeiden, an keine Theorie zu denken, auch nicht an die eigene Sprache, Gelesenes zu vergessen und einfach aufzunehmen, was sich da alles ereignet. Später kann man dann gezielter beobachten; sobald man durch vielfältige Übertragungs-Beziehungen stärker integriert ist.

Der Technik des floating verdanke ich viele meiner Erkenntnisse in Afrika und auf dem amerikanischen Kontinent. Die Beobachtungen bei dieser „Radar-Abtastung“ der Wirklichkeit bilden zunächst nicht mehr als ein grenzenloses Reservoir von Daten, ein Potential, das zur Lösung späterer wissenschaftlicher Fragen bereitsteht.

Ich selbst konsultiere vor jeder Abfassung einer wissenschaftlichen Arbeit meine Tagebücher, Feldaufzeichnungen, Filme, Tonbandaufnahmen etc. der letzten Jahrzehnte, neben der Literatur.

Sigmund Freuds Grundregel psychoanalytischer Datenerhebung auf der Basis freier Assoziation gilt also auch für Feldforschung in der Ethnopschoanalyse. Empfehlenswert ist aber, die Beobachtungen nicht schon während des floating-Zustandes niederzuschreiben (da auch dies selektive Aufmerksamkeit anregt), sondern erst kurz danach, wenn man allein ist. Floating gilt auch nicht notwendigerweise für die späteren Phasen der Auswertung des Materials. Obwohl es auch hier von Vorteil sein kann, wenn man „wie absichtslos verfährt“<sup>8</sup> sollten die Forscher gegenüber ihrer eigenen freien Assoziation größte Vorsicht walten lassen. Dem „wildem“ Interpretieren ist immer rechtzeitig ein Riegel vorzuschieben, da es allzu leicht in uferlose Deutungen und in Spekulation ausartet. Ein solcher Riegel ist etwa unsere systematische Anleitung zur Symbol-Auflösung von Tabus.<sup>9</sup>

---

8 Freud: Ratschläge (wie Anm. 4), S. 380.

9 Cf. Kubik/Malamusi: Formulas of Defense (wie Anm. 7).

*Reise zum „Ende der Welt“*

Als ich im Juli 1965 mit einem kleinen portugiesischen Stipendium nach Angola reisen durfte, um dort sechs Monate lang Feldforschungen zu unternehmen, waren mir die oben dargestellten theoretischen Überlegungen aus der Erfahrung vertraut. Ich war sozusagen geimpft. Der Vorwand für mein Projekt in Angola war, dass ich dort unbekannte Kulturen studieren würde. Es war dies bereits meine vierte Forschungsreise in Afrika, die vorausgegangenen drei hatten jeweils über ein Jahr lang gedauert. Sechzehn Länder und viele ihrer Kulturen kannte ich bereits, und in Ostafrika, im Königreich Buganda, hatte ich durch Zufall schon 1959 eine Entdeckung auf dem Gebiet der Audiopsychologie gemacht, den i.p.-Effekt (inherent pattern effect), wie ich das Phänomen benannte. Die alten Hofmusiker, deren Werk bis zurück ins 18. Jahrhundert überliefert ist, hatten gelernt eine Reaktion des menschlichen Wahrnehmungsvermögens in ihren Kompositionen für Xylophon und andere Instrumente äußerst gekonnt auszunützen: dass das menschliche „Ohr“, mit einem komplexen melodischen Ablauf in sprunghaften, aber strukturiert aufeinander folgenden Intervallen konfrontiert, den Gesamtkomplex des auditiven Input nicht als solchen registrieren kann. Es spaltet das Gesamtbild der Tonfolgen in der Wahrnehmung in verschiedene Höhenschichten auf. Plötzlich hört man zwei bis drei miteinander verwobene, in Konflikt stehende, unabhängige Melodien aus dem Ganzen heraus. Sie sind zwar nicht illusionär, denn sie sind strukturell vorhanden, inhärent gegeben, aber ein reines Wahrnehmungsphänomen, ähnlich wie verschiedene optische Täuschungen, z. B. die Kanisza-Figuren etc. Niemand hat sie als solche gespielt.<sup>10</sup>

Ich war auf dieses Phänomen bei Xylophonstunden gestoßen, die ich in Kampala genommen hatte, und es machte mich nach der Publikation des Materials 1960 und 1962 mit einem Schlag in der Ethnomusikologie bekannt. So stieß das portugiesische Ethnologen-Paar António Jorge Dias und Margot Dias auf mich. Ich war noch Student, bekam aber nichtsdestoweniger diese Einladung nach Angola, wobei man von mir erwartete, dass ich einen ähnlichen Survey

---

10 Siehe auch meine jüngste Darstellung zu diesem Thema: Kubik, Gerhard: Inherent patterns – Musiques de l’ancien royaume Buganda: étude de psychologie cognitive. In: L’homme – Revue Française d’Anthropologie No. 171–172 (2004), S. 249–266.

durchführen würde wie bei meinen Feldforschungen in Nord-Moçambique 1962.

Im Hause des Ehepaars Dias betrachtete ich lange eine Karte von Angola. Ich sah mir die Populations-Dichte an, die geographischen Schwerpunkte der portugiesischen Präsenz, und jemand sagte mir dann, der Südosten des Landes sei so abgelegen, dass man ihn „das Ende der Welt“ (o fim do mundo) nenne. In diesem Moment wusste ich, wohin ich wollte: zum Ende der Welt!

Ich flog nach Angloa, musste mich dort aber bei einer Institution melden, die mir – zu meinem Entsetzen – einen „sociologo“ als Begleiter mitgeben wollte. Die PIDE (Policia Internacional de Estado) interessierte sich auch für mich, denn sie wollte sicherstellen, dass ich keinerlei politische Absichten hätte. Schließlich schätzten mich alle als harmlos ein. Ich war aber mehr als harmlos, denn ich war auch nicht bereit, irgendjemandes Interessen zu meinen eigenen zu machen.

Als ich merkte, dass man mich in Luanda festhalten wollte, um auf den „sociologo“ zu warten, der mich im Landrover zum „Ende der Welt“ fahren würde, reagierte ich mit Flucht, unter Zuhilfenahme meiner alten Methode: Autostop. Ohne jemanden etwas zu sagen, stellte ich mich eines Morgens an den Straßenrand Richtung Dondo, und schon nach wenigen Minuten nahm mich ein Lastwagen mit. Meine Gepäckstücke waren ein Rucksack und eine Handtasche, mit Tonbandgerät, Photokamera, Ciné-Kamera, Zelt, Schlafsack, Wasserflasche etc. Alles trug ich selbst. Schon am Vormittag war ich hundert Kilometer weitergekommen, ich trieb „floating“. Bald stellte sich aber heraus, dass ich jetzt nicht mehr in Richtung „Ende der Welt“ driftete, sondern nach Südwestangola, in das Gebiet von Quilengues, heute in der Província de Wila. Ein Missionar hatte mich mitgenommen, eine große Strecke, bis dorthin. In Dinde meldete ich mich bei der Administration, bei einem sehr freundlichen Chefe de Posto, der aus Timor stammte und gerne alle meine Wünsche erfüllte. Ich hatte nicht viele: ich wollte nur einen Schuljungen finden, der die lokale Sprache beherrschte und bereit sein würde, mich in die Dörfer der Vankhumbi, Vahanda und anderer zu begleiten.

So begannen meine Feldforschungen anderswo als ursprünglich vorgesehen, bei einer anderen Population und mit leichter Abwandlung der Interessen. Ich stieß dort auf die ekwenje (Jungen-Beschneidungsschule), studierte sie, wie auch die noch intakte alte Bautechnik der Häuser in den Dörfern, neben den Musikinstrumenten. Auch das

Verhältnis zwischen den Vankumbi mit einer Mischökonomie aus Agrikultur und Rinderzucht und den !Kung, ursprünglich Wildbeuter, die sich in eine symbiotische Abhängigkeit zu den ersteren begeben hatten, wurde ein Thema. Mein Zugang zu dieser Kultur war jedoch beschränkt, da ich von der Sprache keine Ahnung hatte und mich gebrochen Portugiesisch verständigen musste.

Das sollte sich bald ändern, aber nicht in diesem Gebiet, sondern eben am „Ende der Welt“. Nach zwei Wochen stellte ich den Autopiloten des „floating“ ab und entschloss mich, mit der Eisenbahn, so weit ich kommen würde, nach Osten zu fahren, bis nach Serpa Pinto (heute: Menonge) in Richtung „Ende der Welt“.

Dort angekommen, gab es zunächst ähnliche Probleme wie in Luanda. Ich musste auch in Cuito-Cuanavale, dem letzten Administrationsposten, zuerst meine Freiheit wiedergewinnen. Der sehr gastfreundliche portugiesische Administrator, ein älterer Herr, der ganz besonders 14-jährige !Kung („Buschmann“-)Mädchen liebte, um sie vor „rauen Jungen“ (garotos) zu schützen, wie er sagte, wollte mich in einem Schlafsaal mit Doppelbett und riesigem Spiegel einquartieren.

Das war nicht genau das „Ende der Welt“ wie ich es mir vorgestellt hatte. Erst viele Jahre später sah ich in dem Film von Stanley Kubrick „2001 – A Space Odyssey“ einen ähnlichen Saal – in der letzten Szene. Mein erstes Problem war nun, aus dem Spiegel-Schlafsaal zu entkommen und wie ich dem lieben Mann erklären sollte, dass ich in die Dörfer marschieren, dort leben, forschen und auch dort essen wollte, ohne seine Teller.

Das war nicht leicht. Aber ich fand einen Verbündeten in einem maschine-schreibenden Sekretär namens Fortunato. Der war bereit, mich zu begleiten und er bekam Erlaubnis. Wir reisten dann zu Fuß – mein Gepäck trug ich mir selber – von Dorf zu Dorf, im Umkreis von ca. 80 km um Cuito-Cuanavale, den Administrationsposten. Später wurde Fortunato durch andere Begleiter, Freunde, die ich in den Dörfern fand, abgelöst. Ich lernte die Sprache Mbwela, hatte bald direkten Zugang zu verschiedensten Institutionen und meine Forschungen wurden – als Response auf die kulturellen Gegebenheiten – immer mehr ethnopsychoanalytisch. Ich begann die mukanda-Beschneidungsschule intensiv zu studieren und die psychischen Veränderungen, die die Seklusion in den Knaben bewirkt,<sup>11</sup> ebenso die

---

11 Cf. Kubik, Gerhard: Die mukanda-Erfahrung. Zur Psychologie der Initiation der

Tabus (vizila), vieles das ich ursprünglich nicht geplant hatte. Wissenschaftliche Probleme wurden im Feld entdeckt.

### *Psychoanalytische Gesprächstechniken*

Das Entdecken psychoanalytisch relevanter Materialien, aus denen sich dann für den Forscher/die Forscherin weitere wissenschaftliche Fragestellungen ergeben mögen, kann man im Feld somit auch dem Zufall überlassen. Ein weiterer Ansatz, bei dem dies bis zu einem gewissen Grad geschieht, der aber über das floating hinausgehend, vom Analytiker Formen der Intervention verlangt, ist das sogenannte psychoanalytische Gespräch. Leider gibt es auch dafür kein Universalrezept, denn Gespräche dieser Art, wenn sie regelmäßig stattfinden, werden von den Beteiligten bald nach ihren eigenen Erwartungen und Konzepten gestaltet. Es kommt dabei immer zu massiven Übertragungen, Gegenübertragungen und Widerständen zwischen den Beteiligten, was sich oft hinter nichtssagenden Inhalten verbirgt. Wenn für solche Gespräche auch noch bezahlt wird, verschieben sich die Motivationen auf den ökonomischen Bereich; bestenfalls will man gegenüber den Besuchern gefällig sein, krank ist man ja nicht und fühlt sich auch nicht so. Das sich unvermeidbar nach einiger Zeit entwickelnde Desinteresse der Leute an solchen Gesprächen äußert sich dann meist darin, dass sie in endlose Banalitäten ausarten.

Um solchen Ergebnissen vorzubeugen, entwickelte ich 1965 in Angola schon in den ersten Wochen einen anderen Ansatz: das gelenkte psychoanalytische Gespräch. Es ändert nichts an der Grundregel der freien Assoziation, erfordert aber vom Analytiker/Forscher eine aktivere Teilnahme. Meine Gesprächstechnik ist an einigen Beispielen in meiner mukanda-Arbeit<sup>12</sup> dargestellt, ausführlicher jedoch in einer noch unveröffentlichten Aufzeichnung eines Gesprächs, das mein Forschungs-Partner Maurice Djenda und ich ein Jahr später, 1966, in der Zentralafrikanischen Republik mit einem Angestellten

---

Jungen im Ostangola-Kulturraum. In: van de Loo, Marie-José, Margarete Reinhart (Hg.): Kinder. Ethnologische Forschungen in fünf Kontinenten. München 1993, S. 309–347, u. ders.: Bruder/Schwester-Konflikt. Eine Ursprungslegende zur mukanda-Beschneidungsschule (Angola 1965). In: Baessler-Archiv 53 (2005), S. 1–32.

12 Kubik: Die mukanda-Erfahrung (wie Anm. 11).

eines landwirtschaftlichen Betriebes führten.<sup>13</sup> Die Forscher sind dabei nicht nur rezeptiv, sondern versuchen aktiv von sich aus Dinge zur Sprache zu bringen. Die Reaktionen der Gesprächspartner auf solche Einwürfe sind spontan. Manchmal macht man auch witzige Bemerkungen, für die die Leute letzten Endes dankbar sind; es entspinnt sich so eine lebhaft, für alle Teile interessante Atmosphäre. Es kann auch zu Diskussionen, zu einem Streitgespräch kommen; das Wichtigste dabei ist aber, dass der Analytiker/die Analytikerin eine eigene emotionale Beteiligung nur spielt, vortäuscht. Man ist nicht wirklich involviert. In diesem Sinne sind Reiz-Themen, Reizphrasen, ja Reizwörter, die man einwirft, nicht notwendigerweise Teil eines sinnvollen Zusammenhanges, sie folgen keiner rigorosen Logik. Eigentlich sind sie dadaistisch, um hier auf die Dadaismus-Bewegung und ihre Kunst in Zürich 1916 anzuspielen. Tristan Tzara hatte ich in Lourenço Marques, Moçambique, 1962 noch persönlich im Hause des Architekten Pancho Guedes kennengelernt.

So skurril diese Einwürfe manchmal sein mögen, von den Gesprächspartnern – die das ja nicht wissen – werden sie immer als ernstgemeint interpretiert. So reagieren sie darauf, zustimmend oder betroffen, versuchen manche Inhalte zu widerlegen, verneinen was sie als Zumutung empfinden oft mit heftigem Affektaufwand, während der Analytiker eigentlich nur die Reaktionen studiert. Manchmal wird das auch offensichtlich, denn plötzlich lachen alle. Da dieses Spiel auch Spaß macht, hält es die Gespräche im Fluss.

Mir ging es bei der Entwicklung dieser Technik um einen strafferen Ansatz und mehr Zügigkeit in den psychoanalytisch orientierten Gesprächen, um auf diese Weise eine größere Informationsdichte zu erhalten. Man kann solche Gespräche auch schon beim Erlernen der Sprache inszenieren. Wenn die Analytiker daran ehrliches Interesse haben, lässt sich der Sprachunterricht selbst zu einem psychoanalytischen Gespräch umgestalten. Es ist erstaunlich, wie ein solcher Ansatz besonders im Kontakt mit Kindern unerhörte Einfälle mobilisiert, Vokabel und Phrasenzutagebringt, die sehr wohl tiefenpsychologische Einblicke gewähren. Ich erlebte dies alles als ich 1965 überwiegend von Kindern in Südostangola die Mbwela-Sprache zu lernen begann. Auch formelle Sprachübungen wie etwa beim Rätseln

---

13 Cf. Djenda, Maurice, Gerhard Kubik: Monsieur Nchibamba. Erinnerungen an ein psychoanalytisches Gespräch in der Zentralafrikanischen Republik, Mai 1966. Unveröff. MS, o.J.

führen zum Erkennen und Verstehen grundlegender Symbolismen in einer Kultur.<sup>14</sup>

Aber auch wenn die Analytiker sich auf Wunsch der Leute vorzugsweise über Themen unterhalten, die die letzteren interessieren, zum Beispiel etwas über die Heimat der Besucher zu erfahren, über Menschen und Kulturen dort, werden Einfälle stimuliert und damit das Unbewusste in den Gesprächspartnern. Nicht selten folgt eine Assoziation dann auf die andere, und es wird nie langweilig; im Gegenteil, man stößt in immer tiefere Bereiche vor, wobei auch die wirklichen Probleme der Leute nach und nach zur Sprache kommen, weil der Analytiker längst Teil der lokalen Gemeinschaft geworden ist und sie sich von seinem psychologischen Verständnis und seiner Bildung auch Rat erhoffen. In vielen dieser strafferen Gespräche hält der Analytiker Testmittel in der Hand, die sich darauf gründen, Einfälle und Affekt-Reaktionen zu provozieren. So erfährt er bald, wo es in dieser Gesellschaft „tickt“.

Maurice Djenda und ich haben das zum ersten Mal bei unserem Gastgeber Justin Nchibamba, in Linjombo, am Sangha-Fluss, Zentralafrikanische Republik, 1966, durchexerziert. Der Zufall wollte es, dass wir in seinem Hause gemeinsam in einem Zimmer untergebracht waren, das von seinem und seiner Frau nur durch eine Lehmwand getrennt war, die nicht bis zum Dach hinaufreichte. So konnte man sich über die Wand hinweg am Spätabend vor dem Einschlafen unterhalten. Das war eine ideale Situation. Er lag sozusagen auf der Couch und ließ seinen Gedanken freien Lauf; wir – die beiden Analytiker – waren für ihn unsichtbar, aber sehr deutlich zu hören. Während Maurice und ich das Gespräch in stillschweigender Übereinkunft strukturierten und auch ausgiebig davon Gebrauch machten, dem Justin Reizinhalt zuzuspielen (bis zur Frage, warum „die Chinesen“ so zahlreich sind, etc.) konnte ich ungesehen mitstenographieren, was er sagte und wie er reagierte. Seine Frau, die neben ihm auf dem gemeinsamen Bett lag, war unbeteiligt, denn sie verstand kein Französisch. (Im Gegensatz zu Angola musste ich hier mit den Leuten in der Kolonialsprache konversieren). So spielte sich das Gespräch ziemlich hemmungslos unter Männern ab. Ich glaube, es hat uns phantastische

---

14 Vgl. meine Analyse einer Rätselsitzung in der Lucazi-Sprache, Nordwest-Zambia, Gerhard Kubik: A Luchazi riddle session. Analysis of recorded texts in a South-Central African Bantu language. In: South African Journal of African Languages 12, 2 (1992) (May), S. 51–83.

Einsichten in die Mentalität eines Kolonisierten jener Zeit gebracht; Justin war in seinen Vorurteilen und Phantasien recht typisch.<sup>15</sup>

### *Couch versus Feld*

Was sind die wichtigsten Unterschiede zwischen einem therapeutischen psychoanalytischen Gespräch (im Behandlungsraum) und der Form des gelenkten psychoanalytischen Gespräches wie ich es und meine Mitarbeiter bei Feldforschungen durchführen? – Gemeinsam ist beiden, dass sie auf der Methode frei-assoziativer Gedankenabläufe beruhen (wobei es hier jetzt nicht um die Diskussion einer solchen Begriffsbildung geht)<sup>16</sup> Gemeinsam ist dementsprechend beiden Gesprächstypen das Ziel, nämlich Unbewusstes in den Beteiligten zu aktivieren und kennenzulernen. Reaktionen der Übertragung und Gegenübertragung sind beiden Kontexten ebenfalls gemeinsam. Wichtige Charakteristika des gelenkten psychoanalytischen Gesprächs im Feld sind aber die folgenden:

1. Das Gespräch kann zu zweit stattfinden oder in einer Gruppe. (Beispiel: Die Gruppe vor dem ndzango, dem Versammlungs-Pavillon im Dorf bei Soma Kayoko in Angola 1965)<sup>17</sup>. Es können auch zwei Analytiker zu den Leuten sprechen, sogar wenn nur eine Person gesprächsfähig ist (wie bei unserem analytischen Gespräch in Linjombo, Z.A.R., Djenda/Kubik, manuscr.). Es kann an jedem Ort stattfinden, im Sitzen, Liegen, Gehen („walking analysis“).

2. Die psychoanalytische Grundregel wird den Teilnehmern nicht explizit mitgeteilt; wohl aber wird indirekt dazu angeregt, sie einzuhalten, indem man den Eindruck erweckt, für alle Themen jederzeit zugänglich zu sein, auf jeden Einfall der Teilnehmer einzugehen. Eine direkte Aufforderung, immer alles zu sagen, was einem einfällt, würde Misstrauen erwecken und wäre somit kontraproduktiv. (Dies gilt natürlich nicht für den Fall, dass sich jemand unter den Leuten ernsthaft einer Lehranalyse unterziehen will).

3. Es besteht zwischen Analytiker und Analysanden kein kommerzielles Verhältnis. Für Gespräche werden die Teilnehmer grundsätzlich nicht bezahlt.

---

15 Djenda/Kubik: Monsieur Nchibamba (wie Anm. 13).

16 Siehe dazu Erdheim: Psychoanalyse und Unbewußtheit (wie Anm. 3), S. 145f.

17 Cf. Kubik, Gerhard: Die mukanda-Erfahrung (wie Anm. 11).

4. Es besteht auch keine Verpflichtung zur regelmäßigen Gesprächsteilnahme. Der Analytiker/die Analytikerin leben in der Gemeinschaft und sie sind jederzeit ansprechbar. Die Initiative zu Gesprächen kann von jeder Seite ausgehen.

5. Analytiker/Analytikerin greifen aktiv in den Gesprächsablauf ein; auch sie geben ihren Einfällen nach und versuchen so wenig wie möglich zu unterdrücken, wagen es manchmal unpassende Bemerkungen ins Gespräch zu werfen, die dann entsprechende Reaktionen auslösen. In gewissem Sinne spielen sie aber ihre Rollen wie in einem Theater. Ich habe manchmal sogar künstlich Fehlleistungen vorgetäuscht (zum Beispiel versprechen), um die Reaktionen zu ermitteln. Die Analytiker dürfen sich nicht allzu sehr in Übertragungen verstricken. Gelegentliche Spaziergänge solo können da helfen. Manchmal stellen sich die Forscher naiv um herauszufinden, wie die anderen darauf reagieren. Das macht sie auch menschlicher und verhindert das Festfahren in negativen Übertragungen, die sich bei den Leuten – etwa auf Grund früherer Erfahrungen mit Fremden – einstellen mögen. Hier spielt es dann keine Rolle, ob die Analytiker aus einem fernen Land kommen oder aus demselben Staatsgebiet, z.B. von einer anderen ethnischen oder sozialen Gruppe. Der Forscher/die Forscherin versuchen, bei der anderen Seite auftauchende Stereotype zu entkräften, indem sie sich manchmal absichtlich nicht erwartungsgemäß verhalten. Dadurch kann bei längerem Aufenthalt eine Reorientierung der Beziehungen einsetzen, die beidseitig ist, begleitet von dem Gefühl „wir können wirklich über alles miteinander reden“

6. Es besteht keine Therapie-Absicht, überhaupt keine Absicht, etwas am sozialen Gefüge der betreffenden Gemeinschaft zu verändern. Diesbezügliche Erwartungen der Leute – auf Grund früherer Erfahrungen – soll man von Anfang an enttäuschen, mit Ausnahme der Bereitschaft zu freundschaftlicher Hilfe, freundschaftlicher Beratung, wie sie Teil einer jeden positiven Beziehung sein kann. Es besteht kein Verhältnis Analytiker – Patient, auch nichts was dem vergleichbar ist. Aus diesem Grund darf man die sich im Feld auf Seiten der Forscher einstellenden Übertragungen auch nicht prinzipiell „Gegenübertragung“ nennen. Diese Terminologie ist sehr gefährlich, weil sie die Forscher unwillkürlich in die Rolle des „Arztes“ drängt. Sogar kolonialistische Denkschemen spielen bei dieser Terminologie immer noch eine Rolle. Die Forscher dürfen aber keinen Sonderstatus für sich beanspruchen. Wer ins Feld mit der Erwartung

geht, dass er oder sie früher oder später der „Gegenübertragung“ verfallen wird, nimmt bereits von Anfang an die folgenschwerste Übertragung vor: nämlich sich in einer Art „ärztlichen“, auf jeden Fall übergeordneten Rolle zu sehen, im Gegensatz zu den Leuten dort, die Forschungs-Subjekte, Klienten, Probanden, ja sogar Patienten seien. Nicht selten sind die wahren Verhältnisse umgekehrt und der bedrängte Forscher ist der eigentliche Patient. Meist beginnt er mit der Übertragung und die Leute im Dorf reagieren mit „Gegenübertragung“. Um sich aus einer falschen Einschätzung dieser Beziehung herauszuhalten, empfehle ich daher beim Studium einer Kulturkontakt-Situation grundsätzlich nur von Übertragungen zu sprechen und den Begriff Gegenübertragung nicht von vornherein einer bestimmten Partei zuzuteilen.

