

Christine Kirchhoff, Thomas Kühn, Phil C. Langer,  
Susanne Lanwerd, Frank Schumann  
Psychoanalytisch denken

Forum Psychosozial

Christine Kirchhoff, Thomas Kühn, Phil C. Langer,  
Susanne Lanwerd, Frank Schumann

# **Psychoanalytisch denken**

## **Sozial- und kulturwissenschaftliche Perspektiven**

Mit einem Vorwort von Christa Rohde-Dachser

Psychosozial-Verlag

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Originalausgabe  
© 2019 Psychosozial-Verlag, Gießen  
E-Mail: [info@psychosozial-verlag.de](mailto:info@psychosozial-verlag.de)  
[www.psychosozial-verlag.de](http://www.psychosozial-verlag.de)

Alle Rechte vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form  
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)  
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert  
oder unter Verwendung elektronischer Systeme  
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlagabbildung: Gedenktafel, Gräfin, Kurfürstenstraße 116, Berlin-Schöneberg;  
Foto: OTFW, Berlin (commons.wikimedia.org; CC BY-SA 3.0 Unported)  
Umschlaggestaltung und Innenlayout nach Entwürfen von Hanspeter Ludwig, Wetzlar  
ISBN 978-3-8379-2935-5 (Print)  
ISBN 978-3-8379-7644-1 (E-Book-PDF)

# Inhalt

<b>Vorwort</b> <i>Christa Rohde-Dachser</i>	7
<b>Das Unbehagen deuten</b> <b>Denken in Gesellschaft mit der Psychoanalyse</b> <i>Christine Kirchhoff</i>	17
<b>Kritisch, kühn, kreativ</b> <b>Der humanistische Ansatz</b> <b>einer analytischen Sozialpsychologie</b> <b>im Spiegel gesellschaftlicher Herausforderungen</b> <i>Thomas Kühn</i>	35
<b>Sozial- als Friedenspsychologie denken</b> <b>Perspektiven einer notwendigen Aktualisierung</b> <b>eines Forschungsprogramms</b> <i>Phil C. Langer</i>	69
<b>Kultur und Religion</b> <b>Eine Frage der Evidenz</b> <i>Susanne Lanwerd</i>	121
<b>Leiden und Gesellschaft</b> <b>Psychoanalyse in der Gesellschaftskritik</b> <b>der Frankfurter Schule</b> <i>Frank Schumann</i>	143



# **Vorwort**

Nichts ist schwieriger, als psychoanalytische Kategorien, die ursprünglich im Umgang mit Patienten entwickelt wurden, auf gesamtgesellschaftliche Zusammenhänge zu übertragen. Denn innerpsychische und gesellschaftliche Prozesse folgen unterschiedlichen Prinzipien, die mit der klinischen Theorie der Psychoanalyse allein nicht ausreichend erfasst werden können. Freuds Beschreibung der Religion als eine Form von Zwangsneurose ist dafür ein klares Beispiel (Freud, 1907b). Bei der Analyse gesamtgesellschaftlicher Zusammenhänge nehmen wir außerdem fast zwangsläufig eine Beobachterperspektive ein, die leicht vergessen lässt, dass auch wir Teil dieser Gesellschaft sind und von daher auch selbst darin unmittelbar verstrickt. Hinzu kommt, dass für die Beschreibung gesellschaftlicher Strukturen auch noch ganz andere wissenschaftliche Disziplinen ihre Zuständigkeit erklären. Dazu gehört neben der Sozialpsychologie vor allem auch die Soziologie. Entsprechend unterschiedlich fallen deshalb auch die theoretischen Erklärungen aus, die die verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen für die Konflikte der Spätmoderne bereithalten. Am Phänomen der Depression, die heute als Volkskrankheit Nummer Eins gilt, wird das besonders deutlich. Aus soziologischer Sicht handelt es sich dabei um eine Reaktion von immer mehr Menschen auf den unerbittlichen Zwang zur Selbstoptimierung, die die Postmoderne mit dem ihr immanenten Beschleunigungszwang ihren Mitgliedern abverlangt, und fordert deshalb auch auf dieser Ebene nach einer Lösung. Die Psychoanalyse sieht das gleiche Problem demgegenüber als individuellen psychischen Konflikt, der mit dem jeweils spezifischen biografischen Hintergrund des einzelnen zusammenhängt und dementsprechend auch einer psychotherapeutischen Behandlung durch Psychiater oder Psychologe bedarf, in deren Ausbildung soziologische Überlegungen in der Regel keine Rolle spielen (vgl. dazu auch Illouz, 2009).