Ein nach diesen Gesichtspunkten inszeniertes psychoanalytisches Gespräch bringt für alle Teile etwas, nämlich Erkenntnisse über sich selbst und die anderen, ohne zu verletzen. Es handelt sich um eine Gesprächsform, die – im Gegensatz zum psychoanalytischen Gespräch mit Therapieabsicht – vor allem die Kooperation von psychisch stabilen Personen sucht, die nicht schon von Anfang an zu negativer Übertragung tendieren. Andere Personen kann man zunächst als Gesprächspartner ausklammern, lässt sie aber zuhören und somit erleben, was man bespricht und wie sich in der Gemeinschaft gemeinsame Interessen entwickeln, sogar bis zu einer gemeinsamen ethnopschoanalytischen Forschung.

### *Resumé*

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass bei der Feldforschungstechnik des floating und der daraus abgeleiteten Technik des gelenkten psychoanalytischen Gesprächs, den Forschern zu empfehlen ist, in der betreffenden Gemeinschaft, sei es in Dörfern, sei es in einer Township auch zu leben. Es funktioniert nicht so gut, wenn man jeden Abend in Richtung Stadt verschwindet, um im Hotel zu essen und zu übernachten und dann am nächsten Tag wiederkommt, in der Erwartung, dass die Leute pünktlich zu der nächsten Gesprächs-Sitzung bereit sind.

Vielleicht könnte man dem hinzufügen, dass es auch ratsam sein kann, solche Forschungen solo zu unternehmen, maximal zu dritt, dann aber in Gemeinschaft mit Personen vor Ort. Nach Möglichkeit soll man vermeiden immer als Gruppe in Erscheinung zu treten, weil

sich dann auch unvermeidlich gruppensdynamische Prozesse einstellen – in-group versus out-group – die sich einem tieferen Eindringen in die lokale Kultur entgegenstellen. Kann man es nicht vermeiden in einer größeren Gruppe zu forschen, dann soll man die Gruppe im Feld aufspalten und ihre Mitglieder an verschiedenen Orten arbeiten lassen. Im Rahmen einer offiziellen Einladung nach Angola, 1982, um dort ein Sechs-Wochen-Seminar „Introdução à Metodologia das Pesquisas Culturais“ abzuhalten, verteilte ich die 35 studentischen Teilnehmer in verschiedene Dorfgemeinschaften bei mindestens 30 km Abstand, solo oder zu zweit, je nach Wunsch. Mobiltelefone gab es damals noch nicht; heute müsste man Methoden ersinnen, um auch diese Form der Kommunikation nur auf Notfälle zu beschränken.

Eine konsequente Durchführung der Forschung im Sinne der beiden dargestellten ethnopsdchoanalytischen Methoden erfordert, dass man sich während der Zeit total der Gemeinschaft widmet, die man untersuchen will, da man ja von ihr auch die totale Teilnahme an der Forschung verlangt. Und dies macht sich bezahlt, denn nach einiger Zeit werden im Sinne der „floating“-Technik auch wissenschaftliche Probleme gemeinsam erarbeitet und diskutiert. Sehr bald habe ich mit Leuten in Angola, und in jüngster Zeit (2003–2005) in Tanzania und Malawi das Thema der Tabus diskutiert und wir haben gemeinsam geforscht, was hinter all diesen Tabus wohl steckt.<sup>18</sup> Meine Erfahrung in vielen europäischen Gemeinschaften war, dass man im Augenblick wo man die Sprache einigermaßen spricht, überall im lokalen Raum Personen findet, mit denen man die aufregendsten wissenschaftlichen Probleme diskutieren und auch lösen kann.

### *Danksagung*

Die jüngsten Forschungen, die den ethnopsdchoanalytischen Ansatz vertieften, wurden in Uganda, Tanzania und Malawi im Rahmen unseres Projekts P 15007 (East African Traditions of Kingship, Chiefship and Ritual), finanziert vom Wissenschaftsfonds Wien, durchgeführt. Die Mitarbeiter waren Moya Aliya Malamusi, Charles Sekintu, Albert Ssempeke, Albert Bisaso, Kayambo kaChinyeka, Monicela Gervas Mgaya, Mose Yotamu und andere. Ihnen allen sei herzlich gedankt.

---

<sup>18</sup> Siehe auch mein jüngstes Buch, Kubik: Tabu (wie Anm. 7).

## Dämonen und Schreckgestalten der Kindheit

Zur Edition von Richard Beitls ungedruckter Habilitationsschrift  
„Untersuchungen zur Mythologie des Kindes“ von 1933

*Bernd Rieken*

„Wer fürchtet sich vor dem schwarzen Mann? Niemand. Nicht für’n roten Heller ...“<sup>1</sup> heißt es in einem Kinderreim. Noch bekannter ist das Reigenlied vom Butzemann: „Es tanzt ein Bi-Ba-Butzemann in unserm Haus herum, didum ...“<sup>2</sup> Den Butzemann und den schwarzen Mann kennt fast jeder, aber kaum einer weiß, was es mit ihnen auf sich hat. Es sind oder waren alltägliche, fast banale Gestalten, denen man früher von Seiten jener Wissenschaften, die sich der so genannten Hochkultur widmen, keines Blickes gewürdigt hätte. Anders die ältere Volkskunde: Sie war fasziniert von dem Gedanken, im scheinbar Alltäglichen und Banalen etwas Wertvolles zu entdecken, nämlich Rudimente einer ehemals ehrwürdigen Vergangenheit aus vorchristlich-germanischer Zeit. Und die glaubte man am ehesten dort zu finden, wo die moderne technikorientierte Zivilisation noch die wenigsten Spuren hinterlassen hatte, nämlich in ländlichen Rückzugsgebieten und in der vermeintlich unverbildeten Seele des Kindes. Die Problematik dieses in der Romantik wurzelnden Ansatzes ist hinlänglich bekannt, aber dahinter steht durchaus ein intellektuelles bzw. emotional verankertes Bedürfnis, nämlich den Dingen auf den Grund zu gehen und das scheinbar Selbstverständliche und Unauffällige zu hinterfragen. Diesen Wunsch teilt die Volkskunde bis zu einem

---

1 Beitl, Richard: *Untersuchungen zur Mythologie des Kindes* (Habilitationsschrift, Berlin 1933). Herausgegeben und eingeleitet von Bernd Rieken und Michael Simon. Mit Beiträgen von Klaus Beitl und Thomas K. Schippers. Münster u.a. 2007 (Mainzer Beiträge zur Kulturanthropologie/Volkskunde. Herausgegeben von der Gesellschaft für Volkskunde in Rheinland-Pfalz e.V., Bd. 1), S. 361 (zitiert wird nach der Originalpaginierung, die in der Druckfassung durch eckige Klammern im Fließtext angezeigt wird).

2 Beitl (wie Anm. 1), S. 364.

gewissen Grad mit den tiefenpsychologischen Schulen, der Psychoanalyse, der Individualpsychologie und der komplexen Psychologie.<sup>3</sup> Beides im Blick habend, konzediert Utz Jeggle dem romantischen Blick, dass dieser nicht an der Oberfläche hängen bleibe, sondern sich um das Verborgene bemühe. Und er fügt hinzu: „Wir sind bescheidener geworden als die Romantiker und fördern nicht mehr nur Gold, aber die Volksseele, als die psychische Struktur, die sich zwischen den Ablagerungen der überlieferten Ordnungen und den Anforderungen der gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnisse entwickelt, sollte uns nach wie vor interessieren.“<sup>4</sup>

Richard Beitls Habilitationsschrift basiert auf den Erhebungen des „Atlas der deutschen Volkskunde“ (ADV), eines Unternehmens, das seit 1927 die Kulturraumforschung mithilfe volkskundlicher Kartographie vorantreiben wollte. Es handelte sich dabei um das größte geisteswissenschaftliche Forschungsunternehmen der damaligen „Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft“, der heutigen „Deutschen Forschungsgemeinschaft“. Der ADV war als Bestandsaufnahme der zeitgenössischen Volkskultur gedacht und sollte dem Fach, das sich an den Universitäten gerade erst zu etablieren begann, entscheidende Impulse verleihen. „Fünf Fragebogen mit 243 Einzelfragen wurden konzipiert, um nach dem methodischen Vorbild des Deutschen Sprachatlas (DSA) aktuelle Informationen zu einer Vielzahl volkskundlicher Themen aus rund 18.000 Belegorten einzuholen.“<sup>5</sup>

Richard Beitzl befasste sich mit einer einzigen Frage des ADV, und sie lautet: „Hat man eine besondere *Redensart*, um die Kinder vom Laufen a) ins Getreidefeld, b) in Weingärten oder andere Anpflanzungen abzuhalten?“<sup>6</sup> Diese Formulierung ist nahezu identisch mit

3 Vgl. ausführlicher Rieken, Bernd: „Nordsee ist Mordsee“. Sturmfluten und ihre Bedeutung für die Mentalitätsgeschichte der Friesen. Münster u.a. (Abhandlungen und Vorträge zur Geschichte Ostfrieslands, Bd. 83; Nordfriisk Instituut, Bd. 186), S. 26–33; S. 43–55.

4 Jeggle, Utz: Zur Geschichte der Feldforschung in der Volkskunde. In: Jeggle, Utz (Hg.): Feldforschung. Qualitative Methoden in der Kulturanalyse. Tübingen 1984 (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, Bd. 62), S. 11–46, hier: S. 19.

5 Simon, Michael: „Volksmedizin“ im frühen 20. Jahrhundert. Zum Quellenwert des Atlas der deutschen Volkskunde. Mainz 2003 (Studien zur Volkskultur. Herausgegeben von der Gesellschaft für Volkskunde in Rheinland-Pfalz, Bd. 28), S. 4f.

jener aus der „Bitte“, die der Grimm-Schüler Wilhelm Mannhardt 1865 in ganz Deutschland und die angrenzenden Länder verschickte, um Informationen über agrarische Bräuche einzuholen.<sup>7</sup> Während es Mannhardts Anliegen war, aus vermeintlichen Relikten der Vorzeit eine Art Urmythologie zu entwickeln, strebte der ADV ein zeitgenössisches Zustandsbild bestimmter Brauch- und Glaubensformen an. Aber durch die gleichlautende Frage bei Mannhardt und im ADV war es Beitel möglich, Gemeinsamkeiten und Veränderungen zwischen 1865 und 1930 zu ermitteln. Dass das Mannhardt-Material für moderne Untersuchungen herangezogen werden kann, zeigte drei Jahrzehnte später auch Ingeborg Weber-Kellermann, als sie es in ihrer Habilitationsschrift unter sozioökonomischen und regionalen Gesichtspunkten auswertete.<sup>8</sup>

Die Frage, ob bestimmte Redewendungen existieren, um Kinder vom Laufen ins Getreidefeld abzuhalten, zielte bei Mannhardt auf mythologische Vorstellungen. Ihm ging es um den Nachweis, dass der Volksglaube „noch“ an Vegetationsdämonen und ähnlichem festhalte. Einen Nachklang davon können wir selbst in der Gegenwart hören, wenn es etwa in einer regionalen Tageszeitung aus dem Jahre 2004 über die letzte Garbe bei Erntebräuchen heißt: „Die Bauern ließen auch einige Halme des Getreides für die ‚Roggenmuhme‘ stehen, damit sie überwintern und im nächsten Jahr wieder gnädig ihre schützenden Arme über der Saat ausbreiten konnte.“<sup>9</sup> Deutlich zeigt sich an diesem Beispiel der mythologische Ansatz.

Beitel richtet hingegen sein Hauptaugenmerk auf funktionale Aspekte, nämlich die Absicht, Kinder vom Betreten des Getreidefeldes abzuhalten, damit sie das Korn nicht niedertrampeln oder sich verirren, zumal in den weitläufigen Feldern, wie sie etwa in Ostpreußen anzutreffen waren. Und er kommt dabei zu erstaunlichen Ergebnissen. So stellt er fest, dass die soeben erwähnte Roggenmuh-

---

6 Beitel (wie Anm. 1), S. IV, Hervorhebung im Original unterstrichen.

7 Beitel (wie Anm. 1), S. IV.

8 Weber-Kellermann, Ingeborg: Erntebrauch in der ländlichen Arbeitswelt des 19. Jahrhunderts auf Grund der Mannhardtbefragung in Deutschland von 1865. Marburg 1965 (Veröffentlichungen des Instituts für mitteleuropäische Volksforschung an der Philipps-Universität Marburg-Lahn, Reihe A, Bd. 2).

9 Ohne Verfasser: Von „Roggenmuhme“, Gebildebrot und „Goldenem Schnitt“ – Erntedankbräuche erinnern an frühere Zeiten. In: Traunsteiner Tagblatt, Beilage Chiemgau-Blätter 40 (2004). [http://www.traunsteiner-tagblatt.de/includes/mehr\\_chiemg.php?id=384](http://www.traunsteiner-tagblatt.de/includes/mehr_chiemg.php?id=384) [15.11.2006]

me in der ADV-Erhebung von 1930 viermal häufiger genannt werde als bei Mannhardt im Jahre 1865. Während sie um die Mitte des 19. Jahrhunderts auf ostdeutsche Gebiete beschränkt gewesen sei, beherrsche sie 65 Jahre später ganz Deutschland.<sup>10</sup> In Anbetracht der Modernisierungsprozesse hätte man eigentlich das Gegenteil erwartet, nämlich dass die Roggenmuhme allmählich aus der Erinnerung verschwunden ist, statt um ein Mehrfaches präzenter zu werden. Noch verwirrender werden die Verhältnisse, wenn man die Aufmerksamkeit genauer auf regionale Faktoren richtet. Das Hauptgebiet der Verbreitung, schreibt Beitzl, „lag 1865 zwischen der mittleren und südlichen Ostgrenze Hannovers und dem Unterlauf der Weichsel. Aus eben diesem Gebiet stammen heute [= 1930] die Angaben über das Aussterben der Überlieferung. Die Mitteilungen, die das Gegenteil aussagen, aber umgeben dieses Ursprungsgebiet in weitem Ring. Die Aussage, daß die Roggenmuhme früher nicht bekannt gewesen oder jetzt mehr bekannt oder neu sei, finden wir in der südlichen Provinz Sachsen, in Hannover und im nördlichen Hinterpommern“.<sup>11</sup>

Wie erklärt Beitzl den merkwürdigen Umstand, dass im ursprünglichen Hauptgebiet die Verbreitung zwar abgenommen, drum herum aber zugenommen habe? Ersteres sei leicht begründbar durch das Abklingen vegetationsmythologischer Vorstellungen, Letzteres hingegen durch literarischen Einfluss, vor allem durch die Einführung moderner Lesebücher in den Schulen, in denen unter anderem Volks-sagen und belletristische Werke für den Heimatkundeunterricht aufgenommen worden seien, und dazu zählten auch Texte über die Roggenmuhme.<sup>12</sup> Namentlich erwähnt Beitzl die Heimatdichter August Kopisch (1799–1853)<sup>13</sup> und Jacob Loewenberg (1856–1929), deren Werke seinerzeit weit verbreitet waren. Bei Löwenberg heißt es in seiner Ballade „Die Roggenmuhme“: „Und horch, da rauscht’s unheimlich bang,/die Ähren wallen und wogen./,Da kommt – ach, daß ich der Mutter entsprang –/die Roggenmuhme gezogen!//Sie

10 Beitzl (wie Anm. 1), S. 14f.

11 Beitzl (wie Anm. 1), S. 17.

12 Beitzl (wie Anm. 1), S. 18.

13 „Laßt stehn die Blume!/Geh nicht ins Korn!/Die Roggenmuhme/Zieht um da vorn!/Bald duckt sie nieder,/Bald guckt sie wieder:/Sie wird die Kinder fangen,/Die nach den Blumen langen!“ Die Roggenmuhme. In: Kopisch, August: Allerlei Geister. Gedichte und Erzählungen. Ausgewählt von Leo Greiner. München 1913, S. 142.

kommt heran auf Windesfahrt,/die roten Augen blitzen,/gelb ist die Wange, langstachlicht ihr Bart,/die Haare sind Ährenspitzen.“<sup>14</sup>

Bei der geographischen Betrachtung ist Beitzl darüber hinaus aufgefallen, dass auch dort, wo der Roggen einfach „Korn“ genannt wird, namentlich in Mittel- und Süddeutschland, bei der Befragung von 1930 der Name „Roggenmuhme“ gegenüber „Kornmuhme“ bei weitem überwiegt.<sup>15</sup> Er begründet das mit dem suggestiven Klangcharakter des dunkelvokalischen Wortes „Muhme“, der durch die Verbindung mit dem ebenfalls zweisilbigen Substantiv „Roggen“ eher gesteigert wird als mit dem einsilbigen „Korn“.<sup>16</sup>

Mythologische Vorstellungen im traditionellen Sinn spielen bei Beitzl demnach eine untergeordnete, weil historische Rolle: Die alten Korndämonen seien im Laufe der Zeit zu bloßen Kinderschreckgestalten mutiert, und ihr erstaunlicher, weil gegen alle Erwartung vollzogener Aufschwung werde durch eben diesen Funktionswandel erklärt. Er begründet das sprachwissenschaftlich, vor allem aber mit der engen Wechselbeziehung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit, die in der deutschsprachigen Erzähl- und Volksglaubensforschung erst Jahrzehnte später auf breiter Basis thematisiert werden sollte. Statt nach vermeintlichen Relikten mythologischer Vorstellungen in der Bevölkerung zu suchen, stellt Beitzl fest, dass das Erstarken der Kornmuhme und anderer Gestalten auf Lesebuch und Belletristik zurückzuführen sei. Er verfasst also eine Arbeit über den kulturellen Wandel, statt sich mit vermeintlichen Kontinuitäten zu beschäftigen. Damit ist er zu seiner Zeit ausgesprochen modern, vor allem, wenn man bedenkt, dass sich in jenen Jahren die NS-Volkskunde anschickte, in allen möglichen und unmöglichen Formen des Volkslebens Relikte aus „uralter“, sprich germanischer Zeit zu entdecken. Davon ist Beitzls Arbeit von 1933 vollkommen frei,<sup>17</sup> und das

14 Die Roggenmuhme. In: Zakis, Ursula (Hg.): Wenn die weißen Riesenhasen abends üben Rasen rasen. Kindergedichte aus vier Jahrhunderten. Wiesbaden 2004, S. 187f.

15 Beitzl (wie Anm. 1), S. 25f.

16 Beitzl (wie Anm. 1), S. 28–32.

17 Deutlich zeigt sich das auch an seiner vorurteilslosen Thematisierung des Juden als Schreckgestalt, wenn er schreibt: „Eine Frage bleibt noch übrig. Seit der Zeit Mannhardts hat das Judentum in Deutschland an Zahl und Verbreitung wohl eher zugenommen, die Redensarten aber haben sich zum Verhältnis der Belegdichte eher verringert. Das muß einen besonderen Grund haben. Wir dürfen ihn wohl darin erblicken, daß die europäische Aufklärung, die dem Juden die innere und

dürfte einer der Gründe dafür sein, dass sie nicht mehr in gedruckter Form erscheinen konnte. Dass er sich nach der nationalsozialistischen Machtergreifung dem System zunächst angepasst hat, ist bekannt.<sup>18</sup> Dass er aber zuvor eine Habilitationsschrift eingereicht hatte, die Zeugnis dafür ablegt, dass es vor 1933 auch eine andere als die uns geläufige Volkskunde gegeben hat, ist hingegen kaum bekannt, da seine Arbeit nie gedruckt wurde und nach dem Zweiten Weltkrieg der Vergessenheit anheimfiel.

Modern war seine Arbeit noch in einer weiteren Hinsicht. Sie ist nämlich interdisziplinär ausgerichtet, indem die ADV-Ergebnisse mit den Erkenntnissen der zeitgenössischen Entwicklungspsychologie verglichen werden. Aus heutiger Sicht erscheint das ungewöhnlich, weil psychologische Fragestellungen in der gegenwärtigen Volkskunde eine eher untergeordnete Rolle spielen, aber seinerzeit bildete die Psychologie eine wichtige Grundlage des Faches. So sprach zum Beispiel Eduard Hoffmann-Krayer vom „vulgus in populo“ und verwendete zur Kennzeichnung des „vulgus“ psychologische Kategorien.<sup>19</sup> Adolf Spamer meinte, die Volkskunde suche, wenngleich zunächst historisch orientiert, „auf dem Gebiet des Seelischen nach den letzten Triebkräften“ und spanne dort „die verbindenden Fä-

---

äußere Freizügigkeit und das Grunderwerbsrecht einräumte, zugleich mit der Postulierung der Menschenrechte verhinderte, daß er weiterhin vom Volksmythus als Kindermörder hingestellt wurde. Das war der Schritt vom Blutjuden zum weisen Nathan. Wie langsam sich dieser Schritt im Gesamtbewußtsein des Volkes vollzogen hat, sehen wir an den Zeugnissen von 1865, daß er sich aber vollzog, zeigt uns die moderne Karte. Daß die auf neuer (politisch-wirtschaftlich-rassenbiologischer) Basis erfolgte Gegenbewegung des Antisemitismus daran etwas ändern wird, glauben wir nicht, und zwar deshalb, weil der Jude nicht bei jener historischen Freimachung stehen geblieben ist, sondern sich längst aktiv in alle sozialen und kulturellen Schichten des Volkes eingegliedert hat. Ob er sich trotzdem dem Volk wieder entfremden oder aber, wenigstens in seinen alten Familien ganz in ihm auflösen wird, das mag eine Karte der volkstümlichen Kinderscheuchen lehren, die vielleicht nach einer Rundfrage aus dem Jahre 1980 gezeichnet werden wird“ (Beitl (wie Anm. 1), S. 238f.). – Auch wenn sich diese Aussagen als Fehleinschätzung herausgestellt haben, zeigen sie doch, dass Beitl damals frei von antisemitischen Vorurteilen war.

18 Vgl. dazu die ausführliche Einleitung von Michael Simon und Bernd Rieken in Beitl (wie Anm. 1).

19 Hoffmann-Krayer, Eduard: Die Volkskunde als Wissenschaft (1902). In: Kleinere Schriften zur Volkskunde. Herausgegeben von Paul Geiger. Basel 1946 (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 30), S. 1–23, hier: S. 2.

den“.<sup>20</sup> Und Lily Weiser-Aall stellte kurz und bündig fest: „Die Volkskunde ist eine psychologische Wissenschaft.“<sup>21</sup> Auch nach dem Zweiten Weltkrieg finden wir noch entsprechende Äußerungen, so etwa bei Richard Weiss, der das Naumannsche Zweischichtenschema ins Innere verlegt, indem er „jeden einzelnen Menschen in zwei verschiedene Bereiche geistig-seelischen Verhaltens [teilt], in einen volkstümlichen Bereich und in einen unvolkstümlichen, individuellen Bereich, der alten Weisheit entsprechend, dass der Mensch Einzelwesen und Gemeinschaftswesen zugleich ist“.<sup>22</sup> Und in den maßgeblichen Einführungswerken der Nachkriegszeit finden wir neben der historischen, geographischen und soziologischen gleichberechtigt die psychologische Methode, so bei Mathilde Hain<sup>23</sup> und Adolf Bach.<sup>24</sup>

Die enge Verbindung beider Disziplinen kam sicherlich nicht zufällig zustande, weil beiden trotz unterschiedlicher Zielsetzung ein statisches Moment eigen war. Während der Kulturbegriff der Volkskunde wenig an Veränderungsvorgängen orientiert war und man das vermeintlich Echte und Wahre vor dem Untergang durch um sich greifende Modernisierungsprozesse bewahren wollte, ging es der Psychologie darum, allgemeine Aussagen über *den* Menschen zu machen. Das ist bis zu einem gewissen Grad auch verständlich, denn sie hat ein praktisches Anliegen, möchte auf den Einzelnen bzw. die Gesellschaft einwirken. Und ähnlich wie die Medizin benötigt sie daher für die Praxis vermeintlich gesichertes Faktenwissen und zeigt wenig Interesse daran, sich durch historisch-relativierende Fragestellungen verunsichern zu lassen. Insofern haben es theoretische Wissenschaften einfacher, doch selbst der hartgesottenste Kulturrelativist wird, wenn er schwer erkrankt, einen Arzt aufsuchen in der Hoffnung, dass ihm Heilung zuteil wird, sprich sein Leiden „objektiv“ erkannt und therapeutische Maßnahmen ergriffen werden. Umgekehrt erklärt

20 Spamer, Adolf: Die Volkskunde als Gegenwartswissenschaft. Ein Vortrag. In: Riehl, Wilhelm Heinrich; Adolf Spamer: Die Volkskunde als Wissenschaft. Berlin, Leipzig 1935, S. 75–85, hier: S. 83.