In den letzten Jahrzehnten gab es aber auch immer mehr wissenschaft-

liche Arbeiten, die beide Sichtweisen systematisch miteinander zu verbinden suchten. Dazu gehört der von Dejours (2012) herausgegebene Band *Psychopathologien der Arbeit*, in dem die wechselseitige Beeinflussung von Strukturen der Arbeitswelt und innerpsychischen Konflikten der darin arbeitenden Menschen einer systematischen Untersuchung unterzogen werden; dazu gehört der von Fuchs, Iwer und Micali (2018) herausgegebene Band *Das überforderte Subjekt. Zeitdiagnosen einer beschleunigten Gesellschaft*, in dem philosophische, soziologische und psychotherapeutisch/psychoanalytische Perspektiven auf die Postmoderne eindrucksvoll zusammengeführt werden; und dazu gehört aus meiner Sicht auch der hier vorliegende, von Christine Kirchhoff, Thomas Kühn, Phil Langer, Susanne Lanwerd und Frank Schumann herausgegebene Band *Psychoanalytisch Denken. Sozial- und kulturwissenschaftliche Perspektiven*, der die Antrittsvorlesungen der Herausgeberinnen und Herausgeber umfasst, die diese in den letzten Jahren an der International Psychoanalytic University (IPU) Berlin gehalten haben.<sup>1</sup> Wissenschaftlich vertreten alle Autorinnen und Autoren sehr unterschiedliche Bereiche, von der theoretischen Psychoanalyse über die humanistische Psychologie, die Sozialpsychologie und die Religionswissenschaft bis hin zur Soziologie, also Fächer, die mit der klinischen Psychoanalyse auf den ersten Blick nicht viel gemeinsam haben. Bei näherem Hinschen sind sie über alle fachlichen Unterschiede hinweg aber über ein spezifisches Menschenbild miteinander verbunden, das auch für die moderne Psychoanalyse von zentraler Bedeutung ist. Darin wird der Mensch nicht mehr als autonomes Subjekt gesehen, das sich von jeder ihm von außen aufgezwungenen Abhängigkeit befreit hat und sein Leben ganz nach seinen Bedürfnissen gestalten kann, sondern als einen zutiefst Verletzbaren, Leidenden, wie wir ihn sonst am ehesten noch in der Philosophie Emmanuel Levinas' wiederfinden, für den die grundsätzliche Verletzbarkeit des Menschen jeder anderen philosophischen Betrachtungsweise vorangehen muss (Levinas, 1979). Die in diesem Band vorgestellten sozial- und kulturwissenschaftlichen Arbeiten bringen, jede auf ihre Weise, dieses Menschenbild zur Sprache. Sie wollen – so könnte man auch sagen – das vom Fortschrittsglauben der Moderne überdeckte subjektive Leiden des Menschen zum Vorschein bringen und sich mit diesen Leidenserfahrun-

---

1 Der Beitrag von Frank Schumann stellt die Ergebnisse seiner Doktorarbeit vor, die dieser an der Universität Jena bei Prof. Hartmut Rosa verfasst hat und derzeit an der IPU Berlin weiter vertieft.

gen solidarisch erklären. Der leidende Mensch bleibt mit seinem Schmerz also nicht mehr allein; es ist jemand da, der ihn hört und – noch vor jeder Deutung – daran teilnimmt. Aus dieser Erfahrung kann dann irgendwann auch wieder so etwas wie Hoffnung entstehen.

Folgt man unter dieser Perspektive dem einleitenden Aufsatz von Christine Kirchhoff »Das Unbehagen deuten. Denken in der Gesellschaft mit der Psychoanalyse«, dann klingt bereits im Begriff der psychoanalytischen *Deutung* des gegenwärtigen Unbehagens an der Moderne die Vorstellung mit, dass etwas nach Veränderung verlangt, will man sich dieses Unbehagens entledigen. Die psychoanalytische Deutung zeigt dann auch auf, wie diese Veränderung aussehen könnte. Als Psychoanalytikerin nimmt Frau Kirchhoff dabei vor allem die psychoanalytischen Zeitdiagnosen ins Visier, die in der Psychoanalyse eine lange Geschichte haben und von der fragenden Feststellung »Haben frühe Störungen zugenommen?« (Reiche, 1991) bis zur »postheroischen Persönlichkeit« (Dornes, 2010, S. 1008) reichen, die heute nicht mehr vorrangig mit der heldenhaften Unterdrückung ihrer Triebimpulse befasst ist, sondern dem Leben selbstbewusster und entkrampfter gegenübersteht, auch wenn sie dadurch gefährdeter und verletzbarer geworden ist. Wie immer solche psychoanalytischen Zeitdiagnosen aber lauten mögen: Gemeinsam ist ihnen neben der Möglichkeit der Selbstvergewisserung in einer immer komplexer werdenden Gesellschaft in aller Regel auch die Vorstellung von etwas Verlorenem, das nie mehr wiederkommen wird, und damit verbunden auch eine Auskunft über unsere gegenwärtige Beziehung zur Welt und wie wir uns unsere Zukunft darin vorstellen. Auch Freud schloss seinen berühmten Artikel über »Das Unbehagen in der Kultur« (1930a) mit einer Zeitdiagnose, die für ihn damals lautete: »Die Menschen haben es jetzt in der Beherrschung der Naturkräfte so weit gebracht, dass sie es mit deren Hilfe leicht haben, einander bis auf den letzten Mann auszurotten« (Freud, 1930a, S. 506). Und sie sind dabei, so die Ergänzung Kirchhoffs heute, auch ihre eigene Lebensgrundlage, die Erde, die sie trägt, systematisch mit in diesen Untergang zu ziehen. Freud scheint dies prophetisch vorausgesehen zu haben, wenn er weiterschreibt: »Sie [die Menschen] wissen das, daher ein gutes Stück ihrer gegenwärtigen Unruhe, ihres Unglücks, ihrer Angststimmung« (ebd.). Der Ausgang dieses Kampfes zwischen Eros und Todestrieb – so nannte Freud die beiden »himmlischen Mächte«, die für ihn dabei um die Vorherrschaft rangen – blieb für ihn damals ungewiss. Schaut man auf die gleiche Situation heute, dann klingt Freud mit seiner damaligen Diagnose zeitgemäßer denn je.



# Das Unbehagen deuten

## Denken in Gesellschaft mit der Psychoanalyse<sup>1</sup>

Christine Kirchhoff

»Unsere Jugend ist heruntergekommen und zuchtlos. Die jungen Leute hören nicht mehr auf ihre Eltern. Das Ende der Welt ist nahe.«