21 Weiser-Aall, Lily: Volkskunde und Psychologie. Eine Einführung. Berlin, Leipzig 1937, S. 1.

22 Weiss, Richard: Volkskunde der Schweiz. Grundriss. Erlenbach–Zürich 1946, S. 8.

23 Hain, Mathilde: Die Volkskunde und ihre Methoden. In: Stammler, Wolfgang (Hg.): Deutsche Philologie im Aufriss, Bd. III. Berlin 1957, Sp. 1723–1740.

24 Bach, Adolf: Deutsche Volkskunde. 3. Aufl. Heidelberg 1960, S. 239–539.

sich aus dem mangelnden historischen Bewusstsein der Psychologie die Abstinenz der neueren Volkskunde ihr gegenüber. Ethnologen tun sich zum Beispiel schwer, den Ödipuskomplex als ubiquitäres Phänomen zu betrachten, zumal es sich dabei auch um eine beträchtliche Zuschreibung von Macht handelt, in dem Fall von Deutungsmacht.

Der Problematik interdisziplinärer Arbeit im Allgemeinen sowie zwischen Volkskunde und Psychologie im Besonderen war sich Beitzl sehr wohl bewusst. Er schreibt: „Wirklich fruchtbare und tragfähige Arbeitsverbindungen sind, im ganzen gesehen, noch heute nicht allzu häufig. Manches, was in dieser Art geschrieben wird, gleicht zuweilen mehr einem Beutezug in ein sonst unbekanntes Nachbargebiet als einem sinnvollen gegenseitigen Austausch der Betrachtungsweisen und wissenschaftlichen Resultate. Die Volkskunde entlieh auf dem Umweg über die Völkerkunde zum Beispiel die animistische Theorie, um sie für Jahrzehnte als unkritisierte Erklärung für die Entstehung der mythischen Welt festzuhalten [...]. Aber dieser Mangel einer dauernden organischen Verbindung benachbarter Disziplinen macht sich auch auf der anderen Seite bemerkbar. Die Kinderpsychologie, die Sexualpsychologie, die Psychoanalyse besonders haben in den volkskundlichen Sammlungen und Werken über Brauch und Glauben, Sprache, Mythos, Märchen und Lied eine Fundgrube eigener Forschung entdeckt, übersehen aber vielfach, was die – bis jüngst vorwiegend – historisch-philologische Methode der Volkskunde an textkritischen und quellenkundlichen Beobachtungen und Feststellungen einem oft sehr ungleichwertigen und meist weitschichtigen Stoff schon abgerungen hatte. Es ist ein fruchtloses Beginnen, wenn ein Psychoanalytiker an ein Volkslied oder an einen Spruch wichtige allgemeine Schlüsse knüpft, ohne vorher die Geschichte dieses Textes mit seinem Kaleidoskop von Kontaminationen, Abbrüchen, Weiterbildungen, Verderbungen und Variationen hundertfältiger, oft sinnegebundener, oft aber auch freier, ja sinnloser Art geprüft zu haben.“<sup>25</sup>

Hieran zeigt sich deutlich ein möglicher Gegensatz beider Wissenschaften: Während Psychologie bzw. Psychoanalyse nach allgemeinen Aussagen trachten und die Variationsbreite des Belegmaterials oftmals zu wenig beachten würden, gehe es der Volkskunde um Differenzierung in sozialer, regionaler und historischer Hinsicht. Beitzl gelingt allerdings ein Brückenschlag. Zunächst befasst er sich

---

25 Beitzl (wie Anm. 1), S. 304f.

mit Fragebogenuntersuchungen zur kindlichen Furcht, die zwar einen ersten Einblick in die mythologischen Vorstellungen des Kindes ermöglichten, doch kritisiert er die mangelnde Repräsentativität auf Grund zu geringer Stichproben.<sup>26</sup> Ausführlich beschäftigt er sich dann mit dem Tagebuch des Arztehepaares Scupin, das minutiös vom Leben seines Sohnes Bubi berichtet.<sup>27</sup> Die Beobachtung der eigenen Kinder war bis zum Ende des 19. Jahrhunderts die wichtigste Quelle für die Entwicklungspsychologie, und es waren namhafte Autoren, die sich diesem Genre widmeten, etwa William Preyer oder das Ehepaar Clara und William Stern.<sup>28</sup> Die Scupins sind aufgeklärte Bürger und streben danach, übernatürliche Angstvorstellungen, die sich in ihrem Kind entwickeln, möglichst zu reduzieren. Das gelingt längst nicht immer. Das Kind belebe nämlich mit seiner Phantasie die Dinge seiner Umwelt, und diese seien ihm, besonders wenn es dunkel sei, unheimlich.<sup>29</sup> „Wenn Bubi einmal Furcht vor Hexen, Riesen und anderen Märchengestalten verriet, war er stets beruhigt worden, das käme ja bloß im Märchen vor. Obgleich ihm nun der Begriff ‚Märchen‘ schon wiederholt richtig erklärt worden ist, glaubt er an ein sehr entfernt gelegenes Märchenland, zu dem man viele Tage und Nächte mit der Eisenbahn fahren muß.“<sup>30</sup> Entsprechendes gilt für die Vogelscheuche; sie bleibt für Bubi ein unheimliches Geschöpf, obwohl die Eltern ihm erklärt haben, woraus sie besteht.<sup>31</sup>

Das Scupin'sche Tagebuch ist für Beitzl deswegen so bedeutsam, weil es ihm zeigt, dass man bestimmte Angstvorstellungen beim Kinde nicht vermeiden kann, andere hingegen sehr wohl. Unterlassen sollte man eine bewusste Einschüchterung mithilfe von Schreckgestalten, zumal dann, wenn man selber an diese nicht mehr glaube, was vor allem in den gebildeten Schichten der Großstadt der Fall sei.<sup>32</sup>

26 Beitzl (wie Anm. 1), S. 308–317.

27 Scupin, Ernst, Gertrud Scupin: Bubi's erste Kindheit. Ein Tagebuch über die geistige Entwicklung eines Knaben während der ersten drei Lebensjahre. Leipzig 1907; Scupin, Ernst, Gertrud Scupin: Bubi im vierten bis sechsten Lebensjahre. Ein Tagebuch über die geistige Entwicklung eines Knaben während der ersten sechs Lebensjahre. Leipzig 1910.

28 Vgl. Schönplflug, Wolfgang: Geschichte und Systematik der Psychologie. Ein Lehrbuch für das Grundstudium. 2. Aufl. Weinheim, Basel 2004, S. 230ff.

29 Scupin und Scupin 1907 (wie Anm. 27), S. 161.

30 Scupin und Scupin 1910 (wie Anm. 27), S. 184.

31 Scupin und Scupin 1910 (wie Anm. 27), S. 93.

32 Beitzl (wie Anm. 1), S. 353f.

Hingegen greife die Entwicklungspsychologie zu kurz, wenn sie meine, die Entstehung mythologischer Vorstellungen im Kinde allein auf so genannte abergläubische Erzieher zurückführen und durch „Aufklärung“ eliminieren zu können. Denn dann berücksichtige sie die Bedeutung der mythisch-magischen Welt für die Entstehung der kindlichen Furcht zu wenig.<sup>33</sup> Es genüge nämlich „ein Blick in irgend eine Sammlung von Sagen oder von deutschem Volksglauben [...], um uns von der fast unbegrenzten Herrschaft mythischer Gebote und Verbote zu überzeugen“.<sup>34</sup> Diese Furchtvorstellungen seien nicht das persönliche Eigentum von Individuen, sondern Teil einer „geistigen Erbmasse“, die von den Angehörigen der jeweiligen Kultur an die Nachkommen weitergegeben würden. Dazu zählten unter anderem Sagen, Märchen und die Überlieferungen des Volksglaubens.<sup>35</sup> In unsere heutige Sprache übersetzt würden wir nicht mehr von „geistiger Erbmasse“, sondern eher vom „kulturellen Gedächtnis“ sprechen. Jan Assmann formuliert das, was Beitzl im Sinn gehabt haben dürfte, folgendermaßen: „Das individuelle Gedächtnis baut sich in einer bestimmten Person kraft ihrer Teilnahme an kommunikativen Prozessen auf. Es ist eine Funktion ihrer Eingebundenheit in mannigfaltige soziale Gruppen, von der Familie bis zur Nations- und Religionsgemeinschaft.“<sup>36</sup>

Dazu zählen auch die Angstvorstellungen im Kinde, die aus dem mythischen bzw. magischen Denken erwachsen. Sie nicht einfach – wie es die zeitgenössische Entwicklungspsychologie großteils tat – als Resultante unaufgeklärter, abergläubischer Erzieher abtun zu können, bezeichnet Beitzl als einen Fortschritt, der durch die Arbeit des ADV ermöglicht worden sei.<sup>37</sup> Hätte er von Jean Piagets bahnbrechender Monographie „Das Weltbild des Kindes“ gewusst, die bereits 1926 auf Französisch erschienen war, so hätte er dort eine Bestätigung seiner Auffassung finden können.<sup>38</sup> Piaget analysiert darin das Denken drei- bis neunjähriger Kinder und fragt, wie diese

---

33 Beitzl (wie Anm. 1), S. 352f.

34 Beitzl (wie Anm. 1), S. 346.

35 Beitzl (wie Anm. 1), S. 350.

36 Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. 4. Aufl. München 2002, S. 36f.

37 Beitzl (wie Anm. 1), S. 350.

38 Piaget, Jean: Das Weltbild des Kindes. Frankfurt am Main, Berlin, Wien 1980 (Orig. 1926).

die Entstehung des Lebens, der Gestirne, meteorologischer Phänomene und anderes mehr erklären. Die Dinge dieser Welt werden unter anderem magisch-animistisch und finalistisch aufgefasst, das heißt ihnen wird Leben eingehaucht, und sie haben bestimmte Funktionen zu erfüllen. Die Sonne lebt, und sie ist dazu da, um den Menschen Licht zu bringen und sie zu wärmen. Wenn man einen Tisch zertrümmert, spürt er es, und wenn man ein Kraut ausreißt, ebenfalls, weil man an ihm zieht.<sup>39</sup> Piaget erklärt das mithilfe des epistemologischen Egozentrismus,<sup>40</sup> das heißt der Tendenz, sich im Mittelpunkt der Welt zu sehen und all das, was sich um einen herum abspielt, auf sich zu beziehen. Gleichzeitig projiziert man seine eigene Vorstellungswelt auf die Umgebung: Weil ich mich selber als lebendiges Wesen betrachte, gilt das ebenfalls für die Objekte um mich herum. Das bedeutet im Umkehrschluss, dass die Dinge auch gefährlich werden können, zumal sie es im Sinne des Egozentrismus auf mich abgesehen haben können. Eine Tür ist böseartig, weil sie mit mir zusammengestoßen ist, und ein Starkregen ist kein Ereignis, das unabhängig von mir abläuft und zufällig auftritt, sondern ein intentionales Produkt von Wetterhexen, die es mittels Magie auf mich abgesehen haben. Und wenn ich verbotenerweise ins Getreidefeld gehe, wartet dort die Roggenmuhme auf mich, um mir etwas anzutun.

Diese Beispiele machen deutlich, dass Parallelen im Weltbild des Kindes und vormoderner, nicht-individualistischer Kulturen existieren. Das ist kein Zufall, denn sich zu orientieren bedeutet zunächst, die Abläufe im Geschehen auf sich zu beziehen, sodass der Eindruck entsteht, alles in der Welt hänge auf spezifische Weise miteinander zusammen und habe mit einem selbst zu tun. Diese Auffassung, so der Ethnologe Klaus E. Müller, ergebe sich aus der „ego- bzw. ethnozentrischen Optik und der Notwendigkeit, den konstituierenden Orientierungssystemen Stabilität, d.h. der Erscheinungswelt in ihrer Gesamtheit Sinn zu verleihen“.<sup>41</sup>

Piaget war der erste, der systematisch und auf empirischer Basis die Bedeutung des magisch getönten Denkens und Erlebens beim

---

39 Piaget (wie Anm. 38), S. 149.

40 Nicht moralisch zu verstehen, sondern auf das Erkenntnisvermögen und seine Bedingungen bezogen.

41 Müller, Klaus E: Das magische Universum der Identität. Elementarformen sozialen Verhaltens. Ein ethnologischer Grundriss. Frankfurt am Main, New York 1987, S. 203.

Kinde erwiesen und es theoretisch mithilfe des epistemologischen Egozentrismus fundiert hat. Beitzl hat Entsprechendes durch das umfangreiche, ebenfalls empirisch erhobene ADV-Material beige-steuert, indem er magisch-mythische Ängste beim Kinde im Kontext des kulturellen Gedächtnisses erklärt. Das ist die Nahtstelle zwischen Entwicklungspsychologie und Volkskunde. Trotz dieser Gemeinsamkeiten existiert allerdings auch ein Unterschied: Wenn Piaget das magische Denken durch den Egozentrismus begründet, versteht er es als ein Produkt unvollkommener Differenzierung zwischen Ich und Umwelt und als Einschränkung gegenüber dem erwachsenen Denken. Während der Egozentrismus also im Zusammenhang von Reifungs- und Entwicklungsvorgängen betrachtet wird, lenkt die volkswundliche Sicht Beitzls das Hauptaugenmerk auf kulturelle Prozesse: Die Vorstellungen aus dem Bereich des Volksglaubens werden von einer Generation zur nächsten weitergegeben.

Im Ergebnis wären sich Beitzl wie Piaget hingegen wohl einig gewesen: Das magische Denken hat einen enormen Einfluss auf die Seele des Kindes; man muss es akzeptieren, es ist Teil seines Weltbildes, aber es darf durch unachtsame, hartherzige Erziehung kein Missbrauch damit getrieben werden. Und beide Autoren wären wohl noch in einer anderen Hinsicht zur Übereinstimmung gelangt, nämlich dass trotz kognitiver Entwicklung und Reifung bzw. Rationalitätsprozessen im Laufe der kulturellen Entwicklung magische Vorstellungen auch in späteren Jahren auftreten können. Piaget widmet ein eigenes Kapitel den spontanen magischen Haltungen beim Erwachsenen und zitiert unter anderem die beiden folgenden Beispiele: „Wenn man auf der Straße zwei Radfahrer erblickt, die beinahe zusammenstoßen, so macht man selbst einen Schritt zurück, um den Zusammenstoß der beiden Radfahrer zu verhindern.“<sup>42</sup> Über einen Bekannten schreibt Piaget: „Vor einem Vortrag, über dessen Ausgang er einige Befürchtungen hegte, machte er den gewohnten Spaziergang. Als er in der Nähe des Ortes ankam, wo er üblicherweise umkehrte, wollte er zuerst etwas früher abbiegen. Er hatte aber plötzlich das Gefühl, er müsse bis ans Ende gehen (50 m weiter), damit der Vortrag ein Erfolg werde, als könnte ein Mangel an seinem Spaziergang das Schicksal des Vortrages beeinflussen.“<sup>43</sup> Für Piaget

---

42 Piaget (wie Anm. 38), S. 138.

43 Piaget (wie Anm. 38), S. 139.

als Psychologen handelt es sich dabei um Formen *individueller*, weil spontaner Magie, die nichts mit Volksglauben als kollektivem oder kulturellem Phänomen zu tun haben. Beitzl wiederum hat genau diesen Aspekt im Auge, wenn er beklagt, es sei bisher viel zu selten erkannt worden, dass Begegnungen zwischen rationalem und mythischem Denken „auch in homogenen Kulturschichten, ja in ein und demselben Individuum stattfinden [...]. Die Psychologie des Unbewußten und die Gegenwartsvolkskunde häufen täglich die Belege für solche anscheinend zwiespältige Haltung des modernen Menschen“.<sup>44</sup>

Das gilt in abgewandelter Form auch für die Gegenwart. Der traditionelle Volksglaube hat zwar in den individualistischen Kulturen des Westens an Boden verloren, doch zeigen Phänomene wie Esoterikboom, Astrologie oder Okkultismus, dass das magische Denken nach wie vor Widerhall findet. Das zeigt nicht zuletzt auch die volkskundliche Erzählforschung mit ihrem reichen Fundus moderner Sagen, die sich mit dem Bereich des Übernatürlichen befassen, etwa UFO-Begegnungen oder Wiedergänger. Selbst auf „Korndämonen“ trifft man heutigentags in abgewandelter Form, wenn man an die alljährlich zur Sommerzeit auftretenden Kreise im Kornfeld denkt, die angeblich von Außerirdischen stammen. Verschiedentlich werden wohl auch Analytiker bestätigen können, dass man in der Praxis immer wieder auf mythisch-irrationale Vorstellungen bei Patienten trifft. Mir sind jedenfalls schon des Öfteren Personen begegnet, die in der Therapie Angst vor Besessenheit, vor schwarzer Magie oder vor göttlicher Strafe äußerten – und zwar im neurotischen, nicht wahnhaften Kontext.<sup>45</sup> Die zeitgenössische Volkskunde befasst sich allerdings nur sporadisch mit derartigen Phänomenen,<sup>46</sup> und auch die moderne Entwicklungspsychologie verhält sich ähnlich, wenn sie in ihren Einführungswerken den Komplex des magischen Denkens un-

---

44 Beitzl (wie Anm. 1), S. 354.

45 Vgl. Rieken, Bernd: „Aberglaube“ und Magie im psychiatrischen und psychotherapeutischen Kontext. Vom Nutzen der Volkskunde für die psychoanalytische Praxis. In: Alsheimer, Rainer, Roland Weibezahn (Hg.): Körperlichkeit und Kultur 2005. Geschichtliches, Normen, Methoden. Dokumentation des 8. Arbeitstreffens des „Netzwerk Gesundheit und Kultur in der volkskundlichen Forschung“, Würzburg, 16.–18. März 2005. Bremen 2005 (Volkskunde und Historische Anthropologie, Bd. 12), S. 133–147.

46 Vgl. Rieken, Bernd: Wie die Schwaben nach Szulok kamen. Erzählforschung in einem ungarndeutschen Dorf. Frankfurt am Main, New York 2000 (Campus Forschung, Bd. 808), S. 193–203.

berücksichtigt lässt, soweit er aus dem epistemologischen Egozentrismus resultiert, obgleich der geistigen Entwicklung aus der Perspektive Jean Piagets stets breiter Raum gewidmet wird.<sup>47</sup>

Aus psychoanalytischer Sicht hat das mit Abwehr zu tun, weil unter Umständen Schamgefühle hervorgerufen werden, sofern man als Mitstreiter in der rational orientierten Diskurslandschaft der wissenschaftlichen Welt auf eigene, verdrängte Irrationalismen hingewiesen wird. Wenn Autoren wie Beitzl oder Piaget daran erinnern, dass an jedem von uns sozusagen ein mythischer Bodensatz haftet, muss das erst verarbeitet werden, und das fällt nicht immer leicht, denn bereits Franz Grillparzer meinte einmal: „Wir sind gegen keine Fehler an andern intoleranter, als welche die Karikatur unsrer eigenen sind.“<sup>48</sup>

Logisch betrachtet ist das ein Widerspruch, in psychologischer bzw. psychoanalytischer Hinsicht hingegen folgerichtig, denn die Tiefenpsychologie richtet ihre Aufmerksamkeit unter anderem auf jene Bereiche, die dem Bewusstsein anstößig erscheinen. Wer hört als Betroffener schon gern, dass moralisches Gebaren der Triebabwehr gehorchen kann oder dass, wie wir seit Alfred Adler wissen, auffälliges Macht- und Geltungsstreben der Kompensation des Minderwertigkeitsgefühls dienlich ist? Solche Überlegungen stehen aber durchaus in der Tradition der europäischen Moderne, denn die Tiefenpsychologie wurzelt unter anderem in Aufklärung und Romantik. Aufklärerisch ist der Impetus, „Licht“ auf die dunklen Seiten der Seelenlandschaft zu werfen, um Individuum und vielleicht auch Gesellschaft zu humanisieren. Romantisch ist dagegen der Wunsch, tief ins Innere vorzudringen – doch dort begegnet man nicht nur den lichten Seiten des Gefühlslebens, sondern auch unheimlichen, Angst erregenden und destruktiven Impulsen. Dazu zählt, bezogen auf die Romantik, der gesamte Bereich der so genannten Schauerromantik, von „Dracula“ und „Frankenstein“ bis zu den „Elixieren des Teufels“.

Indirekt knüpfte Freud daran an, als er sich mit einem Fall von Besessenheit aus der Frühen Neuzeit befasste. Gemeint ist der Maler

---

47 Z.B. Oerter, Rolf, Leo Montada: Entwicklungspsychologie. 5. Aufl. Weinheim 2002; Plaum, Ernst: Geschichte der Entwicklungspsychologie. In: Wehner, Georg (Hg.): Geschichte der Psychologie. Eine Einführung. Darmstadt 1990, S. 77–102.

48 Grillparzer, Franz: Aphorismen (1819). In: Grillparzers Werke in 20 Bänden. Hg. von August Saurer, Bd. 15. Stuttgart 1892, S. 166.

Christoph Haitzmann, der sich in einem Akt der Verzweiflung dem Teufel verschrieben habe und später von schrecklichen Krämpfen befallen worden sei. Freud hält die Dämonen für „böse, verworfene Wünsche, Abkömmlinge abgewiesener, verdrängter Triebregungen. Wir lehnen bloß die Projektion in die äußere Welt ab, welche das Mittelalter mit diesen seelischen Wesen vornahm; wir lassen sie im Innenleben der Kranken, wo sie hausen, entstanden sein“.<sup>49</sup> Auf gleiche Weise hat Freud in seinem Aufsatz „Das Unheimliche“ den bösen Blick zu erklären versucht: „Wer etwas Kostbares und doch Hinfälliges besitzt, fürchtet sich vor dem Neid der anderen, indem er jenen Neid auf sie projiziert, den er im umgekehrten Fall empfunden hätte.“<sup>50</sup> Diese Sicht ist durchaus kompatibel mit Piagets Theorie, denn auch dort geht es um Projektionen bzw. um nicht-rationale, magische Querverbindungen zwischen Subjekt- und Objektsphäre.<sup>51</sup>

Wenn man akzeptiert, dass die Projektion verdrängter Triebregungen ein Erklärungsansatz für die Existenz von Gestalten aus dem Bereich des Volksglaubens sein kann, dann findet man auch einen möglichen Zugang für die Korndämonen und Schreckgestalten, von denen Richard Beitzl berichtet. So werden um 1930 in Böhmen die Kinder vor der Mittagsfrau mit den Worten gewarnt, sie schlage ihnen Nägel in die Ferse ein, wenn sie das Kornfeld betreten.<sup>52</sup> In Ostpreußen schneidet das Roggenwief den Kindern mit einem langen Messer kurzerhand den Kopf ab, und im Sorbischen zersägt die Roggenmuhme die Kinder oder schlachtet sie, nachdem sie diese gefangen hat.<sup>53</sup> Vor allem die letztgenannten Beispiele könnte man in Bezug setzen zu frühen, präödiptalen Erlebnismustern auf der Ebene der Grundstörung.<sup>54</sup> Dafür spricht auch ein anderes Wesen aus dem illustren Kabinett der Schreckgestalten, das Zitzenweib. Oftmals hat sie eiserne Brüste und drückt damit die Kinder tot,<sup>55</sup> mitunter werden

---

49 Freud, Sigmund: Eine Teufelsneurose im 17. Jahrhundert. In: Studienausgabe, Bd. 7: Zwang, Paranoia und Perversion. Frankfurt am Main 1973 (Orig. 1923), S. 283–319, hier: S. 287.

50 Freud, Sigmund: Das Unheimliche. In: Studienausgabe, Bd. 4: Psychologische Schriften. Frankfurt am Main 1970 (Orig. 1919), S. 241–274, hier: S. 262.