*Keilschrifttext, Chaldäa,  
Mesopotamien um 2000 v. Chr.<sup>2</sup>*

»Was nun zunächst die jungen Leute angeht, so sind sie heftig in ihrem Begehr und geneigt, das ins Werk zu setzen, wonach ihr Begehr steht. Von den leiblichen Begierden sind es vorzugsweise die des Liebesgenusses, denen sie nachgehen, und in diesem Punkt sind sie alle ohne Selbstbeherrschung. [...] Auch sind sie nicht imstande, ihren Zorn zu bemeistern, denn aus Ehrgeiz ertragen sie es nicht, sich geringschätzig behandelt zu sehen, sondern sie empören sich, sobald sie sich beleidigt glauben. Auch hoffnungsreich sind sie, denn das Feuer, das dem Zecher der Wein gibt, haben die Jünglinge von der Natur [...] sie tun alles eben zu sehr, sie lieben zu sehr und hassen zu sehr, und ebenso in allen anderen Empfindungen. Wenn ich die junge Generation anschaue, verzweifle ich an der Zukunft der Zivilisation.«

*Aristoteles, 1914, S. 164*

- 
- 1 Die Antrittsvorlesung für die Professur Theoretische Psychoanalyse, Subjekt- und Kulturttheorie wurde am 22.01.2018 an der International Psychoanalytic University (IPU) Berlin gehalten.
  - 2 Dies ist zumindest die im Internet am häufigsten kursierende Version, die Herkunft dieses Zitates konnte nicht geklärt werden, es wird unterschiedlichen Quellen zugeschrieben. Die erste zu findende Erwähnung einer ähnlichen, mehrere Jahrtausende zurückliegenden Inschrift ist von 1908, dort und an den meisten anderen Orten versehen mit dem Zusatz »and everyone wants to write a book« (Quoteinvestigator, 2012), was sehr gut zur These dieses Beitrags passen würde.

»Man hat Erinnerungen und Willen – und begreift es nicht! Ganz gewiß ist das nicht die Jugend! Vielleicht ist es nur ein kleiner Bruchteil? Was wir sahen, war freilich massenhaft und verängstigend. Nicht wegen der Wildheit, sondern weil das auslösende Moment, die rollenden Steine, so dürftig ist. [...] Vielleicht wären die armseligen Feste einer im Stich gelassenen Jugend nicht so armselig und dürftig, wenn man sich dieser Jugend im Industriezeitalter mehr annähme? Aber wie? Man kann die Probleme wenigstens nicht einfach ignorieren. Mindestens müsste man mehr und Genaueres darüber wissen, so alt das Thema schon ist.«

*Karl Korn (1965), FAZ,  
über ein Konzert der Rolling Stones in Münster*

Das erste Zitat ist etwa 4.000 Jahre alt, das zweite ungefähr 2.050 Jahre und das letzte etwa 53 Jahre. Offensichtlich wird, dass es hier um ein Generationenproblem geht: Der heruntergekommenen, zuchtlosen Jugend wird nicht zugetraut, die Zivilisation zu erhalten.

An der letzten dieser drei besorgten Äußerungen über die Jugend und die Zukunft der Zivilisation sieht man ein Kennzeichen der Moderne: Sie ist selbstreflexiv. So sehr der Autor erschüttert ist über die Macht der »rollenden Steine«, so sehr er die Welt, die er da sieht, weder versteht noch gutheißt, so weiß er doch, dass die Art und Weise, wie er das, was er beschreibt, erlebt, nicht neu ist und damit – und das ist das der Reflexivität innewohnende emanzipative Moment – etwas, das besser verstanden werden müsste. Er weiß, dass er nicht der erste ältere Mensch ist, der so auf die Kultur der jungen Erwachsenen reagiert. Liest man diese drei Aussagen über die Jugend als Gegenübertragungsphänomene, dann lässt sich sagen: Gut durchgearbeitet sind sie nicht.