51 Allerdings grenzt sich Piaget teilweise von Freud ab; siehe Piaget (wie Anm. 38), S. 128ff.

52 Beitzl (wie Anm. 1), S. 36.

53 Beitzl (wie Anm. 1), S. 41f.

54 Vgl. dazu Balint, Michael: Therapeutische Aspekte der Regression. Die Theorie der Grundstörung. 2. Aufl. Stuttgart 1997.

sie durch diese dämonisch veränderten Attribute auch zermalmt.<sup>56</sup> In Niederösterreich hat die Kornmutter brennende Brüste, an denen die Kinder saugen müssen; in der Steiermark desgleichen, doch werden sie obendrein noch gebraten und gegessen.<sup>57</sup> Mitunter sind die Brüste des Zitzenweibes schwarz und prall gefüllt mit tödlicher Flüssigkeit, mit schwarzem, erstickendem Teer, mit schwarzer, giftiger Milch oder todbringendem Blutstrom.<sup>58</sup>

Für einen Außenstehenden ist es nicht leicht nachzuvollziehen, dass enge, zwischenmenschliche Bande oftmals von extremer Ambivalenz geprägt sind, von Liebe und Hass auf beiden Seiten. Die destruktive Seite zeigt sich in den eben genannten Beispielen, und ein wenig verständlicher werden sie, wenn wir mit Melanie Klein darauf hinweisen, dass bereits im Säuglingsalter „die wiederholten Erfahrungen von Befriedigung und Versagung [...] starke Reize für libidinöse und destruktive Regungen, für Liebe und Hass [sind]. Demzufolge wird die Brust, insoweit sie befriedigt, geliebt und als ‚gut‘ empfunden; insoweit sie die Quelle von Versagung ist, wird sie gehasst und als ‚böse‘ empfunden“.<sup>59</sup> Besonders prägnant zeigt sich die Ambivalenz der Beziehungen anhand jener Schreckgestalten, die positive wie negative Züge aufweisen: „Der wilde Mann, der im Gurktal mit bellenden, dreifüßigen Hunden am Ulrichs-, Johannes- und Florianiberg erscheint, schreckt auch die Kinder, aber im Winter zeigt er ihnen Erdbeeren unter dem Schnee. Die Buschfrau fürchten die Kinder in Siebenbürgen, aber sie lieben sie auch, denn sie schickt mit dem heimkehrenden Vater ein Stückchen Brot, einen Apfel.“<sup>60</sup>

Die Ambivalenz der weiblichen Brüste im Sinne Melanie Kleins lässt sich auch von historischer Seite untermauern. Uta Ottmüller hat auf die im 19. Jahrhundert verbreitete Praxis des Überfütterns von

55 Beitzl (wie Anm. 1), S. 49f.

56 Beitzl (wie Anm. 1), S. 52.

57 Beitzl (wie Anm. 1), S. 53.

58 Beitzl (wie Anm. 1), S. 54.

59 Klein, Melanie: Das Seelenleben des Kleinkindes und andere Beiträge zur Psychoanalyse. Hg. von Hans A. Thorner. 7. Aufl. Stuttgart 2001, S. 189. – Als kulturelles Phänomen betrachtet schlägt sich das unter anderem im Diskurs um den Wert der Muttermilch nieder. Einerseits durch eine Unzahl von Studien als besonders wertvoll angepriesen, wird andererseits von Umweltorganisationen darauf aufmerksam gemacht, dass sie durch eine Vielzahl von Schadstoffen belastet sei.

60 Beitzl (wie Anm. 1), S. 348.

Säuglingen aufmerksam gemacht, die den zumeist zähflüssigen Brei erbrechen.<sup>61</sup> Da Kinder in diesem Alter noch nicht zwischen der Nahrung und jener Person unterscheiden, welche die Nahrung zuführt, kann man das Konzept der »guten« und der »bösen« Brust auch hierauf beziehen.

Überhaupt ist es sinnvoll, sich in die Lebensbedingungen und die sozialen Umstände der damaligen Zeit hineinzusetzen. Die vorwiegend manuelle Tätigkeit der Landbevölkerung und der Arbeiterschaft war zeitaufwändig und mühsam. In Anbetracht der gegenüber heute geringen Erträge der Äcker war es sinnvoll, darauf zu achten, dass das Korn nicht niedergetreten wird. Und die Kinder suchen zu müssen, weil sie sich in weitläufigen Kornfeldern verirrt haben, war mühevoll. Also strebte man danach, sie durch möglichst „effektive“ Maßnahmen und ohne vielfältige Erklärungen vom Betreten der Felder abzuhalten. Das wird allerdings nicht immer ohne seelische Blessuren abgegangen sein, und wenn wir Richard Beitls Habilitationsschrift lesen, bekommen wir davon eine Ahnung. Verstehen wir die Schreckgestalten als symbolische Repräsentanten von Beziehungserfahrungen bzw. als Projektionen, dann erzählen sie uns auch etwas von den verinnerlichten „Gespenstern“, die in der Kindheit um 1930 ihr Wesen und Unwesen getrieben haben – und es in veränderter Form vielleicht auch heute noch tun, wie die folgenden Erinnerungen eines 30-jährigen Mannes an die Disziplinierungsversuche seiner Eltern zeigen:

„Das gelbe Krokodil wurde uns, meiner älteren Schwester und mir, im Kindergarten- bzw. Volksschulalter, von meinem Vater des Öfteren angedroht, falls wir nicht ‚brav‘ sein sollten, falls wir es ‚zu bunt‘ trieben: ‚... sonst hol ich das gelbe Krokodil!‘, mag ein paar Mal als Abschreckung und Disziplinierungsmaßnahme funktioniert haben, aber nicht allzu lange. Denn nach unserer kindlichen Logik wohnte das gelbe Krokodil in der knallgelben Sporttasche meines Vaters, die er stets zum Fußballspielen mitnahm [...]. Auf jeden Fall entdeckten meine Schwester und ich, durch angstvolle Neugierde getrieben, dass in der gelben Sporttasche gebrauchte Wäsche war und keinesfalls ein Krokodil wohnte. Der Schreck verlor seine Wirkung, und wir machten uns über den Vater lustig. Der aber trieb das Spiel weiter [...], bis

61 Ottmüller, Ute: Speikinder – Gedeihkinder. Körpersprachliche Voraussetzungen der Moderne. Tübingen 1991, S. 8f.; S. 38–50. – Den Hinweis auf Ottmüller verdanke ich Elisabeth Timm, Wien.

sich schließlich das grüne Krokodil materialisierte und für uns Kinder zu einer ernsthaften Gefahr wurde, denn wir wussten, dass die wahren Krokodile grün sind. ‚Unser‘ grünes Krokodil war eine Plastikhandpuppe aus einem Kasperltheater, im Grunde genommen ein riesiges Maul mit Plastikzähnen, das mein Vater auf einem Flohmarkt erstanden hatte. Mit diesem zwickte er uns schließlich auch in Arme und Beine, mit lang anhaltender Wirkung. Erst spät schenkte uns der Vater die Puppe, und wir konnten sie in unser Kasperltheaterensemble integrieren, wobei es dem Kasper selbst dann an den Kragen ging, da die Stücke stets mit seinem Gefressenwerden endeten.“<sup>62</sup>

Während das Krokodil allmählich seinen Schrecken erregenden Gehalt einbüßt, wirken die folgenden Disziplinierungsversuche nachhaltiger, da in ihnen reale Eltern gewissermaßen zu Dämonen werden und als warnende Beispiele fungieren:

„Ich sitze mit meiner Mutter an ihrem Festtag [= Muttertag, Anm. B.R.] auf der Terrasse eines Ausflugsgasthauses im Mühlviertel, das Essen schmeckt, die Sonne scheint, der Fernblick ist beeindruckend. Da läuft ein weinendes Kind vorbei. Ich hätte es gar nicht bemerkt oder ihm Aufmerksamkeit geschenkt, hätte nicht meine Mutter, fast beiläufig, gemeint: ‚Siehst du, bei so plärrenden Kindern kann ich Eltern verstehen, die ihre Kinder aus dem Fenster werfen [...]‘. Es ist diese ‚Meldung‘, die meine Erinnerung auffrischt und mich weiter zurück in meine Kindheit führt, als meine Mutter nach der Scheidung von meinem Vater mit ihrem ersten Freund Hans zusammen war. Beide waren anscheinend allein durch die Tatsache überfordert, dass meine Schwester und ich überhaupt auf der Welt waren [...]. Und da wurden derlei reale Fälle, die in den Medien kolportiert wurden, manchmal ebenso beim Mittagessen, affirmativ kommentiert. Man müsste die Zeitungen der 1980er Jahre durchforsten, aber folgende Fälle von gewalttätigem (Klein-)Kindesmissbrauch sind mir noch sehr lebhaft in Erinnerung: Baby absichtlich mit heißem Wasser verbrüht. Begründung der Eltern: Es wollte seinen Brei nicht essen [...]. – Baby von eifersüchtigem Freund gegen die Wand geschleudert. Begründung: Es habe nicht aufgehört zu schreien. – Kind jahrelang in eine Kiste gesperrt. Entschuldigung: Die Kiste habe ja eh Luftlöcher zum Atmen gehabt. – Kind mit Polster erstickt.

---

62 Freundliche Mitteilung per Mail am 19.05.2007 von Mag. Philipp Mettauer, wohnhaft in Wien, Historiker.

Begründung: Es wollte nicht schlafen, und erst da habe es endlich Ruhe gegeben. – Kommentare von Hans und meiner Mutter lauteten in etwa: ‚Das sind halt noch Erziehungsmethoden, haha‘, oder: ‚Da siehst du, wie es woanders zugeht und wie gut du es bei uns hast.‘<sup>63</sup>

Objektbeziehungen sind in der Regel durch Ambivalenz charakterisiert und können seelische Verwundungen oder gar Traumatisierungen hervorrufen. Das hat die Psychoanalyse in ihrer mehr als 100-jährigen Geschichte zur Genüge deutlich gemacht. Aus individualpsychologischer Perspektive ist das deswegen besonders brisant, weil sich Kinder gegenüber Erwachsenen in einer eher prekären Situation befinden.<sup>64</sup> Alfred Adler schreibt: ‚Fasst man die Kleinheit und Unbeholfenheit des Kindes ins Auge, die so lange anhält und ihm den Eindruck vermittelt, dem Leben nur schwer gewachsen zu sein, dann muss man annehmen, dass am Beginn jedes seelischen Lebens ein mehr oder weniger tiefes Minderwertigkeitsgefühl steht.‘<sup>65</sup> Bedenkt man das, dann ist es klar, dass Einschüchterungsmaßnahmen wie die durch das Herbeizitiern von Schreckgestalten entmutigend wirken können und der Kompensation des Minderwertigkeitsgefühls in der Regel nicht dienlich sind.

Dennoch endet Beitls Habilitationsschrift mit einer durchaus ermutigenden Perspektive: Wenn ein Kind seelisch gesund sei, dann könnten ‚außer den magischen und religiösen Abwehrmitteln die Triebkräfte der eigenen Natur‘ eingesetzt werden, die es dem Kind ermöglichen, ‚den Kampf mit dem Feindlichen offen aufzunehmen. Das Scupinsche Tagebuch hat uns Beispiele genug gezeigt, wie die kindliche Phantasie in die Offensive tritt und Dämonen, vor denen es eben noch selber Furcht empfand, in Ernst und Spiel überwindet oder gar selbst im Kampf mit der Umwelt energisch zu seinen Gunsten einsetzt. Es verschafft sich als ‚Wolf‘ Respekt und Geltung, es verjagt einen körperlichen Schmerz mit dem ‚schwarzen Mann‘.‘<sup>66</sup> Der beste Helfer, die kindliche Furcht zu überwinden, sei das Spiel mit dersel-

63 Mettauer (wie Anm. 62).

64 Für die Volkskunde ist interessant, dass sich die Individualpsychologie auch als Sozialpsychologie versteht und daher soziokulturelle Einflüsse in ihre Überlegungen mit einbezieht; vgl. etwa das Kapitel ‚Soziale und wirtschaftliche Bedingungen der seelischen Entwicklung‘ in Wexberg, Erwin: Individualpsychologie. Eine systematische Darstellung. 3. Aufl. Stuttgart 1987 (Orig. 1930), S. 124–142.

65 Adler, Alfred: Menschenkenntnis. Frankfurt am Main 1987 (Orig. 1927), S. 71.

66 Beitl (wie Anm. 1), S. 359.

ben. Dadurch werde sie zum spielenden Genießen, der Beklemmung folge die Auflösung. Daher solle man Mutproben nicht mit Unvorsichtigkeit oder Tollkühnheit gleichsetzen und so genannte „Schundlektüre“, etwa Indianergeschichten oder Kriminalromane, nicht verurteilen<sup>67</sup> – eine geradezu revolutionäre Auffassung, wenn man bedenkt, dass besorgte Kulturkritiker bis in die 70-er Jahre des vergangenen Jahrhunderts hinein nicht müde wurden, vor deren angeblich schädlichen Einfluss auf die kindliche Seele zu warnen.

Darauf, dass Angst nicht allein etwas Negatives ist, sondern auch genossen werden kann, hat bereits der ungarische Psychoanalytiker Michael Balint hingewiesen, als er den Begriff „Angstlust“ geprägt hat.<sup>68</sup> Und dass der Überwindung von Angst ein spielerisches Element eigen ist, hat der in der Analytikerszene vielfach unterschätzte Alfred Adler, der Begründer der Individualpsychologie, in seinem Hauptwerk „Über den nervösen Charakter“ deutlich gemacht.<sup>69</sup> Seine Arbeit basiert auf der „Philosophie des Als Ob“ – der Habilitationsschrift Hans Vaihingers, der ein Neukantianer und Vorläufer des Konstruktivismus war.<sup>70</sup> Dieser hat gezeigt, dass Fiktionen – im Sinne von Annahmen, die die Welt nur ungenau wiedergeben – unser gesamtes Leben steuern. Es sei nicht wichtig, ob sie in einem höheren Sinn „wahr“ seien, sondern nur, ob sie einen praktischen Nutzen hätten. Man müsse aber *so tun, als ob* sie wahr wären, denn nur auf diese Weise erlange man Handlungssicherheit. Ein anschauliches Beispiel ist die Einteilung der Erdoberfläche in Längen- und Breitenkreise. Obgleich sie fiktiv sind, kann man sich durch sie in der Welt

67 Beitz (wie Anm. 1), S. 359f.

68 Balint, Michael: Angstlust und Regression. 5. Aufl. Stuttgart 1999.

69 Adler, Alfred: Über den nervösen Charakter. Grundzüge einer vergleichenden Individualpsychologie und Psychotherapie. Kommentierte textkritische Ausgabe. Göttingen 1997 (Orig. 1912). – Zu den kultur- und mentalitätsgeschichtlichen Hintergründen vgl. Rieken, Bernd: „Die ganze Welt ist eine Bühne ...“. Kulturgeschichtliche und anthropologische Einflüsse auf Adlers „Nervösen Charakter“. In: Zeitschrift für Individualpsychologie, 31. Jg. 2006, S. 192–209.

70 Vaihinger, Hans: Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen auf Grund eines idealistischen Positivismus. Berlin 1911. – Zum Einfluss Vaihingers auf Adler vgl. Rattner, Josef: Hans Vaihinger und Alfred Adler: Zur Erkenntnistheorie des normalen und neurotischen Denkens. In: Zeitschrift für Individualpsychologie, 3. Jg. 1978, S. 40–47; Rieken, Bernd: „Fiktion“ bei Vaihinger und Adler. Plädoyer für ein wenig beachtetes Konzept. In: Zeitschrift für Individualpsychologie, 21. Jg. 1996, S. 280–291.

orientieren.<sup>71</sup> Besondere Bedeutung hat Handlungsgewissheit, wie bereits weiter oben erwähnt, für die praxisorientierten Wissenschaften und Berufe: Wer halbwegs davon überzeugt ist, „richtig“ zu handeln, ist als Helfer besser geeignet als derjenige, welcher an seinem Tun zu sehr zweifelt. Aber im Grunde gilt Entsprechendes auch für theoretische Wissenschaften und Theorien überhaupt: Wenn einem die Bedeutung seines Faches bis zu einem gewissen Grad ein Anliegen ist und man so tut, als wäre das, was man macht, „richtig“, dem wird es leichter fallen, überzeugende Beiträge zu leisten. Denn Erfolg ist vor allem abhängig von Motivation, und diese hat wiederum mit Zuversicht und Überzeugung zu tun. Schwäche wird daher zu Stärke, wenn man sie „überspielt“ und so tut, als sei man auf dem richtigen Weg.

An diesem Punkt knüpft Adler an und verbindet seine Entwicklungstheorie mit dem Fiktionalismus. Wenn die Kompensation am Werke sei, werde das eigene Minderwertigkeitsgefühl „zur geeigneten Operationsbasis [...], einem fiktiven Endziel näher zu kommen. Das Schema, dessen sich das Kind bedient, um handeln zu können und sich zurecht zu finden, ist allgemein und entspricht dem Drängen des menschlichen Verstandes, durch unreale Annahmen, Fiktionen das Chaotische, Fließende, nie zu Erfassende in feste Formen zu bannen, um es zu berechnen“.<sup>72</sup> Der Wunsch, sich weiterzuentwickeln, hat stets auch mit der Überwindung von Angst bzw. Minderwertigkeitsgefühlen zu tun. Man weiß nicht so recht, ob man stark genug ist, eine neue Sprosse auf der Leiter der menschlichen Entwicklung zu erklimmen, aber wenn sie nicht zu hoch ist, dann vermag man so zu tun, als würde man es schaffen, und in der Regel wird es einem dann gelingen. Dann kann die „kindliche Phantasie in die Offensive“ treten „und Dämonen [...] in Ernst und Spiel“ überwinden, um noch einmal das obige Zitat von Beitzl aufzugreifen. Das Kind „verschafft sich als ‚Wolf‘ Respekt und Geltung“ – mit anderen Worten, es tut so, als wäre es der Wolf, und erlangt dadurch mehr Selbstsicherheit.<sup>73</sup>

---

71 Vaihinger (wie Anm. 70), S. 35.

72 Adler (wie Anm. 69), S. 82f.

73 Übrigens hat der Fiktionalismus, den Vaihinger als Philosoph und Adler als Tiefenpsychologe entwickelt hat, Johann Huizinga auf die Kulturgeschichte angewendet, indem er sie aus der Perspektive des „So-tun-als-Ob“ behandelt (Huizinga, Johan: *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*. Reinbek bei Hamburg 1981).

Das ist dann möglich, wenn der Abstand zwischen den einzelnen Sprossen auf der Leiter, zwischen Theorie und Praxis, maximal so groß ist, wie man sie eben noch zu überwinden vermag. Das ist wichtig, denn dieser Punkt markiert den Unterschied zwischen sinnvollen und problematischen Fiktionen bei Vaihinger sowie den Unterschied zwischen seelischer Gesundheit und Neurose bei Adler: Unsere Vorstellungen müssen der so genannten Realität einigermaßen angemessen sein, sonst wird es verwickelt. Ähnlich argumentiert Beitzl, wenn er davor warnt, „schwache und kranke Kinder“ auf spielerische Weise mit etwas Schrecken Erregenden zu konfrontieren. „Das Auftreten des Knecht Ruprecht, für das gesunde Kind ein aufregendes, aber ohne Frage auch beglückendes und stimulierendes Erlebnis, kann [...] bei kranken Kindern zu plötzlichen krampfartigen Anfällen und zu schweren seelischen Erschütterungen führen.“<sup>74</sup> Das heißt der Abstand zwischen der mächtigen Erscheinung der Sagengestalt und dem Selbstwertgefühl des betroffenen Kindes ist zu groß, weswegen es nicht möglich ist, so zu tun, als könnte es Knecht Ruprecht sein oder ihn überwinden.

Beitzls Habilitationsschrift ist ein Beleg dafür, dass es vor 1933 auch eine andere Volkskunde gab als jene, welche dem Nationalsozialismus zuarbeitete. Darüber hinaus macht sie deutlich, dass es sinnvoll sein kann, volkskundliche mit psychologischen Fragestellungen zu verbinden, in diesem Fall der Entwicklungspsychologie Jean Piagets, der Psychoanalyse Sigmund Freuds und seiner Nachfolger sowie der Individualpsychologie Alfred Adlers.

---

74 Beitzl (wie Anm. 1), S. 358.

## In Geschichten verstrickt

### Psychoanalyse als Forschungsparadigma

*Mario Erdheim*

#### *1. Einführung*

In seinem Buch „Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne“<sup>1</sup> kritisiert Stephen Toulmin die Entwicklung der Wissenschaften, die sich am cartesianischen Denkmodell entwickelten. Ich will hier aber nicht die Kritik zusammenfassen, sondern Toulmins Gegenentwurf kurz skizzieren, der sich die Arbeit von Montaigne zum Vorbild nimmt, um Tendenzen einer Wissenschaft zu bezeichnen, die für die Humanisierung der Moderne relevant wären. Bei der Lektüre von Toulmins Buch gewann ich den Eindruck, dass die Psychoanalyse in besonderem Masse den Kriterien entsprechen könnte, die er einforderte, und wunderte mich, dass er, der ein guter Kenner der Psychoanalyse ist, sie mit keinem Wort erwähnte. Ich vermute, dass dies mit der Scheu vieler Wissenschaftstheoretiker zu tun hat, die Psychoanalyse als eine Kulturwissenschaft zu betrachten. Für sie ist sie in erster Linie eine Therapie und erst in zweiter Linie eine Wissenschaft, die Theoretisches zum Verständnis der Kultur beitragen kann. Die kulturwissenschaftliche Relevanz der Psychoanalyse, und zwar im Hinblick auf die unmittelbare Erforschung der Kultur, ist nur von einer Minderheit von Forschern, beispielhaft von Georges Devereux und Paul Parin, vertreten worden.

Aber zurück zu Toulmin. Er konstatiert in der gegenwärtigen Wissenschaftsentwicklung eine Tendenz, dem Mündlichen in der Wissenschaft einen größeren Raum zuzuweisen als dem Schriftlichen, um damit auch dem Bereich der Kommunikation einen größeren Raum zuzuordnen. In der Psychoanalyse spielt das Mündliche

---

1 Toulmin, Stephen: Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne. Frankfurt am Main 1991.

schon immer eine hervorragende Rolle: es bestimmt das Verhältnis zwischen Analysand und Analytiker, aber auch die Art und Weise, wie Psychoanalyse angeeignet wird. Nicht durch schriftliche Prüfungen, sondern vor allem durch die eigene Analyse und den supervidierten Analysen. Als eine weitere Tendenz hebt Toulmin die Bedeutung des Besonderen gegenüber dem Allgemeinen hervor. Er schreibt: „Diese Wiederbelebung der ‚Fallethik‘ zeigt nicht nur, daß die heutigen Philosophen die Notwendigkeit erkennen, sich nicht ausschließlich auf abstrakte und universale Fragen zu konzentrieren, sondern auch wieder besondere konkrete Probleme zu behandeln, die nicht allgemein, sondern in bestimmten Arten von Situationen entstehen.“<sup>2</sup> Toulmin nimmt Bezug auf Aristoteles: „Das Gute hat keine allgemeine Form, die vom Gegenstand oder den Verhältnissen unabhängig wäre; das vernünftige moralische Urteil nimmt stets auf die besonderen Umstände bestimmter Arten von Fällen Rücksicht.“<sup>3</sup> Kasuistik ist ein zentraler Bereich der Psychoanalyse. Sie macht es möglich, den Begriff des Normalen zu relativieren, ihn nicht absolut zu setzen, und so das Individuum zu be- bzw. zu verurteilen.

Als dritte Tendenz bezeichnet Toulmin „die Rückkehr zum Lokalen“<sup>4</sup>. Es gehe nicht darum, Universalien aufzustellen, es gehe vielmehr um Differenzen zwischen den Kulturen, und diese können nur über das Lokale erfasst werden. Descartes meinte noch, das Studium der Geschichte oder Völkerkunde würde zwar das Wissen erweitern, aber nicht vertiefen. Philosophisches Wissen würde sich nicht aus der Anhäufung von Erfahrungen über bestimmte Einzelmenschen oder Einzelfälle ergeben. „Die Forderungen der Rationalität verlangen von der Philosophie, nach abstrakten, allgemeinen Ideen und Grundsätzen zu suchen, mit denen die Einzelfälle zueinander in Beziehung gesetzt werden können.“<sup>5</sup> Die Psychoanalyse bemühte sich lange, sich den Standards der herrschenden Wissenschaftsauffassung anzupassen; die Diskussion um die Universalität des Ödipuskomplexes belegt das auf eindruckliche Weise. Aber die These der Universalität ließ sich nicht aufrechterhalten und der Augenmerk richtete sich wieder aufs Lokale, bzw. auf die kulturspezifischen Lösungen der Eltern-Kind-Beziehungen.