Deutlich wird allerdings, dass Zeitdiagnosen das Generationenverhältnis verhandeln, insbesondere das der in der Gegenwart Erwachsenen zu den Heranwachsenden, den Erwachsenen der Zukunft. In all diesen Zeitdiagnosen, und das ist eine der Thesen dieses Beitrages, wird auch das verhandelt, was Freud das »Unbehagen in der Kultur« nannte, und zwar indem die Zucht- und Maßlosigkeit der Jugend verhandelt wird: Bei Aristoteles ist der Neid spürbar, der Neid dessen, der sich zu zügeln lernen musste,

Klaus Korn muss entwerten, was er nicht versteht. Im ersten Zitat geht schlicht die Welt unter, das Benehmen der Jugend kann nur in Vernichtung enden, es kann vermutet werden, dass hier ein projektiver Vorgang vorliegt.

Im Folgenden möchte ich, ausgehend vom *Unbehagen in der Kultur*, wie Freud es 1930 ausführte, etwas aus der bewegten Geschichte der psychoanalytischen Kulturkritik und insbesondere der des Phänomens der Zeitdiagnose vorstellen. Zeitdiagnosen sind ein Phänomen, das älter ist als die Moderne, allerdings kommt es in der Moderne zu einem Zuwachs an Zeitdiagnosen, die, was die Debatte zeigt, diskursiv und damit reflexiv geworden sind. Wer heute eine Zeitdiagnose stellt, bezieht sich positiv oder negativ auf die schon vorhandenen. Mit dem Erstellen einer neuen Zeitdiagnose wird häufig eine Diskussion der Problematik der Zeitdiagnosen verbunden. Hier zeigt sich, was Foucault als die Macht des Diskurses (Foucault, 2003) beschrieben hat: Ist er einmal in der Welt, kommt man nicht heraus, selbst die Kritik an der Zeitdiagnostik bleibt Teil des Diskurses und selbst entschieden begründete Absagen an Zeitdiagnosen enden meist mit einer Zeitdiagnose. Am Ende dieses Beitrages, der die Problematik der Zeitdiagnostik seit Freud behandelt, steht daher zwar keine eigene Zeitdiagnose wie die »Prokrastinationsgesellschaft« oder das »Zeitalter der Verleugnung« oder die »Psychologisierung des Ökonomischen« wohl aber ein Deutungsversuch des Phänomens Zeitdiagnose, was natürlich selbst wieder zu einer Zeitdiagnose wird.

Die Geschichte der psychoanalytischen Zeitdiagnosen ist eine Geschichte der engagiert geführten Kontroversen, sowohl um die Frage des Sinns oder Unsinns solcher Bemühungen als auch um die Frage, was denn nun zutreffend sei. Haben frühe Störungen zugenommen – oder nicht? Macht der Kapitalismus depressiv? Ist die Subjektivität, wie wir sie zu kennen meinen, von den neuen virtuellen Welten bedroht? So wie einst aus der Perspektive der Zeitgenossen vom Eisenbahnfahren oder vom Romanelesen?

Eine Zeitdiagnose, sei sie nun psychoanalytisch oder nicht, sagt etwas aus über den Ist-Zustand der Gesellschaft oder eines Bereiches der Gesellschaft zu einer bestimmten Zeit, nämlich der Gegenwart. Bemerkenswert ist, dass Zeitdiagnosen dazu tendieren, nicht nur festzustellen, was ist, sondern auch, was nicht ist, und insbesondere, was *nicht mehr* ist. Verhandelt wird dann ein antizipierter oder gerade stattfindender Verlust. Das, was nicht mehr ist – eine ordentlich neurotische Struktur, eine langsamere Gesellschaft, nicht medial-vermittelte, authentische zwischenmenschliche Kontakte, auf jeden

Fall etwas, das nachträglich als menschlicher, weniger entfremdet und weniger unbehaglich erscheint –, dient als Folie, vor der das beschrieben wird, was ist und erhebliche Sorgen bezüglich der Zukunft bereitet – so lässt sich die Struktur nicht nur gegenwärtiger Zeitdiagnosen beschreiben.