---

2 Ebd., S. 301.

3 Zit. n. ebd., S. 62.

4 Ebd., S. 301.

5 Ebd., S. 64.

Schließlich kommt Toulmin auf die Bedeutung der Zeit zu sprechen und konstatiert die wachsende Bedeutung des Zeitgebundenen gegenüber dem Zeitlosen. „Für Descartes und seine Nachfolger hatten zeitgebundene Fragen keine Bedeutung für die Philosophie; deren Aufgabe was es, die unveränderlichen Strukturen ans Licht zu bringen, die allen veränderlichen Naturerscheinungen zugrunde lagen.“<sup>6</sup>

Auch in diesem Zusammenhang finde ich das Modell der Psychoanalyse als ein Paradigma für die Forschung interessant, und zwar in ihrer Bemühung um Übersetzung ins Subjektive: es kommt ja nicht darauf an, den Ödipus allgemein zu beweisen, sondern darum, dessen individuelle Ausformung zu erkennen. Dieses Subjektive ist aber der Zeit unterworfen. „Das Dauernde war gefragt, das Vorübergehende galt nichts“<sup>7</sup> in der traditionellen Auffassung, einer um Objektivität bemühten wissenschaftlicher Arbeit. Umso bewundernswerter war deshalb Freuds Leistung, sich mit solchen flüchtigen, der Zeit unterworfenen Phänomenen wie dem Traum oder den Fehlleistungen zu beschäftigen.

Nehmen wir wieder das Thema der Psychoanalyse als Forschungsparadigma auf. Es kann verschieden aufgefasst werden, zum Beispiel als tiefenhermeneutisches Verfahren im Sinne Alfred Lorenzers. Ich möchte aber einer anderen Idee folgen, und zwar ausgehend davon, welche Bedeutung das Erzählen von Geschichten in der Psychoanalyse hat. Den Kriterien von Toulmin entsprechend, können wir Geschichten als ein wesentliches Kommunikationsmittel des Menschen betrachten. Mit ihrer Hilfe kann man das Besondere, Subjektive, Konkrete und Zeitliche zum Ausdruck bringen. Geschichten spielen in der Psychoanalyse eine wichtige Rolle, und zwar nicht nur Fallgeschichten. Es ist kein Zufall, dass Freud auf einen griechischen Mythos zurückgreift, um eine seiner zentralen Theorien zu entwickeln. Darin geht es ja um ein unausweichliches Schicksal und um eine unauflösbare Verstrickung: Ödipus wird seinen Vater ermorden und seine Mutter heiraten, und der Mythos erzählt, wie sich dieses Schicksal durchsetzt, und zwar gegen den bewussten Willen des Individuums. Damit bekommen sowohl die Geschichte als auch die Verstrickung eine neue Dimension: das Unbewusste. Aber es ist nicht nur der Bezug zum Mythos als Geschichte, der für das psychoanaly-

---

6 Ebd., S. 67.

7 Ebd., S. 66.

tische Denken wichtig ist. Die Geschichte der Urhorde, des Vatermordes und des Bruderbundes, so wie Freud sie in „Totem und Tabu“<sup>8</sup> beschrieb, kann man als ein Forschungsparadigma interpretieren, mit dessen Hilfe immer neue Fragen und neue Zusammenhänge generiert werden können, zum Beispiel über die Rolle der Gewalt im Kulturwandel oder über die Funktion von Traditionen.

Das Erfinden und Erzählen von Geschichten sind ein wesentlicher Zug des Menschen, und er kann mit ihrer Hilfe Erkenntnisse gewinnen, die auf andere Art und Weise nicht zu haben sind. Das hat wesentlich damit zu tun, dass der Mensch, ein in Geschichten verstricktes Wesen ist, wie der Philosoph Wilhelm Schapp 1959 schrieb. „Für uns“, sagt er, „sind die Geschichten Urphänomene, Urgebilde, urhafter, als die Gebilde der Wissenschaft. [...] Sie haben kein Anfang und kein Ende. Sie sind auch nicht Gegenstände der Erkenntnis, sondern wir sind in sie verstrickt, mitverstrickt. Die Geschichten stehen nur offen dem Mitverstrickten.“<sup>9</sup> Das gilt nicht zuletzt auch für die Psychoanalyse; wer sich nicht in ihre Geschichten mitverstrickt – und das heißt zum Beispiel, eine eigene psychoanalytische Erfahrung zu machen wagt –, der wird sie auch nicht verstehen.

## *2. Ethnopschoanalytische Zugänge zur Verstrickung in Geschichten*

Wer in einer Kultur lebt, kann es nicht vermeiden in ihre Geschichten verwickelt und verstrickt zu werden. Lebte man im archaischen Griechenland, fände man sich verstrickt in die Göttergeschichten. Die Wut der Götter aufeinander, ihr Neid und die Eifersucht verstrickten die Menschen untereinander und lösten Tod und Verderben aus. Lebte man jedoch um 1500 herum in der aztekischen Kultur in Mexiko, so wären wir verstrickt in ihre Mythen über die Entstehung der Sonne und der Welt und müssten uns Kriegen widmen, um die für die Erhaltung der Sonne notwendigen Menschenopfer zu gewinnen. Hätten wir zur gleichen Zeit in Europa gelebt, so hätten wir uns in jene Geschichten verstrickt gesehen, wonach Menschen zu besonderen Kräften kämen, wenn sie sich mit dem Teufel verbündeten. Und weil

8 Freud, Sigmund: Totem und Tabu (1912/13), daraus: IV. Die infantile Wiederkehr des Totemismus. In: GW IX, Frankfurt am Main 1961, S. 122–194.

9 Schapp, Wilhelm: Philosophie der Geschichten. Leer/Ostfriesland 1959, S. XIV.

wir das für wahr genommen hätten, hätten wir es auch nicht entsetzlich gefunden, solche dem Teufel verfallene Menschen lebendigen Leibes auf dem Scheiterhaufen zu verbrennen. Und es ist noch nicht so lange her, dass man Menschen tötete, weil man den Geschichten glaubte, wonach es überlegene und minderwertige Rassen gäbe, und dass letztere eine Gefahr für die Menschheit darstellen würden.

Es gibt unzählige solcher kulturell vermittelter Geschichten. Was mich vor allem interessiert, ist, dass diese Geschichten nicht ewig währen, und immer eine Zeit kommt, da die Menschen den Glauben daran verlieren. Wann hört man auf, einer bestimmten Geschichte zu glauben? Wann glaubte man nicht mehr an Zeus und Hera und folglich auch nicht mehr an die Wahrheit ihrer Geschichten? Das Alte Testament erzählt, dass Moses vierzig Jahre das jüdische Volk durch die Wüste führte, um es aus den Verstrickungen mit dem ägyptischen Vielgötterglauben zu befreien. Und es gab – wenn man an die Geschichte mit dem Goldenen Kalb denkt – immer neue Kämpfe, um die alten Geschichten hinter sich zu lassen. Als die Spanier nach Mexiko kamen und das Christentum verbreiteten, da verschwand der Glaube an die Notwendigkeit der Menschenopfer, und man tötete keine Menschen mehr aus diesem Grund (man fand allerdings andere Gründe). Eines Tages hörte man auch auf, Hexen zu verbrennen und man kann sagen: die letzte Hexe wurde in der Schweiz, im Kanton Glarus, an dem und dem Tag verbrannt. Wir können deshalb hoffen, dass man eines Tages auch nicht mehr Menschen wegen Ihrer ethnischen Zugehörigkeit verfolgen wird, aber wir sind offenbar noch weit davon entfernt. Die Geschichten, die solche Verfolgungen stets von neuem rechtfertigen, werden immer noch geglaubt.

Das Verschwinden von Glaubensformen und die „Literaturisierung“ der Mythen, das heißt also, dass sie als Fiktionen, als erdachte, gemachte Geschichten betrachtet werden, ist ein komplizierter kultureller Prozess. Die Institutionen, die die „Wahrheit“ der Geschichten beglaubigten, das aztekische Priestertum, die Inquisition, etc. verlieren an Macht und in dem Masse schwächt sich der Glaube an die Wahrheit der Geschichten ab. Die Schwächung des Glaubens an solche Geschichten ist also das Ergebnis politischer Kämpfe gegen die entsprechenden Institutionen. Aber auch umgekehrt: Weil sich der Glaube verliert, verlieren die Institutionen an Macht, die Leute treten zum Beispiel aus der Kirche aus. Der alte, einst unauflösbare Gegensatz zwischen katholisch und protestantisch verliert seine Brisanz.

Oder: Weil der Nationalismus und seine Geschichten an Glaubwürdigkeit eingebüsst haben, sind viele Menschen nicht mehr bereit, in Kriege zu ziehen. Auch politische Kämpfe sind das Ergebnis veränderter Einstellungen zu solchen Geschichten. Der König konnte erst geköpft werden, als sein Gottesgnadentum nicht mehr geglaubt wurde. Aber: Geschichten verschwinden nicht einfach, adäquater wäre es zu sagen, sie werden durch neue, glaubhaftere Geschichten ersetzt, und leicht kommt es dazu, dass der Mensch nicht frei wird, sondern sich lediglich in neue Geschichten verstrickt. Die vierzig Jahre, in denen das jüdische Volk durch die Wüste wanderte, waren offenbar notwendig, um das Volk aus der Verstrickung mit den alten ägyptischen Geschichten heraus zu lösen und es gleichzeitig mit den Geschichten von Moses vertraut zu machen.

Wechseln wir die Ebene und kommen wir auf das Individuum und die Psychoanalyse zu sprechen. Die große Entdeckung Freuds bestand darin, die Verstrickungen zwischen Eltern und Kindern erfasst zu haben. Die Eltern ziehen ihre Kinder in ihre eigenen Geschichten hinein. Das ist unvermeidlich, ja man könnte sagen, dass das zur Menschwerdung gehört: man wird zu einem Menschen, indem man Teil von Geschichten wird. Ohne diese Verstrickung in Geschichten, gäbe es auch nicht das Phänomen der Traditionen: Solche Verstrickungen bilden nämlich den Stoff von dem, was man Traditionen, Familienidentität und schließlich auch kulturelle Identität nennt. Aber was heißt es genau: an die Geschichten der Eltern zu glauben und sich darin zu verstricken? Carl Friedman<sup>10</sup> zum Beispiel beschreibt in ihrem Buch „Vater“, wie eine Familie mit drei heranwachsenden Kindern in die Geschichte des Vaters, der die Gefangenschaft in einem Konzentrationslager überlebt hat, so verstrickt wird, dass für sie der Zweite Weltkrieg nie zu einem Ende kommt. Die Verstrickung der Kinder in die Geschichten der Eltern wird besonders deutlich, wo die Eltern mit ihren psychischen Störungen und den daraus entspringenden Geschichten die Kinder beeinflussen. Im Film „Hours“ kommt eine Sequenz vor, die die Verstrickung des Kindes mit der Geschichte seiner Mutter eindrücklich zeigt: die Mutter, die unter einer schweren Depression leidet, kann sich nicht auf ihren etwa sechsjährigen Sohn einstellen, sie ist innerlich völlig abwesend und

---

10 Friedman, Carl: Vater. Erzählung. Berlin 1993.

ganz eingenommen von Suizidphantasien. Man merkt, wie der Sohn diese Wünsche der Mutter ahnt und voller Angst die Handlungen der Mutter verfolgt. Er verstrickt sich in diese Todesgeschichten der Mutter und bringt sich viele Jahre später selber um. Eine andere Art der Verstrickung zeigt sich bei Angehörigen bekannter Familien: sie müssen eine Tradition fortsetzen, ob sie wollen oder nicht. Was sie auch tun, wird mit dem Namen ihrer Familie verknüpft werden. Der Biographie Ludwig Wittgensteins kann man zum Beispiel entnehmen, wie sehr er sich bemühte, aus seiner berühmten und mächtigen Familie auszubrechen und wie er sich dabei in die kompliziertesten Widersprüche verwickelte.

Die Frage, die sich hier aufdrängt, ist die nach den Möglichkeiten des Subjekts, sich aus solchen Verstrickungen zu befreien. Als wir uns auf der Ebene der Kultur bewegten, beschäftigten wir uns kurz damit, dass es Prozesse gibt, auf Grund derer sich die Menschen von solchen Verstrickungen lösen können – gilt das auch für die Verstrickungen der Individuen in die Geschichten ihrer Familien? Bevor ich auf dieses Problem eingehe, möchte ich zunächst der Frage nachgehen, weshalb die Menschen überhaupt Geschichten erzählen.

### *3. Warum erzählt man Geschichten?*

Erlauben Sie mir, bei der Beantwortung dieser Frage an einem exotischen Beispiel anzuknüpfen, an den Geschichten von 1001 Nacht. Diese handeln von einem König, dessen geliebte Frau ihn verriet und betrog, und der – damit ihm dies nie wieder passiere – fortan jede Nacht mit einer Jungfrau schlief, die er am folgenden Morgen köpfen ließ. Das ging Jahr um Jahr, das Volk war wütend und unzufrieden, aber der König liess nicht ab von seinem Verhalten. Der Minister, dessen Aufgabe es war, dem Herrscher täglich eine Jungfrau zuzuführen, fand eines Tages keine anderen Jungfrauen mehr als seine eigenen zwei Töchter. Die ältere, Schehrezad, war ungemein wissensdurstig und belesen, und obwohl sie wusste, dass es lebensgefährlich war, beharrte sie darauf, zum König geführt und von ihm entjungfert zu werden. Nicht zuletzt deshalb, weil sie nur so ihren Vater vor der Wut des Königs bewahren konnte. Als Schehrezad also vor den König trat, weinte sie und bat, sich nach ihrer Entjungferung von ihrer jüngeren Schwester verabschieden zu dürfen. Dies wurde ihr erlaubt und im

Beisein des Königs begann Schehrezad ihrer Schwester zum Abschied eine Geschichte zu erzählen. Es war eine wunderbare, packende Geschichte und als der Morgen anbrach, unterbrach sich Schehrezad an einer besonders spannenden Stelle und sagte zur Schwester: „Wenn der König es erlaubte, würde ich morgen nachts die Geschichte weiter erzählen.“ Weil der König ganz neugierig auf den weiteren Verlauf der Erzählung war, willigte er ein. So rettete sich Schehrezad, von Nacht zu Nacht. Manche rennen eben um ihr Leben, manche erzählen um ihr Leben. Schehrezad wusste, dass sie nur solange am Leben blieb, als sie den König mit ihren Geschichten fesseln konnte. Am Schluss war der König so süchtig auf ihre Geschichten geworden, dass er sie heiratete.

Hugo von Hofmannsthal beschrieb in seiner Einleitung zu 1001 Nacht, wie er als Zwanzigjähriger auf die Lektüre dieser Geschichten reagiert hatte: „Die Lockungen und die Drohungen waren seltsam vermischt; uns war unheimlich zu Herzen und sehnsüchtig; uns grauste vor innerer Einsamkeit, vor Verlorenheit, und doch trieb ein Mut und ein Verlangen uns vorwärts und trieb uns einen labyrinthischen Weg, immer zwischen Gesichtern, zwischen Möglichkeiten, Reichtümern, Düften, halb verhüllten Mienen, halboffenen Türen, kupplerischen und bösen Blicken in dem ungeheuren Basar, der uns umgab: wie glichen wir diesen weit von der Heimat verirrtten Prinzen, diesen Kaufmannsöhnen, deren Vater gestorben ist und die sich den Verführungen des Lebens preisgeben, wie meinten wir ihnen zu gleichen!“<sup>11</sup> Hofmannsthal schildert hier sehr anschaulich die beunruhigenden Erfahrungen der adoleszenten Leser: innere Einsamkeit, Sexualität, Tod und Gewalt. Die Märchen helfen dem Leser die eigenen Beunruhigungen zu symbolisieren. Aber mir geht es auch um die beunruhigenden Erfahrungen, die in den Märchen selbst thematisiert und die auch als Grund, die Märchen zu erzählen, angeführt werden: der Wunsch nach Treue und Verbindlichkeit, die Schwierigkeiten der Ablösung von den Eltern, die Verletzbarkeit der Liebenden, die Sexualität, die Gewalt und der Lebenswille.

Ich hoffe, dass ich mit Schehrezad und Hofmannsthal die These plausibel machen kann, wonach wir Geschichten erzählen, um mit

11 Hofmannsthal, Hugo von: Einleitung zu dem Buche genannt Die Erzählungen der tausendein Nächten. In: Die Erzählungen aus den tausendein Nächten. Vollständige Ausgabe in sechs Bänden. Wiesbaden 1960, Bd. 1, S. 7–15, hier: S. 7.

ihrer Hilfe beunruhigende Erfahrungen zu verarbeiten (etwa als Teil meiner Identität), zu neutralisieren (es ist nichts Entscheidendes geschehen), zu verleugnen (es ist eigentlich nichts passiert), oder zu verneinen (nicht das – jenes ist passiert; oder: nicht ich, sondern auch der andere ...). Am Anfang stehen also spezielle, beunruhigende Erfahrungen, die einem nicht einmal besonders bewusst sein müssen. Gerade weil sie beunruhigend sind, werden sie oft an den Rand des Bewusstseins verwiesen: Was ich nicht weiß, macht mich bekanntlich nicht heiß. Aber die Fragen motten so vor sich hin. Ich nehme nun an, dass Geschichten, die mit diesen Erfahrungen, bzw. mit den Fragen, die aus diesen Erfahrungen entspringen, zu tun haben, in der Regel unser Interesse wecken, während Geschichten, die weit davon entfernt sind, uns eher langweilen.

Für diese Art der Annäherung an den Ursprung des Erzählens von Geschichten bietet uns Freud ein interessantes Denkmodell an, nämlich wie das Kind seine Sexualtheorien, die ja eigentlich Geschichten sind, entwickelt.

Auch hier stehen beunruhigende Erfahrungen am Anfang: Das neu angekommene Geschwister entthront den zuerst Geborenen, dieser verliert die Aufmerksamkeit, die er zuvor genoss. Hinzu kommt, dass das Neugeborene ein Beweis ist für die zwischen Vater und Mutter herrschende Beziehung, in die das Kind nicht einzudringen vermag: Mutter und Vater treiben etwas miteinander, aus dem die Kinder ausgeschlossen sind. Und schließlich hat die Geburt eines Kindes offensichtlich auch etwas mit dem so merkwürdigen Geschlechtsunterschied zu tun.

Solche Erfahrungen drängen das Kind zur Frage, woher denn die Kinder kommen, und aus diesen Fragen entwickeln sich die ersten Geschichten, die eine wichtige Funktion haben, eine Funktion, die später Theorien erben werden: das Beunruhigende zu verstehen und zu erklären, es denkend unter Kontrolle zu bringen. Das Kind, sagt Freud, richte seine ganze Denkkapazität auf die Lösung dieser einen Frage aus: „die Frage (woher die Kinder kommen) selbst ist, wie alles Forschen, ein Produkt der Lebensnot, als ob dem Denken die Aufgabe gestellt würde, das Wiedereintreffen so gefürchteter Ereignisse zu verhüten.“<sup>12</sup> Um diese Frage zu beantworten, würde sich das Kind

---

12 Freud, Sigmund: Über infantile Sexualtheorien (1908). In: GW Bd. VII, S. 169–199, hier: S. 175.

zuerst einmal an die Erwachsenen („die ihm die Quelle des Wissens bedeuten“) wenden. Aber: „Dieser Weg geht [...] fehl. Das Kind erhält entweder ausweichende Antwort oder einen Verweis für seine Wissbegierde oder wird mit jener mythologisch bedeutsamen Auskunft abgefertigt [...]: Der Storch bringe die Kinder, die er aus dem Wasser hole.“

Freud behauptete, dass Kinder vermutlich der Storchengeschichte keinen Glauben schenken, und von da an ein besonderes Misstrauen entwickeln, und „die Ahnung von etwas Verbotenem gewinnen, das ihnen von den ‚Großen‘ vorenthalten wird, und darum ihre weiteren Forschungen mit Geheimnis verhüllen“.<sup>13</sup> Was Freud hier thematisiert, ist interessant in Hinblick auf die Geschichten, von denen ich am Anfang meines Vortrages sprach, und die mörderische Verstrickungen zur Folge hatten: die Götter-, die Hexen- und die Rassistengeschichten. Ich stellte dort die Frage, wie es dazu gekommen sei, dass die Menschen eines Tages nicht mehr an diese Geschichten glaubten, und sich so auch aus ihrer Verstricktheit lösen konnten. In Anlehnung an Freud können wir nun vermuten, dass diese Geschichten allmählich so wirkten, wie die Storchengeschichte auf die Kinder, und dass es das Misstrauen gegenüber Autoritäten war, das die Menschen dazu brachte, neue Geschichten zu entwerfen, die freilich neue Verstrickungen nach sich zogen. Misstrauen ist überhaupt eine Regung, die ständig zu neuen Geschichten führt, aber sie reicht nicht wirklich für neue Erzählungen aus. Es muss noch etwas dazu kommen, und das möchte ich Ihnen mit einer Geschichte von Melanie Klein verdeutlichen.

In einem Aufsatz von 1919 erzählt sie Folgendes:<sup>14</sup> Mit vierdrei-viertel Jahren interessiert sich der Knabe, mit dem sie sich beschäftigt für die Geburtsfrage. „Ich möchte da bemerken, daß die von dem Kleinen gestellten Fragen [...] stets wahrheitsgetreu, wenn erforderlich, auf wissenschaftlicher Grundlage, doch natürlich seinem Verständnis angepaßt, [...], beantwortet werden.“<sup>15</sup> Der Knabe aber wiederholt immer wieder die Frage, es war, als ob ihn diese (wissenschaftliche) Wahrheit nicht befriedigte. Wieder einmal war es so weit, und es kam zu einem Gespräch zwischen Mutter und Sohn. Die Mutter wiederholte die schon früher gegebene Aufklärung und der

13 Ebd., S. 176.

14 Klein, Melanie: Eine Kinderentwicklung (1919). In: dies.: Ein Kind entwickelt sich. Methode und Technik der Kinderanalyse. München 1981, S. 24–95.

15 Ebd., S. 27.

Bub erzählte, dass das Kindermädchen eine andere Theorie zum Besten gegeben habe, nämlich die vom Storch. „Das ist nur eine Geschichte“ erwiderte sie (die Mutter). „Die S.-Kinder haben mir gesagt, dass nicht der Osterhase zu Ostern da war, aber das Fräulein die Sachen im Garten versteckt hat.“ „Sie haben vollkommen recht gehabt“ erwiderte sie. – „Nicht wahr, es gibt keinen Osterhasen, das ist nur eine Geschichte?“ – „Gewiß.“ – „Und gibt es auch keinen Weihnachtsmann?“ – „Nein, den gibt es auch nicht.“ – „Und wer bringt und richtet den Baum?“ – „Die Eltern.“ – „Und Engel gibt es auch nicht, das ist auch nur eine Geschichte?“ – „Nein, es gibt keine Engel, das ist auch nur eine Geschichte.“ Es war gewiß eine nicht leicht erkaufte Erkenntnis, als er nach Abschluß dieses Gesprächs nach einer kurzen Pause fragte: „Aber nicht wahr, Schlosser, die gibt es, die sind wirklich? Wer würde denn sonst den Kasten reparieren?“<sup>16</sup>

Man kann also durchaus die Wahrheit, sogar die wissenschaftliche Wahrheit über den menschlichen Sexualverkehr sagen und doch beim Kind keinen Glauben finden. Was Melanie Klein hier beschreibt, könnte als ein Aspekt der Entzauberung der Welt verstanden werden, den Max Weber in Zusammenhang mit der Entwicklung des kapitalistischen Rationalismus darstellte: Es gibt keine Kinder bringenden Störche, keine Osterhasen, keinen Weihnachtsmann und keine Engel – das sind nur so „Geschichten“. Es gibt eigentlich nur die Eltern und deren Angestellte. Verglichen mit der Poesie des Osterhasen, ist die Nüchternheit der elterlichen Gestalten langweilig. Die Geschichten wären als ein Produkt der poetischen Phantasie zu interpretieren, die in der Wissenschaft zu kurz kommt. Gegenübergestellt werden die moderne Wissenschaft und ihre Theorien der Welt der (alten, kindlichen) Phantasie und der Dichtung.