In der Regel bekommt man es also mit einer Dreizeitigkeit der Zeitdiagnose zu tun: eine Vergangenheit, in der die Welt in Ordnung oder zumindest noch besser war, eine Gegenwart, die Zeichen des Verfalls oder einer beginnenden Veränderung zum Schlechten aufweist, und eine Zukunft, die im Zeichen des endgültigen Verfalls steht. Im Zentrum psychoanalytischer Zeitdiagnosen steht dabei die Sorge um das Subjekt.

Bevor ich zu den Zeitdiagnosen der Gegenwart komme, greife ich zurück und beginne mit Freud, allerdings weder mit seinen Anmerkungen zur »kulturellen Sexualmoral und der *modernen* Nervosität« und auch nicht mit »*Zeitgemäßes* über Krieg und Tod« (Hervorh. d.A.), beides Arbeiten Freuds, die den Hinweis auf die Aktualität und damit die Zeitdiagnostik schon im Titel tragen. Ich beziehe mich auf zwei andere Arbeiten, auf das *Unbehagen in der Kultur* von 1930 und auf *Die Zukunft einer Illusion* von 1927.

Freud beginnt *Die Zukunft einer Illusion*, indem er Bedenken bezüglich des Vorhabens äußert, sich überhaupt mit der Zukunft einer bestimmten Kultur zu beschäftigen. Sein erster Einwand ist, dass das »menschliche Getriebe in all seinen Ausbreitungen« kaum noch für einen Einzelnen überschaubar sei, man müsse sich also auf eines oder wenige Gebiete beschränken (Freud, 1927c, S. 325). Darauf baut sein zweiter Einwand auf: Je weniger man vom Vergangenen und Gegenwärtigen wisse, desto unsicherer müsse das Urteil über das Zukünftige ausfallen (ebd.). Außerdem würden gerade bei der Einschätzung der Zukunft »die Erwartungen des Einzelnen eine schwer abzuschätzende Rolle« spielen, diese seien aber »abhängig von rein persönlichen Momenten der Erfahrung, von seiner mehr oder minder hoffnungsvollen Einstellung zum Leben« (ebd., S. 326). Genau das lässt sich an vielen Zeitdiagnosen beobachten.

Den wichtigsten Einwand nennt Freud zum Schluss:

»Endlich kommt die merkwürdige Tatsache zu Wirkung, dass die Menschen im allgemeinen ihre Gegenwart wie naiv erleben, ohne deren Inhalt würdigen zu können; sie müssen erst Distanz zu ihr gewinnen, d.h. ihre Gegenwart muss zur Vergangenheit geworden sein, wenn man aus ihr Anhaltspunkte zur Beurteilung des Zukünftigen gewinnen soll« (ebd.).

Dieser letzte Einwand ist der entscheidende: Als Voraussetzung für die Einschätzung der Zukunft sieht Freud die Gegenwart, deren Erleben aber so durch Naivität und fehlenden Abstand, man könnte auch sagen, Unmittelbarkeit und die eigene Übertragungsbereitschaft, gekennzeichnet sei, dass sie kaum verstanden würde. Den Abstand, den Erkenntnis grundsätzlich fordert, und den man sich soweit möglich zu erarbeiten hat, übersetzt Freud in einen zeitlichen Abstand: Die Gegenwart müsse erst zur Vergangenheit geworden sein, dann könne man aus ihr »Anhaltspunkte zur Beurteilung des Zukünftigen« (ebd., S. 326) gewinnen. Das macht die Position psychoanalytischer Zeitdiagnosen, soweit sie sich auf die klinische Erfahrung beziehen, um so prekärer, kommt der Einfluss neuer Medien etc. erst mit einiger Verspätung auf der Couch an. Freud wenigstens hört nicht auf seinen eigenen Rat und macht sich an die Bestimmung der Religion als Illusion und ihrer gegenwärtigen gesellschaftlichen Funktion. Er grenzt hier den Begriff der Illusion von der Wahnidee und dem Irrtum ab. Erstere sei bestimmt durch den Widerspruch zur Realität, Irrtümer entstünden, wenn man etwas zu einem bestimmten Zeitpunkt nicht besser wissen könne (vgl. ebd., S. 353). Eine Illusion hingegen müsse »nicht notwendig falsch, d.h. unrealisierbar oder im Widerspruch mit der Realität sein« (ebd.). Bezüglich der Frage, was eine Illusion ausmache, sei vom Verhältnis zur Wirklichkeit abzusehen und stattdessen darauf zu achten, was eine Illusion motiviere: »Wir heißen also einen Glauben eine Illusion, wenn sich in seiner Motivierung die Wunscherfüllung vordrängt, und sehen dabei von seinem Verhältnis zur Wirklichkeit ab, ebenso wie die Illusion selbst auf ihre Beaglaubigung verzichtet« (ebd., S. 354, Hervorh. d.A.).