Man kann es aber auch anders sehen. Was dem Kind als wissenschaftliche Erklärung angeboten wird, ist für es unbefriedigend. Und aus dieser Unbefriedigtheit heraus sucht das Kind nach neuen Geschichten, die aber wieder nicht befriedigend sind. Warum? Was ist so unbefriedigend? Ich denke, dass es das Problem der Praxis, der Lebenserfahrung ist. Das Kind will nicht nur wissen, woher die Kinder kommen, es möchte auch selber welche machen. Die Erwachsenen, die Autoritäten, erklären und erklären – aber es geht doch ums Machen. Nun ist das Kind als Kind noch gar nicht in der Lage, Kinder

---

16 Ebd., S. 28–29.

zu machen und so kommt es zu einem Riss im kindlichen Denken: das Kind macht zwar die beunruhigende Erfahrung, die zu den Fragen führt, woher denn die Kinder kommen. Aber das Kind kann sie nicht beantworten. Freud meinte, dass diese Enttäuschung zur Folge habe, dass viele Kinder ihre Neugierde und ihre Lust zu denken verlieren. Sie verlieren überhaupt die Hoffnung, beunruhigende Fragen beantworten zu können und achten deshalb auch nicht mehr auf ihre eigene Erfahrung als Motor des Denkens. Wie das Kind mit dieser Enttäuschung und diesem Riss in seinem Denken umgeht, ist von schicksalhafter Bedeutung. Im Verlauf der Adoleszenz, da aus dem Kind ein Erwachsener wird, erlangt das Individuum die Fähigkeit, die einst beunruhigenden Fragen -in einem viel weiteren Zusammenhang als bisher – wieder aufzunehmen und nun ist es auch in der Lage, die entsprechenden sexuellen Erfahrungen zu machen. Die Frage ist nur, ob im Individuum nicht auch die einstige Enttäuschung wieder lebendig wird, und es hemmen wird, die beunruhigenden Erfahrungen seiner Adoleszenz mit dem Hilfsmittel des Denkens und dem Suchen nach Geschichten zu verarbeiten.

Um mich selber aus der Verstrickung in Geschichten zu befreien, fasse ich den Gedankengang kurz zusammen: Mit Freud verwies ich darauf, dass das Misstrauen ein Geschichten produzierender Impuls ist, aber dieser reicht nicht aus, um die Vielfalt der Geschichten zu verstehen. Hinzu komme etwas, was ich eben mit Melanie Klein aufzeigen wollte, nämlich dass es zu immer neuen Geschichten kommt, weil dem Kind die Lebenserfahrung fehlt, die es ihm ermöglichen würde, die Fragen, die den beunruhigenden Erfahrungen entspringen, zu beantworten. Und das bedeutet, dass „Geschichten“ an Stelle der Lebenserfahrung treten können. Dabei wird eine spezifische Bewegung abgeblockt: Aus den beunruhigenden Erfahrungen resultieren beunruhigende Fragen, die das Individuum dazu bringen, Geschichten zu entwickeln, die ihm neue Erfahrungen, selbstverständlich auch wieder beunruhigende, aber auf einem höheren Niveau beunruhigende Erfahrungen, aus denen neue Fragen entspringen, ermöglichen sollen. Stattdessen kann es aber auch dazu kommen, dass immer nur neue Geschichten zustande kommen, die das Individuum immer weiter von der Realität wegtreiben und es tatsächlich in eine Welt von Geschichten verstricken.

Hier taucht eine charakteristische Konstellation auf: Je weiter entfernt eine Geschichte von der Lebenserfahrung eines Individuums

ist, desto unbefriedigender ist sie und produziert aus dieser Unbefriedigtheit, vielleicht könnte man auch sagen aus dieser praktischen Ungesättigtheit, immer neue Geschichten. Das ist wichtig: diese Geschichten werden nicht mehr aus einem Bezug zur Realität und aus den in ihr wurzelnden beunruhigenden Erfahrungen entwickelt, so dass man mit deren Hilfe immer neue Segmente der Realität besser verstehen und verarbeiten könnte, sondern aus einer Distanz zur Realität. Und solche Geschichten dienen vor allem dazu, die beunruhigenden Erfahrungen zu verdecken und zum verschwinden zu bringen. Es sind Geschichten à la Rosamunde Pilcher oder James Bond, aber auch esoterische Geschichten, die mit Magie und Allmacht spielen.

#### *4. Geschichten und Institutionen*

Mit Theodor Lessing kann man sagen: beim Erzählen von Geschichten geht um „Sinnggebung des Sinnlosen“. Erzählen heißt Sinnggeben; Erzählen ist eine Form der Sinnggebung. Beachten wir diesen Aspekt des Erzählens, so sehen wir, dass es in jeder Gesellschaft Orte gibt, an denen es von Geschichten brodelt. Ich meine hier nicht Geschichten in einem literarischen Sinn, sondern in einem alltäglichen. Ginge ein Ethnologe in der Schweiz dieser Frage nach, so stieße er unweigerlich auf das Militär. Schweizer, die zusammenkommen, kommen bald auf das Militär zu sprechen, oft selbst dann, wenn sie dagegen sind. Andere ähnlich unerschöpfliche Quellen sind die Schule, die Ehe, die Familie, das Büro.

These: Je sinnloser etwas ist, desto mehr Geschichten werden darüber erzählt. Aber diese These bedarf einer Präzisierung. Es sind spezifische Geschichten, die man dann erzählt. Ich möchte sie Anekdoten nennen. Sie scheinen nämlich keinen Zusammenhang untereinander zu haben, sind beliebig austauschbar und „typisch“ im Gegensatz zu „individuell“. Also: Je sinnloser etwas ist, desto mehr Anekdoten werden darüber erzählt. Und diese Anekdoten sind Produkte von Institutionen.

Institutionen schreiben Anekdoten in das Leben der Individuen ein und die Individuen erzählen sie weiter. Sie erzählen sie weiter, aber sie können die Verhältnisse, die diese Geschichten ermöglichen, nicht verändern.

Paradigmatisches Beispiel dafür sind die sogenannten Ehetragödien. Zwanzig, dreissig Jahre lang ist dann die Rede von Streit, Hass, Untreue und Unglück. Und es ist, als ob das Erzählen dieser Geschichten letztlich die Beziehung zwischen den Gatten noch enger knüpfte.

Unerschöpflich sind auch die Autoritätsgeschichten. Was der Chef für Anekdoten über seine Untergebenen erzählt und letztere über ihn.

In „Totem und Tabu“ analysierte Freud bereits 1912 die Grundstrukturen dieser sich immer wiederholenden Geschichten. Es geht dort um die Phantasie, dass die Brüder sich zusammentun, um den Vater, die Autorität schlechthin, zu töten. Nach dem Mord kommt es zu Schuldgefühlen, die die Brüder dazu zwingen, den Ermordeten zu verehren und zum Totem zu machen. „Der Tote“, erklärt Freud, „ist nun mächtiger als der Lebende gewesen war.“ Das heißt, es kommt durch den Mord nicht zur Befreiung, sondern zur Aufrichtung eines Götzenbildes, und selbst wenn man das Götzenbild gewalttätig stürzt, so wird man es doch wieder, als ein noch mächtigeres aufrichten – diese Geschichte wird sich immer wiederholen, und die Verhältnisse werden nicht anders werden.

Wir rühren hier bereits am Geheimnis der Institutionen: Wie kommt es dazu, dass sich Institutionen gegen die Interessen, Sehnsüchte und Wünsche des einzelnen durchzusetzen vermögen? Ich will die Funktion der Gewalt in diesem Zusammenhang nicht hinunterspielen, ebensowenig wie etwa die ökonomischen Zwänge, die das Individuum an eine Institution binden. Dennoch kommt noch etwas hinzu, was mit Einverständnis und mit Identifikation mit der entsprechenden Institution zu tun hat. Beide sind notwendig, damit eine Institution sich längerfristig behaupten kann. Und eben dieses Einverständnis, diese Identifikation kommen durch die Anekdoten zustande, welche die Institution zur Verfügung stellt.

In den „Studien über Hysterie“ antwortet Freud einer Frau, die ihn fragt, was sie sich von einer Therapie erhoffen dürfe: „die Verwandlung von neurotischem Elend in gemeines Unglück“. Was ich als Anekdoten bezeichnet habe, gehört zur Kategorie des neurotischen Elends: Anekdoten haben etwas Schillerndes, Verführendes und vermitteln jedem, der sie erzählt, das Gefühl der Subjektivität: es ist mein eigenes Elend, das mich unverwechselbar und einmalig macht. Das Neurotische besteht nicht zuletzt darin, dass man das *gemeinsame* Unglück, das, was man mit den anderen teilt, das Objektive gleichsam *nicht* erkennt.

Man könnte es vielleicht auch so sagen: Indem die Institutionen solche Anekdoten zur Verfügung stellen, vermitteln sie Sinnstrukturen und können das Individuum dazu bringen, sich unterzuordnen und sich selber zu entmündigen.

Die Einzigartigkeit, die das Erzählen der Anekdoten vermittelt, verweist uns auch auf den psychischen Anteil, der genährt werden soll: auf den Narzissmus. Diese Geschichten sprechen immer die Grössen- und Allmachtsphantasien an.

Man hat

- den Drachen (fast) getötet (St. Georg)
- den Augiasstall (fast) ausgemistet (Herkules)
- den Versuchungen widerstanden (wie Hieronymus)

### *5. Verstrickt in Geschichten – verstrickt in Beziehungen*

Wer sich in Geschichten verstrickt, verstrickt sich auch in Beziehungen. Was haben Geschichten mit Beziehungen zu tun? Beziehungen sind der Ort aus dem Geschichten entspringen und wo sie in der Regel auch spielen. Indem ich eine Geschichte erzähle, trete ich in Beziehung einerseits zu dem Gegenstand, von dem die Geschichte handelt und andererseits zu dem Wesen (es kann ja auch eine Katze oder eine Phantasiegestalt sein), dem ich sie erzähle. Aber der Mensch ist ja nicht nur in Geschichten, sondern auch in Beziehungen verstrickt: zur Mutter, zum Vater, zur Geliebten, zum Chef und zu den Arbeitskollegen. Man könnte also sagen: Weil der Mensch ein soziales Wesen ist, das heißt auf soziale Beziehungen angewiesen ist, *muss* er Geschichten erzählen. Gibt es aber nicht auch Menschen, die davon nichts zu erzählen wissen, die nur von ihren Krankheiten, körperlichen Beschwerden und Schmerzen sprechen? Geschichten sind sozusagen der *bewusste* Teil der Beziehung – das Bewusstsein der Beziehung. Was nicht als Geschichte erzählt werden kann, entzieht sich demnach dem Bewusstsein, ist unbewusst. Der Mensch ist aber nicht nur ein soziales Wesen (das sind die Bienen ja auch), sondern auch ein Wesen mit Bewusstsein, das heißt, er symbolisiert, was er erfährt, und bedient sich dabei der verschiedenen symbolischen Systeme, die ihm seine Kultur zur Verfügung stellt.

Diesen Symbolsystemen wohnt eine eigenartige Spannung inne, die ich in früheren Arbeiten als Antagonismus zwischen dem Fami-

liären und dem Kulturellen bezeichnet habe. Dabei geht es um Folgendes: Das Familiäre umfasst jene Bereiche der Kultur, die dem Individuum selbstverständlich sind, kurz: das Eigene, das sich vom Fremden abgrenzt. Vor allem also das sprachliche, aber auch die moralischen, ästhetischen, wissenschaftlichen Symbolsysteme. Dieses Familiäre vermittelt Zugehörigkeit, Geborgenheit und Sicherheit – man weiß, was man zu glauben hat. Viele meinen nun, dass sei „Kultur“ im eigentlichen Sinne des Wortes, aber es ist nur die eine Hälfte. Die andere wird ersichtlich, wenn man den Drang des Menschen, Grenzen zu überschreiten, berücksichtigt. Auf der sprachlichen Ebene kommt dieser Drang im Wunsch und in der Fähigkeit zum Ausdruck, von einer Sprache in die andere zu übersetzen, und das heißt ja, mehrere Sprachen zu beherrschen. Während das Familiäre wesentlich von der inzestuösen Angst vor dem Fremden geprägt ist, kommt im Kulturellen die Faszination durch das Fremde zum Zuge. Man könnte auch sagen: Das Familiäre ist eine Stabilität vermittelnde Struktur und das Kulturelle ist ein Dynamik produzierender Prozess. Dieser Prozess verschiebt ständig die Grenzen zwischen dem Eigenen und dem Fremden und ihm haftet aus diesem Grund etwas Unheimliches und Beängstigendes an. Man könnte diesen Prozess auch als etwas Wildes bezeichnen, denn er ist diskontinuierlich und unberechenbar. Aber hier, an der Grenze zwischen dem Eigenen und dem Fremden entsteht das Neue, das die Kultur zu einer lebendigen und sich weiter entwickelnden macht.

Ich führe das Konzept des Antagonismus zwischen dem Familiären und dem Kulturellen ein, um das Thema der Auflösung der Verstrickungen wieder aufzunehmen. Wir verstricken uns ja zuerst einmal in die familiären Beziehungen und den mit ihnen verbundenen Geschichten. Wie kommt man da heraus, wie löst man sich von ihnen ab? Auch hier kommt, wie in der frühen Kindheit, der Prozess der Triangulation ins Spiel. Die Bindung des Kleinkindes an die Mutter wird durch die Beziehung zum Dritten – in der Regel ist es der Vater – auf ein neues Niveau gehoben: dieses neugebildete Dreieck schafft den familiären Raum, in dem sich die vielfältigsten Beziehungsstrukturen entwickeln werden. Aber das kulturelle Inzestverbot wird, wie Lévi-Strauss zeigte, das familiäre Dreieck sprengen und das adoleszente Individuum zwingen, sich mit Familienfremden libidinös zu verbinden. Das alte Dreieck, dessen Ecken das Individuum und seine Eltern bildeten, wird also im Verlauf der Adoleszenz durch das

neue Dreieck ersetzt, das sich zwischen dem Individuum, dem Familiären und dem Kulturellen spannt. Für das Individuum ist es das Kulturelle, das ihm ermöglicht, von den Verstrickungen ins Familiäre, den notwendigen Abstand zu gewinnen.

Am Anfang des Vortrags erinnerte ich an die griechischen Götter, an die aztekischen Menschenopfer, an die europäischen Hexenverfolgungen und an die Völkermorde. Wie kam es zur Lösung dieser Verstrickungen? Denken wir daran, dass den damaligen Individuen die entsprechenden Glaubensgeschichten weitgehend familiär in dem Sinne waren, als sie mit ihnen aufgezogen worden waren: die Göttergeschichten waren ihnen von Kindsbeinen an vertraut, die Idee des Opfers war ihnen durch und durch plausibel, genau so wie die Geschichten über den Teufel oder die Rassen. Wie war es denn möglich, da sie das Gedankengut, mit dem sie aufwuchsen, eines Tages nicht mehr für glaubwürdig hielten? Es ist der Bereich des Kulturellen, der diese Formen des Kulturwandels ermöglichte: die Auseinandersetzung mit den Fremden machte bei den Griechen den Übergang vom Mythos zum Logos möglich, sie erlaubte es den Azteken, von ihrem Glauben zum Christentum zu wechseln, und den Europäern, die Angst vor den Hexen im Lichte der Aufklärung verschwinden zu lassen. Man muss also nicht am Familiären festhalten, an das man einst als Kind geglaubt hatte. Das Kulturelle erscheint hier als das Rettende. Aber das Kulturelle ist nicht das Gute schlechthin. Auch hier kommt es zu Verstrickungen. Auseinandersetzungen mit dem Fremden können in die Irre und in Sackgassen führen. Beunruhigende Erfahrungen sollten sowohl im Bereich des Familiären als auch des Kulturellen ausgehalten werden. Man sollte sich auf die Suche machen nach den Geschichten, die die beunruhigenden Erfahrungen sowohl im Bereich des Familiären als auch im Bereich des Kulturellen zu symbolisieren erlauben.

Ich komme zum Schluss und muss eingestehen, dass ich mich selber in Geschichten verstrickt habe, um Ihnen zu zeigen, was mich an der Psychoanalyse als Forschungsparadigma fasziniert. Das Forschungsparadigma, um sich mit beunruhigenden Erfahrungen und deren Verarbeitung zu beschäftigen, ist die Psychoanalyse.



## **Subjekt, Kultur und Politik**

### Schicksale der Psychoanalyse

*Helmut Dahmer*

Ein Blick auf das Programm dieses Symposiums, das den Beziehungen von Psychoanalyse und Ethnologie gewidmet ist – und auf viele ähnliche Veranstaltungen zum Ausklang des Freud-Jahrs 2006 – zeigt, daß das neue Interesse an Freuds Theorie und Therapie, das sich im Gefolge der achtundsechziger Protestbewegung herausgebildet hat, unvermindert anhält. Psychoanalytische Theoreme und Verfahrensweisen werden für die unterschiedlichsten Projekte in Anspruch genommen, und mitunter scheint es so, als sei es gar nicht mehr der eine Theoretiker Sigmund Freud, auf den man sich da bezieht, sondern als sei der längst in ganz verschiedene Freuds („Genies“ und „Scharlatane“, Kabbalisten und Orphiker, Naturwissenschaftler und Dichter) aufgespalten worden, die miteinander wenig zu tun haben. Der Pluralismus kontroverser Deutungen bezeugt die Faszination, die auch nach hundert Jahren noch von der rätselhaften Freudschen Psychoanalyse ausgeht, und die verschiedenartigen Freud-Bilder indizieren, daß die von ihm begründete „Bewegung“ ebenso wie der Zusammenhang seiner Lehren zerbrochen ist. Die Freudsche Behandlungs-, „Technik“ und seine „Kulturkritik“ stehen seit langem nur noch neben- und gegeneinander.

Theorien, die den Common sense ihrer Zeit weit hinter sich lassen, werden zuerst verfemt und dann trivialisiert. Beides ist der Freudschen Psychoanalyse in den vergangenen hundert Jahren widerfahren. Ihre Rezeption ist über weite Strecken eine Fehl-Rezeption gewesen, und die Verkennung konnte an ein „Selbstmißverständnis“ Freuds (Hans Kunz) anknüpfen. Seine Beschäftigung mit „obskuren“ Phänomenen (Obsession und Hysterie, Traum und Fehlleistung) führte ihn von der Objekt- zur Subjektwissenschaft, von der Szientistik zur Deutung bewußtlos zustande gekommener Produktionen, die als „natürliche“ Phänomene imponieren, ohne es zu sein. Freud suchte nach einer Therapie jener psychischen Störungen, für die im physi-

kalistischen Interpretationsrahmen der Helmholtz-Schule kein Raum war, und entdeckte, daß es sich bei den Neurosen und Psychosen um psychogene, ja, um soziogene Leiden handelte. Er vollzog noch einmal den Schritt von René Descartes zu Giambattista Vico, also von der Natur- zur Sozialwissenschaft, ließ aber die Psychoanalyse auch weiterhin inkognito auftreten, nämlich als Naturwissenschaft. Zu dem Motiv des Arztes, der helfen, und des Wissenschaftlers, der erkennen wollte, gesellte sich bei ihm das Interesse des Angehörigen einer diskriminierten Minderheit an der Herbeiführung einer Kultur, „die keinen mehr erdrückt“. Freuds neue Wissenschaft war so zweideutig wie ihr Gegenstand: Institutionen der Sozietät und der Seele, die sich für die vergesellschafteten Individuen als „unökonomisch“ oder destruktiv erweisen. Solche Institutionen (zum Beispiel die etablierten Religionen und deren individuelles Pendant: die neurotischen Privatreligionen) zwingen ihre Träger solange zur Aufrechterhaltung der eingespielten Rituale, wie sie der Genealogie der Institutionen, also ihrer eigenen Autor- und Trägerschaft nicht innewerden. Wird die Bewußtlosigkeit der Beteiligten im Prozeß einer dialogischen Anamnese aufgehoben, dann eröffnen sich Revisionsmöglichkeiten, Möglichkeiten der De-Institutionalisierung und Neuorientierung, also zur Brechung von Wiederholungszwängen. Wo immer der therapeutische oder der gesellschaftliche Dialog stockt, das Verstehen aussetzt, die „Institutionen“ sich also als „Natur“ präsentieren, muss man provisorisch auf Erklärungen zurückgreifen, die den Abgrund des Nichtverstehens überbrücken und möglicherweise schließlich doch ein weitergehendes Verständnis provozieren, eines, vor dem der Naturschein der „Institutionen“ zergeht.

Ende der zwanziger Jahre des vorigen Jahrhunderts bildeten die um Freud gescharten Psychoanalytiker eine in verschiedene Fraktionen aufgespaltene Interpretationsgemeinschaft. In der unter ihnen damals ausgetragenen Debatte um die Psychoanalyse als „Weltanschauung“ standen sich Verfechter einer „Naturwissenschaft von der Seele“ (wie Heinz Hartmann) und Hermeneutiker (wie Siegfried Bernfeld) gegenüber. Freuds Plädoyer für die „Laienanalyse“ kollidierte mit den Interessen derjenigen seiner Anhänger, die auf die Anerkennung der Psychoanalyse als Teildisziplin der Universitätsmedizin hofften; seine Religionskritik verstieß gegen die Mandarin-Ideologie des damals an den Universitäten noch vorherrschenden Neukantianismus, derzufolge die Aufgabe der Wissenschaft in der Rationalisierung von

Mitteln zu vorgegebenen Zwecken bestand, über die wissenschaftlich gar nicht zu befinden sei. Freud selbst versuchte vergeblich, die Psychoanalyse als Organisation durch Neutralisierung und Entpolitisierung vor der Vernichtung durch die totalitären Bewegungen und Regime zu bewahren. Im Sommer 1933 schrieb er an Marie Bonaparte:

„Die politische Lage haben Sie selbst erschöpfend beschrieben. Mir scheint es, nicht [einmal] im Krieg haben Lüge und Phrase so uneingeschränkt geherrscht wie jetzt. Die Welt wird ein großes Zuchthaus, die ärgste Zelle ist Deutschland. Was in der österreichischen Zelle geschehen wird, ist ganz ungewiß. In Deutschland sehe ich eine Überraschung voraus. Sie haben dort mit der Todfeindschaft gegen den Bolschewismus begonnen und werden mit etwas enden, was von ihm nicht zu unterscheiden ist. Außer vielleicht darin, daß der Bolschewismus doch revolutionäre Ideale aufgenommen hat, der Hitlerismus nur mittelalterlich-reaktionäre. Selbst nicht mehr recht lebenskräftig, erscheint mir diese Welt als zum nahen Untergang bestimmt.“

Im den Jahren 1932 bis 1934 wandte Freud sich gegen die marxistischen, von ihm als „bolschewistische Angreifer“ perhorreszierten Psychoanalytiker Otto Fenichel und Wilhelm Reich, entzog dem einen die Redaktion der *Internationalen Zeitschrift für Psychoanalyse* und ließ den anderen erst aus der deutschen, dann auch aus der internationalen *Psychoanalytischen Vereinigung* ausschließen. Den Kontakt zum Spiritus rector des Surrealismus, André Breton, brach er – der Autor von „Der Dichter und das Phantasieren“ (1908) – mit der Bemerkung ab, er könne nicht recht verstehen, worum es der französischen Gruppe von Malern und Literaten eigentlich gehe. Führte das organisationsinterne Berufsverbot für Nicht-Naturwissenschaftler zu einer Verödung der psychoanalytischen Theoriebildung, so kam die „Verwissenschaftlichung“ der Psychoanalyse im Sinne des Neukantianismus einem Verzicht auf Ideologiekritik gleich. Der Ausschluß Wilhelm Reichs lief auf eine Verketterung der Soziologie hinaus, die Ernest Jones dann später, 1949, zu einem Dogma der psychoanalytischen Nachkriegs-Kirche erhob. Freuds Weigerung, sich auf Bretons Gedanken einzulassen, indizierte die Distanzierung von der kulturrevolutionären Bohème. Mit der Vertreibung der Psychoanalytiker-Mehrheit aus ihren Bildungszentren Berlin und Wien kam die alte „Psychoanalytische Bewegung“ dann vollends zum Stillstand.

Bei aller Skepsis gegenüber den idealistischen Systemen verstand Freud sich doch ebensowohl als Philosoph wie als Naturwissenschaft-

ler. Das Ensemble seiner Theorien bezeichnete er seit den 1890-er Jahren als „Metapsychologie“. Diese „Metapsychologie“ erwuchs aus den Annahmen über die Struktur und Funktionsweise des seelischen „Reizbewältigungsapparates“, zu denen Freud sich bei der Entwicklung seiner Neurosen-therapie und bei dem Versuch, die Bedeutung von Träumen zu entschlüsseln, gedrängt sah. Bei dieser Metapsychologie-Metaphysik handelt es sich um eine entzauberte Version der Philosophie der Freud-Vorläufer und „Unglaubensgenossen“ Baruch de Spinoza und Ludwig Feuerbach, also um eine „Immanenzphilosophie“ ohne Gott und ohne Vergottung der Natur, ohne den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und an ein Jenseits. Von Feuerbach übernahm Freud auch – wie die Feuerbach-Schüler Marx und Nietzsche – den Impuls, das Diesseits, unsere soziale Lebenswelt, durch Institutionenkritik („Götzendämmerungen“) und Institutionenreform („befreiende Untaten“) zu verbessern, also auf eine Kultur hinzuarbeiten, die diesen Namen verdient, weil sie „keinen mehr erdrückt“. In seiner „Metapsychologie“ versicherte Freud sich des sozialhistorischen Orts und der Möglichkeiten seiner psychoanalytischen Praxis, und diese „Spekulation“ bewahrte ihn vor den Narrheiten des Psychologismus.