Ebenfalls in *Zukunft einer Illusion* stellt Freud fest, dass »jede Kultur auf Zwang und Triebverzicht« aufbauen müsse (ebd., S. 328), jeder sei »virtuell ein Feind der Kultur«, dabei solle diese doch »ein allgemein menschliches Interesse« sein (ebd., S. 327). Schon in *Zeitgemäßes über Krieg und Tod* (1915b) kam Freud zu dem Schluss, dass die meisten Menschen nicht wirklich kulturell seien, sondern Kulturheuchler – wir begegnen dem späteren autoritären beziehungsweise außengeleiteten Charakter schon im Jahr 1915. Illusionen, so lässt sich mit Freud sagen, dienen dazu, sich über die Zumutungen der Kultur und insbesondere die der Endlichkeit des menschlichen Lebens und der eigenen Fähigkeiten hinwegzusetzen, diese zu verleugnen.

Dass die Kultur doch eigentlich ein allgemein menschliches Interesse sein sollte, aber nicht geschätzt wird, sondern Unbehagen auslöst, ver-

sucht Freud in das *Unbehagen in der Kultur* genauer zu ergründen. Freud schreibt diese Arbeit im Sommerurlaub, knapp drei Monate später kommt es am 24.10.1929 in den USA zum bis dahin größten Börsencrash der Geschichte, dem sogenannten »Schwarzen Donnerstag« (in Europa wegen der Zeitverschiebung als »Schwarzer Freitag« bekannt geworden), dem Höhepunkt der Weltwirtschaftskrise, deren Folgen auch in Österreich spürbar waren. Freud schreibt, er könne sich des Eindrucks nicht erwehren, »dass die Menschen gemeinhin mit falschen Maßstäben messen, Macht, Erfolg und Reichtum für sich anstreben und bei anderen bewundern, die wahren Werte des Lebens aber unterschätzen« (Freud, 1930a, S. 421).

In seiner lakonischen Art bringt er das grundsätzliche Problem der Menschen mit der Kultur auf den Punkt: »Die individuelle Freiheit ist kein Kulturgut. Sie war am größten vor jeder Kultur, allerdings damals meist ohne Wert, weil das Individuum kaum imstande war, sie zu verteidigen« (ebd., S. 455). Ohne Kultur, so Freud, könnten wir uns alle austoben, hätten aber wenig davon. Unschwer ist dieser Anspruch aus seiner Perspektive als eine Illusion zu erkennen. Ebenso unschwer zu erkennen ist hier der »Naturzustand«, wie er in den Staatstheorien von Hobbes, Locke und Rousseau unter unterschiedlichen Vorzeichen als *Ursprungsmythos* der menschlichen Vergesellschaftung entworfen wird, hier in der hobbesschen Variante des Krieges aller gegen aller. Zur Zeit einer sich abzeichnenden und in Österreich auch schon spürbaren Weltwirtschaftskrise ist in diesem Bezug implizit auch eine Aussage über die Gegenwart enthalten.

Unter Kultur versteht Freud nun

»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. [...] Als kulturell anerkennen wir alle Tätigkeiten und Werte, die dem Menschen nützen, indem sie ihm die Erde dienstbar machen, ihn gegen die Gewalt der Naturkräfte schützen u. dgl.« (ebd., S. 448f.).

Der Gegenbegriff zur Kultur, die er an anderer Stelle nicht von der Zivilisation unterschieden wissen möchte, ist also die Natur, die innere und äußere. Als entscheidenden »kulturellen Schritt« sieht er dementsprechend die »Ersetzung der Macht des Einzelnen durch die der Gemeinschaft«, deren Rechte und Gesetze der Einzelne anzuerkennen habe. Die kulturelle Anforderung

bestehe nun darin, die Gerechtigkeit und Verbindlichkeit der Rechtsordnung anzuerkennen, was nicht ohne »Triebopfer« zu haben sei (ebd., S. 455).

Seine Argumentation lässt sich kurz zusammenfassen: Die Kultur schützt vor eigenen und fremden Triebdurchbrüchen, indem sie den Subjekten den Zwang zur Triebkontrolle auferlegt, das macht die Kultur zum Objekt von Angriffen und Zerstörungswünschen. Daraus wiederum resultiert ein unbewusstes Schuldgefühl, welches als verdrängtes das »Unbehagen in der Kultur« ausmache. Entscheidend ist hier, dass Freud nach der Einführung der dritten Topik, des Instanzenmodells des psychischen Apparates, bestehend aus Ich – Es – Über-Ich, nicht mehr von einer einfachen Gegenüberstellung von subjektiven Triebwünschen und kulturellen Verzichtsanforderungen ausgehen muss, stattdessen entwickelt er, wie kulturell – beginnend mit dem Ödipuskomplex – dafür gesorgt wird, dass die Aggression, die die Antwort auf die Einschränkung ist, nach innen genommen wird: Dabei ist entscheidend, dass er davon ausgeht, dass destruktive Wünsche trotz Triebverzicht bestehen bleiben und »sich vor dem Über-Ich nicht verheimlichen« (ebd., S. 487) lassen. Daher bleibe trotz der erfolgten Triebverzichtsleistung ein unbewusstes Schuldgefühl. Der große triebökonomische Nachteil der Über-Ich-Einsetzung sei, dass der »Triebverzicht [...] nun keine voll befreiende Wirkung mehr« habe: »[F]ür ein drohendes äußeres Unglück [...] hat man ein andauerndes inneres Unglück, Spannung des Schuldbewusstseins, eingetauscht. [...] jedes Stück Aggression, dessen Befriedigung wir unterlassen, [wird] vom Über-Ich übernommen und [steigert] dessen Aggression [gegen das Ich]« (ebd., S. 487f.). Das unbewusste Schuldgefühl sei daher auch »das wichtigste Problem der Kulturentwicklung«, da, »der Preis für den Kulturfortschritt [...] in der Glückseinbuße durch die Erhöhung des Schuldgefühls bezahlt« werde (ebd., S. 494). Kultur kommt aus dieser Perspektive nicht mehr von außen über das Subjekt, sondern gründet selbst in triebhaften Energien, beziehungsweise nimmt diese in ihren Dienst.

»Es handelt sich nicht mehr um den Konflikt zwischen einem egoistischen, lustorientierten Ich und bremsenden, von außen wirkenden Gesetzen, die die Interessen des gemeinschaftlichen Zusammenlebens vertreten, nachdem das Überich als Stellvertreter dieser Gesetze im Individuum selbst fungiert. Das Individuum mag im Konflikt mit der Gesellschaft stehen, aber die Gesellschaft ist schon Teil von ihm, und der Konflikt bedeutet einen Konflikt des Individuums mit sich selbst« (Gabriel, 1986).