Freuds Schriften der zwanziger und dreißiger Jahre waren vor allem der Explikation einer kritischen Theorie der Kultur gewidmet. Doch die in *Jenseits des Lustprinzips* entwickelte (dritte) Triebtheorie blieb unter den Psychoanalytikern umstritten, Freuds Kampfansage an die massenfeindlichen Massenbewegungen (in *Massenpsychologie und Ich-Analyse*) wurde kaum verstanden, *Die Zukunft einer Illusion* und *Das Unbehagen in der Kultur* wußten nicht einmal die politisch engagierten und soziologisch interessierten „linken“ Freudanhänger zu würdigen, und es vergingen Jahrzehnte, ehe die Bedeutung der Moses-Studien erkannt wurde.

Die in die angelsächsischen Zufluchtsländer emigrierte Psychoanalyse unterlag einer eigentümlichen Verkehrung von Mittel und Zweck. Die „Metapsychologie“ erschien mehr und mehr als ein (im Grunde verzichtbares) Derivat der psychoanalytischen Behandlungstechnik. Freud hatte unter „Psychoanalyse“ die neue Wissenschaft vom Unbewußten verstanden; die psychoanalytische Therapie hingegen erschien ihm nur als eine von ihren möglichen „Anwendungen“. In der psychoanalytischen Nachkriegs-Orthodoxie aber tauschten Therapie und Theorie die Plätze. Als „eigentliche“ Psychoanalyse galt nun die therapeutische Praxis, die „Metapsychologie“ erschien

mehr und mehr als eine problematische Hintergrundtheorie und die Kulturkritik als eine (eher illegitime) „Anwendung“ von Einsichten, die der therapeutischen Praxis entstammten, auf Probleme, die mit dieser Praxis nur wenig zu tun hatten. Die in Berufsverbänden organisierten Psychoanalytiker konnten mit der „Freudschen Philosophie“ (Max Horkheimer) nichts mehr anfangen und standen den „freudianischen“ Philosophen, die das Inkognito der Psychoanalyse aufdeckten, also das szientistische Selbstmißverständnis Freuds überwandten (Herbert Marcuse und Paul Ricœur, Odo Marquard und Ulrich Sonnemann, Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas) verständnislos gegenüber.

In der Nachkriegszeit geriet die organisierte Psychoanalyse, die noch immer um akademische Anerkennung rang, in die Isolation; der Kontakt zur Philosophie und zu den übrigen Kultur- und Sozialwissenschaften riß gänzlich ab. Es brauchte Jahrzehnte, ehe die Psychoanalytiker der *Deutschen Psychoanalytischen Vereinigung*, der *Deutschen Psychoanalytischen Gesellschaft* und der psychoanalytischen Internationale sich ihrer eigenen Geschichte stellten, und der Anstoß zu einer solchen Retrospektive und Konfrontation kam von Historikern und Soziologen. Die Verbandsgeschichtsschreibung, die sich in den vergangenen beiden Jahrzehnten entwickelt hat, argumentiert noch immer in hohem Maße apologetisch. Sie ist sich der Folgen der Verfolgung der Psychoanalyse in den dreißiger und vierziger Jahren nur unzureichend bewußt. Eine kritische Geschichte der psychoanalytischen Theorien nach Freud steht aus. Der Schock der Vertreibung wurde verleugnet, Trauer um das Verlorene und um die Opfer aus den Reihen der Psychoanalytiker blieb aus. Noch vor zwanzig Jahren waren psychoanalytischen Ausbildungskandidaten Namen und Schriften der Psychoanalytiker, die in Hitlers Europa eingesperrt oder umgebracht worden waren, so wenig bekannt wie die Namen der Psychoanalytiker, die dem Wüten der argentinischen Junta in den Jahren 1976–1983 zum Opfer gefallen waren. Die Lehranalytiker der älteren Generation aber gaben die Phobien und Tabus der Verfolgten an die nächsten Generationen von freudianischen Psychotherapeuten weiter. So bildete sich der Typus des heutigen Psychoanalytikers heraus – eines Spezialisten für die Entwirrung verworrener Lebensgeschichten, der sich von Politik fernhält und sich für die Geschichte seiner eigenen Organisation nicht interessiert. Freud hatte die Psychoanalyse vor Ärzten und Priestern schützen und sie einem „Stand

von weltlichen Seelsorgern“ anvertrauen wollen, den es noch immer nicht gibt.

Versuche von Einzelnen oder von Gruppen, die organisierte Psychoanalyse von Innen heraus zu reformieren, sind gescheitert. Doch hat die psychoanalytische Kirche längst das Monopol auf die Interpretation der Freudschen Lehren eingebüßt. Außerhalb der Zunft der Ärzte, die von der therapeutischen Anwendung der Psychoanalyse leben, haben sich viele freie Gruppen, Clubs, Institute und Akademien konstituiert, deren Angehörige Freud lesen, psychoanalytisch interpretieren lernen und versuchen, ihre eigenen Probleme und die unserer historischen Situation mit den Mitteln der Freudschen Ideologiekritik einer Lösung näher zu bringen. Einflußreiche Heterodoxien, wie die von Jacques Lacan entwickelte, machen der Orthodoxie und ihren Derivaten erfolgreich Konkurrenz. Ethnologen und Literaturwissenschaftler ebenso wie feministische Theoretikerinnen haben psychoanalytische Begriffe und Verfahren adoptiert und auf höchst originelle Weise weiterentwickelt.

Der Lösung gesellschaftlicher Sphinx-Rätsel mit Hilfe einer Kombination von soziologischen Erklärungen und psychoanalytischen Deutungen haben sich, nach dem Freud-Verdikt gegen Reich und Fenichel, Außenseiter der Zunft und weiße Raben angenommen: Theodor W. Adorno und Max Horkheimer, Paul Parin und Alfred Lorenzer, Cornelius Castoriadis und Alexander Mitscherlich, Klaus Theweleit, Slavoj Žižek und, zum Glück, noch mancher und manche andere. Als zentrales sozialpsychologisches Problem unserer Gegenwart erscheint mir die „Institution“ Xenophobie, also der verallgemeinerte Antisemitismus. Die xenophobe Disposition lenkt das Ressentiment der Modernisierungsverlierer gegen alles, was „anders“ ist – anders als sie selbst. Ihr Ressentiment gilt vor allem dem Gespenst der Freiheit, die sie mehr noch fürchten als die Pauperisierung.

Wir tagen heute in Wien und erinnern uns daran, daß Freud im Juni 1938 der Judenjagd der Nazis – der seine vier Schwestern wenige Jahre später zum Opfer fielen – nur mit genauer Not entkam. Sollte es den Erben Freuds in dieser Stadt (wie im übrigen Europa) nicht gelingen, den Erben des demagogischen Wiener Bürgermeister Karl Lueger (1844–1910) ihre Klientel (die ein Fünftel der Wählerschaft ausmacht) durch bessere Argumente und radikale soziale Reformen abspenstig zu machen, dann ist kein Ende der Geschichte der Pogrome und Massaker abzusehen.

## **Psychoanalyse ist keine philologische Interpretationsmethode sondern Kunstarbeit**

*Klaus Theweleit*

Ja, Statement ist gut. Ich bin ganz froh, dass ich nichts fertig Ausformuliertes vor mir habe. Erstens hätte sich manches überschritten und außerdem ist es mir ganz recht, dass ich als letzter sprechen darf, einiges aus den Beiträgen aufzunehmen, um mit dem Statement auch gleich die Diskussion zu eröffnen und einiges gleich weiterzuführen.

Um anzufangen bei dem letzten Punkt: Soziologen und Historiker, hat Helmut Dahmer gesagt,<sup>1</sup> haben sich um die Wiederbelebung bestimmter Aspekte der Psychoanalyse nach dem Zweiten Weltkrieg bemüht. Bei Historikern stutze ich ein bisschen, da sehe ich kaum jemanden; bei den Soziologen einige und noch viel mehr Literaturwissenschaftler. Aber in einem noch größeren Maß muss man sagen: Studenten. Freud wird wiederbelebt und revitalisiert durch die studentischen Aktionen der späten 60-er Jahre, und dies in einem viel größeren Ausmaß, als die meisten Beteiligten dieser Aktionen sich das selber klar gemacht haben. Welche Bedeutung hätte z.B. Herbert Marcuse erlangt ohne die Diskussion seiner Bücher in allen studentischen Zeitschriften und Wohngemeinschaften? Vermutlich keine. Die offizielle Psychoanalyse mochte ihn nicht. Die Studenten aber brauchten die Psychoanalyse. Sie brauchten sie zur Bearbeitung der Frage, wie konnte unsere Elterngeneration in der Weise faschistisch werden, wie sie es geworden war – und, wie man nach und nach mitbekam, es mit quasi-orgiastischer Lust und Wonne geworden war. Die Vertreibung und Ermordung der Juden war ja nicht, wie oft dargestellt, dieser kalte, bürokratische Akt à la Eichmann, das ist ziemlicher Unsinn, Hannah Arendts Unsinn; Eichmann war ein glühender Nazi, nicht weniger als Goebbels; nein, der Mord an den Juden war ein alldeutsches Revitalisierungsmittel für das so genannte deutsche Volk, das sich in vieler Hinsicht gegenüber den Juden minder-

---

<sup>1</sup> Siehe den Beitrag von Helmut Dahmer in diesem Band, S. 309–314.

wertig fühlte. Die als überlegenen empfundenen deutschen Juden störten empfindlich den antrainierten plus angeprägelteten Herren-Rassismus der Deutschen. Mit der Ermordung der jüdischen Population wollte sich ‚das deutsche Volk‘, d.i. der Durchschnittsdeutsche, die Kräfte des Jüdischen aneignen, und zwar ganz offen: die Kräfte des intellektuell, emotional, artistisch als überlegen empfundenen Judentums. Die sollten hier weg, weil die Deutschen die Professorenstellen wollten, die Arztstellen wollten, die Stellen in der Filmindustrie wollten, die Posten in den Redaktionsstuben insbesondere. Alle Sorten Berufs-Deutscher fühlten sich missachtet von jüdischen Redakteuren und Lektoren, die ihre Schriften lächerlich fanden; wie z.B. Goebbels, dessen Romane sie ‚hämisch‘ ablehnten. Goebbels wollte ja Künstler werden, wie Hitler auch. (Wer nicht Künstler werden darf wird Mörder; heute noch so.) Diese Generation lustvoller Judenmörder – die von uns, ihren Kindern, verlangte, ehrbar, aufrichtig, rechtschaffen zu sein und die auch für unser Überleben gesorgt hatte und sich sorgte: wie sollte man mit solchen Widersprüchen fertig werden ohne ein Instrument wie die Psychoanalyse. Wir mussten irgendwie erklären, wie diese Generation zu ihren Taten kam. Und dabei den eigenen Körper nicht nur verstehen, sondern bewohnen. Dass man dabei beim Kleinkindkörper ansetzen muss, bei der Behandlung dieses Körpers: wie wird der Mensch gebaut; was muss passieren, dass aus dem Baby ein Killer wird, oder nicht ein Killer wird, sondern ein zivilisiertes, zivilisatorisches Wesen. Diese Frage stand an die Elterngeneration gerichtet, an alle Erwachsenen, auch an die Wissenschaftlergeneration und an uns selbst als die zukünftigen Eltern. Sie war ohne Psychoanalyse nicht zu stellen; die Psychoanalyse war verfolgt worden von den Nazis; Freuds Bücher hatten gebrannt. Die Psychoanalyse war ausgewiesen Anti-Nazi; und versprach Befreiung im Sexuellen. Hinter allen studentischen Aktionen der 60-er stand unausgesprochen Psychoanalyse – auch bei jenen erklärten Freud-Feinden, die die Psychoanalyse mit dem Marxismus des ‚Realsozialismus‘ für nicht vereinbar hielten. Auch diese agierten praktisch auf der Ebene eines allgegenwärtigen Freudianismus.

So wie auch die Frankfurter Schule ohne Psychoanalyse nicht denkbar ist. Freud 1967 war so unausweichlich wie die Beatles. So unausweichlich, wie Alle ‚den Traum‘ für sich reklamieren; auch wenn er im Politischen ‚Utopie‘ sich nennt. Die Freudschen Fragen: Wie ist der Mensch aufgebaut, wie muss man ihn/sie behandeln, dass

ein gesellschaftsfähiges, ein nicht von Violence getriebenes Wesen aus ihm wird, und: wie lebt man seinen Traum und: wie liebt man – gestellt in einem Gewirr von Widersprüchlichkeiten – denn die Sensibleren der Jungen erlebten sich selbst ebenfalls als Teil der deutschen Gewalt, die irgendwo in einem steckte. Vollkommen uninstitutionell – man kann sagen in „wilder Analyse“ – wurden diese Fragen in den studentischen Zusammenhängen die Nächte hindurch diskutiert; in vollkommener Anarchie, ohne irgendeine Supervisions-Autorität; belebend und gefährlich. Öffentliche Räume und Betten statt Couch: studentische Psychoanalyse der 60-er.

Als ich „Männerphantasien“ geschrieben habe, im Alter von 30, 35 war ich ja auch nichts als ein Long-Time-Student mit dieser politischen Geschichte; fünf Jahre Uni-Aufmischung und politischer Straßenaktionen hinter mir und zwei, drei Jahre freier Mitarbeit in einer Radiostation, Südwestfunk. Erst später ist man ja jemand mit einem Dokortitel.

Einwurf aus dem Publikum: Sie haben mit Ihren Aktionen und Büchern dazu beigetragen, dass wir heute die Adoleszenz als eine Phase betrachten, die weit bis in die 30-er reicht ...

Genau. Ganz schön. Eltern im alten Sinne wollten wir nicht sein; adoleszente Eltern mit 30 also. Während ich an den Männerphantasien schrieb, haben wir unser erstes Kind groß gezogen. Ich bin zu Hause geblieben und meine Frau hat als Psychologin angefangen in der Kinder- und Jugendpsychiatrie, in der Freiburger Universitätsklinik. Nicht mehr „wilde Analyse“. Später wurde sie Psychoanalytikerin. Wodurch ich immer mit praktischer psychoanalytischer Arbeit verbunden war, nicht nur aufs Lesen von Büchern und Abhandlungen angewiesen. Und praktizierender Hausmann dazu, Kleinkind krabbelnd drum herum, also – notwendig – auch Kleinkindforscher und selber spielendes Kind. Dass die eigenen Eltern aus dem Kleinkindstadium der eigenen Kinder so gut wie nichts erinnerten und zu berichten wussten, war mir immer eine der größten Unheimlichkeiten: Hatten die denn nicht hingesehen, was die Kleinen am Boden da trieben? Der reine Wahnsinn. Nein, sie hatten nicht hingesehen; man machte das nicht; Kleinkinder wurden erzogen, nicht interessiert beobachtet und schon gar nicht als Wesen, von denen man lernen konnte. Sie begegneten ihrer Selbstüberforderung durch Wegsehen,

denn bloß Blödheit war es nicht. So geht also die Adoleszenz heute aus guten Gründen bis in die 30-er, wo die Generation unserer Alten mit 50 schon halb vergreist war.

Die politischen Aktionen, Leben auf der Straße und in Kneipen, die WG-Kämpfe, Küchendiskussionen etc. als eine Form wilder Analysen zu sehen, regellos und anarchistisch und befeuert vom Kino, aber durchaus im Bewusstsein, mit den wilden Deutungs- und Erklärungsversuchen des eigenen Zusammenlebens am psychoanalytischen Prozess zu partizipieren, wirft die Frage auf nach dem, was bei Freud Laienanalyse hieß. In der institutionellen Psychoanalyse wurde die Laienanalyse um 1980 herum abgeschafft, so dass die Psychoanalyse auch in Deutschland mehr und mehr zu einer medizinischen Institution wurde, so wie Helmut Dahmer es beschrieben hat. Freuds Diktum, die Psychoanalyse sei eine zu wichtige Sache, um sie den Ärzten zu überlassen, wurde von der analytischen Institution selbst partiell überhört. Die psychoanalytischen Organisationen, auf die analytische Arbeit beschränkt, sind seither – mehr als immer schon – auf äußere Anstöße aus anderen Richtungen angewiesen, um ihre eigene Geschichte, ihre eigene Substanz, ihre eigenen gesellschaftlichen Potenzen nicht in der alltäglichen Analysearbeit zu vergessen oder zu verlieren.

Freud selber kann man übrigens als einen der ersten relativ alterslosen Menschen des 20. Jahrhunderts bezeichnen. Adolescent bis ins Greisenalter: nie aufgehört, (seine Theorien) zu spielen. Wer sich – bei dauernder Arbeit – in Sprüngen, Brüchen, Risiken entwickelt und dennoch eine Kontinuität wahrt (alter Slogan: sich treu bleiben), der altert nicht im normativ vorgegebenen Tempo einer Kultur.

Freuds eigener Entwicklungsgestus ist tatsächlich der Gestus der Rebellion und der eines permanenten theoretischen Sprungs. Er beginnt ja als gelernter Neurologe, macht Entdeckungen im Nervensystem von Flusskrebsen, arbeitet als Klinikpsychiater, entdeckt die anästhesierende Wirkung von Kokain, experimentiert damit, lässt sich anstecken von Charcots Pariser Hypnose-Praxis, überwirft sich mit allen Wiener Autoritäten, bis ihm nur noch sein Berliner Hals-Nasen-Ohren-Brief-Freund Wilhelm Fließ als ‚einziger Publikum‘ bleibt, wie Freud in Anlehnung an Nestroy formuliert hat. Und dann in diesem riesigen Briefpaket im Jahr 1895 ein dickes Manuskript mit dem Titel: Entwurf einer Psychologie, ein ambitionierter Text mit einer chemo-elektrischen Theorie der Gehirnfunktionen. Freud hatte

alle frühen Gehirnforschungsbücher gelesen und in einem rasanten Entwurf seine eigene physiologische Hirntheorie formuliert, basierend auf der neuen Entdeckung der Neuronen, Nervenzellen im Gehirn, die ihre Ladungen auf andere Neuronen feuern und Bahnungen bilden, Widerstände aufbauen und überwinden etc. Das nur in Stichworten. Bemerkenswert: Sehr viele Spekulationen darin haben zwar bis heute nicht unbedingt Gültigkeit, aber sie geben richtige Richtungen an. Heutige Hirnforscher haben diesen Text wiederentdeckt, wie z.B. der Bremer Neurobiologe Gerhard Roth, der 2003 mit seinem damals neuen Buch eine große Rehabilitierung Freuds schreibt. Im Gegensatz zum Gelächter der Hirnforscher aus den 80-er Jahren des 20. Jahrhunderts über Freuds Annahmen eines so genannten Unbewussten, legt Roth aus heutigem Erkenntnisstand der Hirnforschung dar, dass Freuds Annahmen vom Sitz des Bewusstseins im Kortex und des Unbewussten im Limbischen System absolut zutreffend seien, und dass dort tatsächlich je verschiedene Zellstrukturen vorlägen. Unser bewusstes Denken geschieht in einer anderen Zellstruktur als das Unbewusste, und das Unbewusste steuert aus dem limbischen System, insbesondere aus der Amygdala, weitgehend die bewussten Prozesse. Dies entspricht genau der Annahme, wie Freud die Differenz zwischen unbewusst und bewusst ansetzt; nämlich das Unbewusste sich nie direkt ins Bewusste übertragen lässt, jedenfalls nicht inhaltlich, sondern nur in Intensitäten. Abgesegnet von neuer Gehirnforschung.

Intensitäten ist das Stichwort, mit dem ich anknüpfen würde an die Verstrickung in Geschichten, die Mario Erdheim ausgeführt hat.<sup>2</sup> Es gibt ja natürlich zwischen zwei Personen in Beziehung dauernd laufende Geschichten. Der analytische Prozess lässt sich als Verstrickung in Geschichten darstellen. Aber wenn wir einen Schritt weiter gehen in die Avantgarde der Künste, auch der Wissenschaften, mit ihrer breit gefächerten Diskussion des Untergangs des Subjektes; der faktischen Nicht-Existenz des europäischen Subjekts, wie es die Philosophie entwirft; wie auch Freud es entwirft in seinem Drei-Schichten-Modell, Es/Ich/Über-Ich, Keller/Wohnung/Dachboden, den drei Bühnenebenen des bürgerlichen Theaters, des bürgerlichen ‚Ich‘ – wenn wir mit dem Wegfall dieser Theorien des Subjekts in der

---

2 Siehe den Beitrag von Mario Erdheim „In Geschichten verstrickt. Psychoanalyse als Forschungsparadigma“ in diesem Band, S. 291–307.

Postmoderne auch den Wegfall der normativen Kraft der Geschichten konstatieren, oder, anders gesagt, ‚den Untergang des Narrativen‘ als Moment der Wirklichkeitskonstruktion; was folgte dann daraus? Was heißt das? Man konnte psychoanalytisch – sozusagen musterhaft vorgemacht von Otto Rank – die ganzen Geschichten und Künste der Welt durchgucken und abklappern nach Inzestmotiv, wo ist die Mutter und wo ist das Ödipale: musterhaft schlecht vorgemacht, denn nun hatte man eine Liste der Inzeste und Ödipalitäten und dieses oder jenes anderen Motivs; die ganze Motivhuberei im Ozean der Geschichten – aber die Art, wie sie jeweils geschrieben oder gemalt waren, fiel vollkommen weg. Also genau das, was interessant ist und den Charakter des einzelnen Werks ausmacht. Eben darauf sieht der kritisch-ästhetische Blick und sucht die spezifische Produktionsweise der Werke zu erkennen; also die Differenzbeschreibung von Kafkas und Zweigs Schreibverfahren ist interessant. Nicht dass sie gleiche Motive behandeln, die hat auch jeder Tagträumer und mancher Nachtträumer auch. Ebenso unsinnig wäre es in der Analyse, wenn man nur diagnostizieren würde: aha, das ist anal, das ist ödipal, etc., das ist nur Einordnung; entscheidender schon: ist dies neurotisch oder eher Borderline; welche Sorte Störung und in welcher spezifischen Weise liegt sie hier vor. Alle vernünftigen Analytiker, die ich kenne, arbeiten selbstverständlich auch so. Die ‚Diagnostik‘ ist eher für Gutachten, etwas, um Krankenkassen zu überzeugen, damit sie Stundenzahlen genehmigen. Analytiker wissen, was da drin zu stehen hat; für die Arbeit in der Analyse ist es aber eher marginal. Was abläuft auf der Ebene von Übertragung und Gegenübertragung, ist auf zwei Seiten Kassengutachten nicht darstellbar, es würde nur verwirren. In der Analyse ist es weniger die Geschichte selbst bzw. die ‚Diagnose‘, die zählen, sondern das wie, wann und warum einer Kranken-Geschichte. Ihre ‚Machart‘.

Genau darin berührt sich Freud am stärksten mit den Kulturwissenschaften heute, nämlich in der Betrachtung des Wie einer Kunst, nicht ihrer Inhalte. Freuds große Errungenschaft ist die Etablierung der Analyse als Kunst-Verfahren, auch wenn dieser Punkt in den laufenden Diskursen kaum theoretisiert wird. Jede Betrachtung von Kunstverfahren aber ist nicht beschränkt auf ein bestimmtes Gebiet, nicht auf die Psychoanalyse, die Literatur, Film oder Malerei. Freuds Weg weg von seinen neurologischen Sachen über die Hypnose, dann die Talking Cure, Breuers Chimney Sweeping, und die Behandlung

der weiblichen Hysterie in der Annahme, jedes hysterisch (gewordene) Mädchen sei sexuell missbraucht worden durch ein männliches Mitglied der Familie, Onkel, Vater, Bruder – der Punkt, den er dann fallen lässt in jenem berühmten Brief an Fliess vom September 1897, in dem der Satz steht „im Unbewussten gibt es kein verlässliches Realitätszeichen“ – bewegt sich konsequent weg von der Behauptung gesicherter Realitäten im psychischen Apparat der Behandelten. Psychoanalyse ist gerade nicht die gesicherte Rekonstruktion von Erinnerung. Der Patient, die Patientin, die sich als vergewaltigt memorieren und darstellen, obwohl es vielleicht keine reale Vergewaltigung gab, sind in ihrem Affekt ebenso ernst zu nehmen wie die tatsächlich Missbrauchten. Die Art und Weise, wie diese ‚Erinnerung‘ im Patienten vorliegt, ist in jedem Fall von Bedeutung. Die ‚Erinnerung‘ kann auch vom Analytiker induziert sein. Auch bei den tatsächlich Vergewaltigten liegt die Bedeutung des Vorgangs nicht einfach ‚auf der Hand‘. Die Bedeutung der Vorgänge ist nie durch Tatsächlichkeiten gegeben; sie muss erspielt werden, erarbeitet in affektiver Kunst-Arbeit. Die Affekte zählen, nicht die ‚Realität‘ bestimmter Ereignisse. Diese sind geschehen oder nicht geschehen. Was in der Psychoanalyse geschieht, ist etwas Momentanes zwischen Zweien; es kann nicht geschehen in nur einem Kopf, in nur einer Erinnerung.

Dies Spiel zwischen Zweien hat Freud mit sich selbst veranstaltet in seiner sog. Selbstanalyse ohne die (eigentlich zugehörige) Wahrnehmung der prinzipiellen Gespaltenheit des europäischen Subjekts, wie es spätestens seit der Renaissance existiert, zerfaltet in verschiedene Techniken und in verschiedene Wahrnehmungsweisen – Umschaltsubjekt – explizit zu formulieren. Ein Subjekt in der kontrollierten Selbstaufspaltung, sich selber soweit technologisch aufspaltend, dass es, wie Freud bewies, tatsächlich sein eigener Analytiker sein konnte. Später sagte Freud dann, das geht eigentlich nicht – und verbot das Verfahren für die werdenden Co-Analytiker. Sie mussten sich analysieren lassen. Freud machte das aber – völlig zu Recht über seine Träume; den Traum, der dann auch entsprechend zum Königsweg ins Unbewusste erhoben wurde. Man sieht aber heute – und dies sieht man nur in den Briefen an Fliess – dass dies ein von vornherein artistischer Prozess war. Ein literarisches Verfahren, angelegt parallel zur Arbeit verschiedener europäischer Großschriftsteller; da ist ja nicht nur Ödipus, Sophokles. Freud probiert es auch mit Faust, Goethe, hantiert mit Hamlet als Leitfigur anstelle von

Ödipus, Conrad Ferdinand Meyers Novellen spielen eine große Rolle, Heine und die Schriften der deutschen Romantiker; Freud denkt und entwirft sein Traumbuch in Auseinandersetzung und parallel zu den Texten dieser Autoren, er definiert sich faktisch als Künstler-Doktor (im Drahtseilakt der Selbstanalyse, Traumanalyse). Das Wort Psychoanalyse selber ist eine Erfindung der Briefe an Fließ. Alle analytischen Begriffe werden hier erfunden und ausprobiert. Freud macht das im Wissen und in dem Widerspruch, den Helmut Dahmer angesprochen hat,<sup>3</sup> dass er die Psychoanalyse als Naturwissenschaft ausgibt und genau weiß, es ist keine. Er weiß auch genau, es ist nicht einmal eine Wissenschaft. Er weiß, es ist ein artistischer Prozess zwischen Zweien, aber wenn er damit vor die Leute träte und dann noch als Traumdeuter und dann noch als jüdischer Traumdeuter, als komischer Bibel-Joseph, dann würde er im Wiener Universitätsbetrieb eine lächerliche Figur; was ja auch so versucht worden ist: eine aus ihm zu machen. Aber meiner Meinung nach ist ihm dieser Widerspruch sein Leben lang bewusst. Auch die Erforschung der Chemie und Elektrizität des Gehirns hätte er gern weiter betrieben. Aber hat gesehen, das ist mit den Mittel seiner Zeit nicht möglich. Die Naturwissenschaft war nicht weit genug. Und: Patienten konnte man damit nicht behandeln. Man konnte vielleicht Professor der Neurologie werden damit, aber nicht analytisch praktizieren. Also weg damit; unter Verschluss. Freud glaubt lange, sein Hirnforschungs-Entwurf sei vernichtet. Aber Fließ' Witwe hat die Briefe aufbewahrt, Marie Bonaparte erwirbt sie und hat sie, entgegen Freuds ursprünglichem Wunsch, der Nachwelt erhalten. Wir kennen daher die Genese der Traumdeutung als Kunstwerk recht genau. Das haben wir Marie Bonaparte zu verdanken; einer jener Frauen, die – Freuds Wunschvorstellung erfüllend – von der Position auf der Couch in die Position dahinter wechselte (apropos Laienanalyse).

Diese Wendung zur Kunstarbeit, in der die Freudschen Verfahren etwas Universalistisches bekommen, geschieht rein experimentell und nicht etwa komplett ‚durchdacht‘. Der Mann ist mutig: er hat den Mut – als nun 15 Jahre lang praktizierender Psychiater – im Jahr 1897 sich und dem Kollegen Fließ einzugestehen, dass weder seine medizinischen noch seine psychologischen Verfahren auch nur in einem einzigen Fall wirklich erfolgreich waren. Die Pathologien seiner

---

3 Siehe den Beitrag von Helmut Dahmer in diesem Band, S. 309–314.

Patienten, ihre verschiedenen Formen des Leidens und des Irrsinn, waren seinen Verfahren, insbesondere den medizinischen, nicht zugänglich. Er beendet sie mit einem Handstreich – nur wenige Monate, nachdem er Wilhelm Fließ noch erlaubt hatte, seine Patientin Emma Eckstein an der Nase zu operieren, im Glauben, ‚die Ersetzung von unten durch oben‘, die er entdeckt hatte im Symbolisierungsprozess – also Genitalien durch Mund und Nase – würde tatsächlich auch materiell funktionieren; dass man eine ‚vaginale Hysterie‘ also behandeln könne, indem man an den Schleimhäuten der Nase herumoperiert. Ein heller Wahnsinn, durchgeführt mit Fließ, beinahe tödlich für die operierte Frau. Freud trennt sich davon – all diese Dinge werden rapide suspendiert und durch die Wort-Aufführungen ersetzt. Aufgeladene Wort-Geschichten, die sich übertragen zwischen (mindestens) Zweien.

Behandlung durch Wörter – das beleidigt die Ärzte bis heute und das haben sie bis heute Freud nicht verziehen; bzw. erfolgreich versucht, sich diesen Punkt selbst anzueignen, indem sie heute ihre Patientenberatung in der Praxis als quasi-analytischen Vorgang kasernenmäßig abrechnen dürfen. Beratung! Wo Freud sagt, ich muss den Patienten reden lassen im Wortsalat, nicht geordnet, alles was kommt, alles was auftaucht soll gesagt werden, soll nicht unterdrückt werden und daraus bauen wir dann was Neues. Geschieht im Glauben der Ärzte alltäglich in ihren Praxen.

Der Neubau der Person, den die Analyse ab da unternimmt, hat tatsächlich mit einem „Staging-Prozess“ zu tun, mit Inszenierung und Bühne; ich würde aber sagen, mehr mit dem parallel zur Freudschen Psychoanalyse aufkommenden Kino, als mit dem Theater. Ein Umschnitt: in dem Moment, wo Freud sich im Lauf der 1890-er Jahren nicht mehr dem Patienten gegenüber, sondern hinter der Couch platziert, und beide damit die gleiche Blickrichtung bekommen, macht er den Patienten zum Co-Produzenten des analytischen Kunst-Prozesses; beide sind die Person hinter der Kamera. Da vorn – ihnen beiden gegenüber – hängt imaginär an der Wand des Behandlungszimmers die Leinwand. Beide sehen dorthin und beide blicken etwas auf diese Leinwand; sie projizieren gemeinsam den neuen Entwurf einer Person, im Reden über Träume, Wünsche, Bilder, Gefühle, Ereignisse – was alles auch das Kino tut, den Blick des Zuschauers mit seinem Projektor leitend. Im Analysezimmer erblicken beide zusammen auf der Wand gegenüber – die ab 1900 eben Leinwand heißt – die neue

Konfiguration der Figur auf der Couch, die neu entsteht aus der Tonspur der Redenden; und der Analytiker bekommt den Film seines eigenen Wachstums. Die Theatermetapher – das Analysezimmer als Bühne fürs Probehandeln – ist oft verwendet worden. Mir liegt die Kamera/Projektor-Vorstellung näher, und zwar nicht als Metapher, sondern als Annäherung an den tatsächlichen technischen Vorgang in der Analyse. Das Schnittverfahren der Filme kommt dem sekundenschnellen Gedankenumschnitt zudem am nächsten, Film ist organisierte Assoziation.

In diesem Büchlein, das ich hier in der Hand habe, – *Absolute(ly) Sigmund Freud. Songbook* – habe ich Freuds Entwicklung bis zur Traumdeutung und die Sache mit den Übertragungen näher ausgeführt. *Songbook* heißt es, weil darin eine Menge Songs aus Musicals und Popmusik, die mit Freud und der Psychoanalyse zu tun haben, abgedruckt sind. Freuds Footprints in außeranalytischen Bereichen also. Übertragungen. Der zentrale Prozess der Psychoanalyse – worin sich heute alle Analytiker einig sind, Übertragung und Gegenübertragung – passiert, wo wir im Kino sitzen, permanent. Was zwischen Zuschauer und Film geschieht – wir tauchen ins Dunkel ein, wir tauchen in eine pränatale Situation ein, wir tauchen in den Hades ein, wir tauchen in Geschichte ein und hervorkommen Gefühle, ereignet sich ebenso permanent in der Analyse. Ebenso der Wegfall sozialer Kontrolle – den Walter Benjamin als Zustand produktiver Zerstreuung beschrieben hat – was mit Freuds Formel von der gleichschwebenden Aufmerksamkeit parallelisiert werden kann. Wegfall der bewussten Steuerungen. Man ist beides: hochkonzentriert und zerstreut, anwesend/abwesend. Und arbeitet daran, den Film zu erzeugen, ihn in den Raum des eigenen Gehirns hineinzuprojizieren; denn der Film ist ohne den Zuschauer, der ihn mitproduziert, nichts; wie die Reden in der Analyse nichts sind ohne das hörende Ohr, ohne die Antwort und die affektive Belebung der Konflikte durch den Analytiker. Das was Gegenübertragung heißt, wo der Analytiker lernen muss, seine eigenen Affekte von denen des Analysanden zu unterscheiden, nicht auf sie reinzufallen, sich nicht verführen zu lassen, wenn diese merkwürdige Verliebtheitssituation zu entstehen droht, mit der Analytiker umgehen müssen und die Wut aushalten müssen, die vom Patienten her entsteht, weil der Analytiker sich seinen Wünschen entzieht – das entsteht an Übertragungsprozessen vergleichbar im Kino, wo der Zuschauer lernen muss, sich vom Traum der Leinwand

zu lösen, von seinen projizierten Wünschen zu lösen und seinen Lebensentwurf in die so genannte Realität zu übertragen. Nicht wenige kennen wir, die auf die reale Versagungshaltung des Kinos mit Wut reagiert haben: ist alles nur Illusion! Weg mit dem (traumatisierenden) Bilder-Unsinn.

Man wächst jedoch vor der Leinwand; sie führt in Metamorphosen, über Arbeit allerdings. Da hilft uns sehr das deutsche Wort „Übertragung“. Im Englischen heißt das „broadcasting“ was der Sender macht, im Deutschen heißt es „die Sendung wird übertragen“. Live-Übertragung. Ich hab das für die Musik besonders beschrieben in dem Freud-Büchlein. Aber Übertragung ist zwischen allen technischen Medien und Menschen. Übertragung von Energien oder Intensitäten – wie man das nennen will oder eben Affekten; das sind alles Wörter für etwas Gleiches. Wörter für Verwandlerpotenzen, die fähig sind, den ganz fälschlich so genannten Konsumenten zu verändern, wenn dieser sich diesem Prozess überlässt. Also wenn man ein Beethoven-Addict ist und hört 20 Jahre lang jede seiner Produktionen, bis man jeden Ton auswendig kennt, oder bestimmte Jazzplatten oder Rockplatten, dann verwandeln sie den Hörer körperlich. Man setzt sich dem auch aus, um diese Verwandlung zu erleben. Durch Übertragung entsteht etwas zwischen der Musik und dem aufnehmenden Ohr, zwischen Lautsprecher und dem Körper dessen, der die Töne aufnimmt, was ich ‚dritten Körper‘ nenne.

Zu dieser Formulierung hat mich eine Beobachtung von Winnicott angeregt oder verführt, der beschreibt, wie Patienten in der Analyse fühlten, sie würden in ein Medium eintauchen, etwa von der Couch sich lösen und in den Raum hineinrollen, aber ohne herunterzufallen. Etwas im Raum würde sie tragen. Welches Medium, wollte Winnicott wissen. „Wie die Kugeln im Öl des Kugellagers“, sagte einer, der ein Ingenieur war. Für andere war es eine andere ihnen entsprechende Dichte im Raum; eine Materie, eine Verdichtung; jene Verdichtung, von der im Deutschen das Wort Dichtung für den Kunstprozeß mit Wörtern sich ableitet. In Anlehnung an Winnicotts Begriff Übergangsobjekt würde ich von einem Schwingungsobjekt sprechen zwischen Analytiker und Analysand („dritter Körper“).

Auch an dieser medialen Seite des analytischen Prozesses ist die Hirnforschung heute dran. Professor Wolf Singer aus Frankfurt untersucht die Schwingungsfrequenzen der Neuronen beim Feuern im Gehirn, z.B. im limbischen System; sie betragen 40 Hertz dort, hat

Singer entdeckt. Materielle Prozesse. Was zwischen Personen passiert im analytischen und auch in diesem Raum hier geschieht in Schwingungen auf bestimmten Frequenzen. Nicht irgendetwas Ideelles oder Metaphorisches; da wird etwas übertragen auf Wellen. Wellen sind Substanzen, die Luft ist ja nicht nichts, nicht nur der Subwoofer in der Disco – der Bass, der in den Magen haut, unhörbar aber präsent – alle unsere Absonderungen sowie die Absonderungen der Übertragungstechnologien gehen auf ähnliche Weise in unsere Körper und die Körper der anderen, über die Haut, über das Ohr und organisieren Anziehungen und Abstoßungen und, bei erhöhter Energie, Verwandlungen. Nichts anderes macht die Psychoanalyse, wo sie energetisch klappt. Und das ist keine primär wissenschaftliche Arbeit, das ist ein affektives Drama, ein energetisch-technologisches Drama zwischen divergenten Affektpositionen. Ein Drama, dass vom Energieaustausch her die Produktionsprozesse in den diversen Künsten parallelisiert.

Wenn man das überträgt und in Beziehung setzt zur Frage nach dem Verhältnis von Psychoanalyse und Geisteswissenschaften, ergibt sich: der analytische Prozess verläuft nicht parallel zur Interpretation von literarischen Texten. Psychoanalyse ist keine philologische Interpretationsmethode. Ihre derartige ‚Anwendung‘, wie es so penetrant heißt, ist ein universitärer Missbrauch, allerdings von Freud selbst auf den Weg gebracht im leichtfertigen Umgang mit Wilhelm Jensens Gradiva-Novelle; über die Freud, analytisch deutend, herfiel. Zur Methode dann komplettiert von Rank, komplettiert zur endlosen Motivhuberei – Inzest von den Fidschi-Inseln bis ins bürgerliche Drama des 19. Jahrhunderts immer noch gern praktiziert in manchen germanistischen Seminaren. Man entdeckt überall Ödipus, und schreibt entsprechend ödipal, grammatisch schematisch, wissenschafts-bürokratisch. Man steht aber einem Kunstwerk, wenn man es tatsächlich aufnimmt, nicht als Interpretator gegenüber, als kalter Dominator. Übertragung ist auch hier das Zauberwort. Man muss die Energie, die im Kunstwerk verdichtet ist, beleben, in sich lebendig machen. In diesem Prozess fängt auch das Kunstwerk an, sich zu beleben, es verändert sich und man selber verändert sich in einer Art Energieaustausch. Es geht um wechselseitige Metamorphosen. Um die Metamorphose auch als eine Form theoretischer Arbeit. Artistik, Kunstarbeit als Theoriearbeit unterscheidet sich grundsätzlich von interpretatorischer oder philosophischer Theoriebildung.

Kunstarbeit ist primär keine Gedankenarbeit, Philosophie kann als Gedankenarbeit funktionieren, kann wunderbar funktionieren – muss es nicht. Es gibt Philosophen, die versucht haben, aus der philosophisch institutionalisierten Gedankenarbeit auszusteigen, wie Gilles Deleuze mit seinen Kinobüchern, wo die ganze Welt, als sie erschienen, sich wunderte, wie dieser Philosoph, Spinoza- und Nietzsche-Spezialist, dazu kam, zwei dicke Filmbücher zu schreiben, aus denen hervorgeht, dieser Mensch hat wirklich jeden Film gesehen, der irgendwie wichtig war vom Anfang der Filmgeschichte an bis heute; und hat etwas dazu notiert. Aber nicht nur in seinen Kinobüchern. Deleuze stieg aus den gängigen philosophischen Terminologien aus und entwickelte ein Schreiben, das die Fülle seiner sinnlichen Wahrnehmungen nicht aus-, sondern einschloss. Nicht von ungefähr landet er damit bei der Intensität als einem seiner Zentralbegriffe. Bei der Intensität von Übertragungsvorgängen. Entsprechend gibt es bei ihm, auch bei Foucault und Derrida, nicht so etwas wie das autonome Subjekt als Kontrolleur oder Zielvorstellung seines Denkens und Schreibens, sondern die Person als Geflecht, als so genanntes Rhizom. In diesem Punkt argumentiert er gegen die traditionelle Psychoanalyse. Aber die Analyse muss überhaupt nicht darauf gehen, was bei Freud Anerkennung des Realitätsprinzips heißt. Es gibt Beschreibungen von (wiederum) französischen Analytikern aus den 60-ern und 70-ern, die leidenschaftlich darlegen, wie gerade das Dissoziierte einer Person im analytischen Prozess gestützt werden kann; ohne den Versuch, ‚die Krankheit‘ entscheidend umzustülpen. Entdeckung und Bearbeitung von Geheimnissen, ohne sie zu benennen. ‚Asa Nisi Masa‘. Einverstanden sein mit der spezifisch eigenen Spaltung, mit der Aufspaltung in lebbare Person-Segmente. Ein bestimmtes Gesundheits-Ziel ist nicht Kern der analytischen Arbeit. Wie auch Freud immer betont hat: „ich heile nicht in erster Linie“. Er wollte wissen, wie Menschen gebaut sind und wie man möglichst viele von ihnen zu Analytikern macht: Menschen, geformt nach seinem Bilde. Eine genaue Vorstellung von ‚Gesundheit‘ war dafür nicht vonnöten. Für viele Patienten ist es zwar nötig, diese Vorstellung zu haben, sie brauchen sie zur Stabilisierung, aber das beschreibt nicht die Psychoanalyse in ihrer Substanz als Kunstarbeit – oder eben medialer Arbeit.

Als letztes ein Punkt, den ich mir notiert habe als Mario Erdheim geredet hat über das Bedrohliche und die Frage, woher kommen die Kinder – die Freudschen Urszenen.<sup>4</sup> Wir haben früher, spielerisch,

wenn uns die Dringlichkeit dieser Frage bei manchen Menschen auffiel, die Leute aufgeteilt nach u.a. genau dieser Kategorie: ‚Der will immer wissen woher die Kinder kommen.‘ Das gibt dann den Typ Wissenschaftler, der nie eine Frage für beantwortet hält; besonders durch studentische Antworten nicht. Der, wenn jemand eine Antwort hat auf eine Frage, notwendig sagt: ‚Nein, das kann es nicht sein. Es muss noch was dahinter geben‘. Weil er nicht akzeptieren kann, ‚woher die Kinder kommen‘. Oder der Feuilletonist, der immer sagt, wer schreibt den Roman der Wende, wir brauchen den Roman der Wende. Wir haben mehr als zehn Romane der Wende, aber nein: ‚wer schreibt endlich den Roman der Wende‘? weil sie prinzipiell die Frage: woher kommen die Kinder, für unbeantwortbar halten. Darüber komm ich drauf, dass dahinter eine schlimmere Frage steht; hinter dieser ewigen Beunruhigung: was machen die Eltern da. Nämlich, nicht die Frage, wo kommen wir her, sondern wo gehen wir hin. Hintergrund: der Hass, wie Sie das genannt haben (zu: Mario Erdheim und Bernd Rieken), der Eltern auf die Kinder, die Todesdrohung, die von den Eltern ausgeht und die fast jedes Kind irgendwann erfährt. Franz Kafka hat das exemplarisch formuliert als er schrieb – jetzt nicht wörtlich – die Arbeit der Eltern bestünde darin, die Kinder in den Boden zurück zu stampfen, aus dem sie sich mühsam zu erheben suchen. Nährboden dieser Bedrohung ist eine tatsächliche Erfahrung des Kleinkindkörpers. Wenn er einmal fallen gelassen wird, durch Stolpern der Eltern, oder sonst wo nicht aufgepasst wird zu seinem Schutz oder er auch durch wütenden Blick vernichtet wird, durch Anschreien. Diese Todesdrohung steckt in jedem Körper in unserer Kultur drinnen als einer der Ursprünge der Neigung zur Gewalt, die im Zivilisationsprozess bearbeitet werden muss. Diese Bearbeitung, ob man sie analytisch macht oder auf einer Kunstebene macht, geht nur auf affektiven Ebenen. Der Neurobiologe Gerhard Roth hat dafür den Begriff ‚emotionaler Aufruhr‘ vorgeschlagen. Die Umwandlung der Person, die man möchte, hoch gesprochen: die Metamorphosen, durchlaufen immer Zustände emotionalen Aufruhrs in der Person. In der Analyse wird er systematisch erzeugt an bestimmten Stellen durch bestimmte Techniken, damit es zum Durchbruch gesperrter Affekte im Analysanden kommt. Kunstwerke versuchen das gleiche. Indem

---

4 Siehe den Beitrag von Mario Erdheim ‚In Geschichten verstrickt. Psychoanalyse als Forschungsparadigma‘ in diesem Band, S. 291–307.

man sich ihnen aussetzt, begibt man sich in emotionalen Aufruhr. Man hält ihn entweder aus oder nicht, man kann ihn abwehren, man kann ihn abblocken, man kann alles rationalisieren etc. etc. Krankheiten die man sich nimmt, Trancen die man durchläuft, alle Formen von Körperauflösung, Fieber, Drogen, Suche nach der nicht-verfolgenden Seite der Mutterbrust, dem imaginierten ‚guten Objekt‘ im Sinne Melanie Kleins: ohne die Zustände von vorübergehender Auflösung der Ich-Struktur, Auflösung der unsicher gefühlten Körpergrenzen wird Verwandlung nicht geschehen.

Mit der Intensität mancher Musiken kriegt man die Auflösungszustände vielleicht am Unbedrohlichsten hin, am Zivilisiertesten. Für viele heutige Menschen haben Lautsprecher-Boxen die Funktion von Analytikern. Auch zwischen den Boxen und dem Hörer bildet sich der dritte Körper, das Schwingungsobjekt. –

So danke, jetzt ist meine Redezeit um. (Wobei ich hinzuzufügen möchte – natürlich ist dies ‚Statement‘ schriftlich überarbeitet – dass ich die Zustände von Meditationen, buddhistische Praktiken und ähnliches, außer Acht gelassen habe. Praktiken, die nicht auf emotionalen Aufruhr setzen, sondern auf das Gegenteil, Erreichen einer Stille. Minimal Music. Aber auch die Meditationen verstehen sich als Kunstarbeit und als Veränderung der Person ohne ein bestimmtes Ziel. Realität ist, was man in Kunstarbeit mit anderen für sich herzustellen schafft.)

(Und wie immer ist der Körper das Schlachtfeld; oder das pazifizierte Meer.)



Dieser Band dokumentiert die Beiträge des Symposions „Kulturanalyse – Psychoanalyse – Sozialforschung. Positionen, Verbindungen und Perspektiven“, zu dem das Institut für Europäische Ethnologie der Universität Wien, das Institut für Volkskunde und Kulturanthropologie der Universität Graz und das Österreichische Museum für Volkskunde im November 2006 aus Anlass des 150. Geburtstags von Sigmund Freud eingeladen hatten. Maßgebliche Forscher und Forscherinnen aus den Fachdisziplinen Psychoanalyse, Soziologie, Sozialpsychologie, Geschichte, Europäische Ethnologie/Volkskunde, Ethnologie und Kulturanthropologie blicken zurück auf Beziehungen zwischen den empirischen Kulturwissenschaften, der Gesellschaftsanalyse und der Psychoanalyse und fragen nach dem gegenwärtigen Reservoir und Deutungspotential psychoanalytischen Denkens für die kulturwissenschaftlichen Fächer.



bm:uk

