

Das Unbehagen in der globalisierten Kultur

Josef Berghold

[31] Unter den beziehungsreichen und breit gefächerten Denkansätzen, die Sigmund Freud in *Das Unbehagen in der Kultur* ins Visier genommen hat, gibt es so manche, die zueinander in einem deutlichen Spannungsverhältnis stehen. Das muss zwar nicht bedeuten, dass sie sich gegenseitig aufheben oder logisch ausschließen. Es zählt aber zu den auffälligen Merkmalen einiger seiner (vor allem kulturtheoretischen) Schriften, dass Freud in ihnen nebeneinander mehrere Argumentationslinien verfolgt, die schwer auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen sind — häufig ohne dass ein deutliches Bestreben zu erkennen wäre, den Abstand zwischen seinen unterschiedlichen Überlegungen zu überbrücken.

Bei manchen Abschnitten gewinne ich den Eindruck, dass Freud — sogar innerhalb von wenigen Seiten — abwechselnd verschiedenen inneren Stimmen erlaubte, sich Geltung zu verschaffen, ohne dass sie aufeinander mehr als nur ansatzweise zu antworten bräuchten. Dabei drängt sich mir das Bild einer angeregten, eher lockeren Konversation auf, in der mehrere Personen ihre Gedankengänge überlegt und artikuliert einbringen, grundsätzlich natürlich auch Respekt und Interesse füreinander haben — sich aber nicht veranlasst fühlen, am Ende des Gesprächs zu einem übereinstimmenden oder abgerundeten Ergebnis zu gelangen.

Als besonders anschauliches Beispiel dafür eignet sich die für Freuds kulturtheoretische Sichtweisen programmatische Abhandlung *Die „kulturelle“ Sexualmoral und die moderne Nervosität* (1908). In seinen wesentlichen Aussagen enthält dieser Text

- auf der einen Seite: eine ausgesprochen kämpferisch formulierte Kritik an den Leiden, die die Unterdrückung der Sexualtriebe aufgrund von kulturellen Verhaltensnormen und Verboten anrichtet (und zwar mit umso gravierenderen Auswirkungen, je entwickelter eine Kultur ist);
- [32] auf der anderen Seite: die Auffassung, dass diese Unterdrückung dennoch notwendig (und somit grundsätzlich gerechtfertigt) sei, um die Energien der Triebe zu einem wesentlichen Teil für die Zwecke der Kulturarbeit umzulenken;
- daneben aber auch noch: sehr schlüssige Überlegungen, denen zufolge ein derartiges Umlenken überwiegend realitätsfremd bzw. zum Scheitern verurteilt sein muss (vor allem auch, weil die Möglichkeiten, dies über die Sublimierung von Triebregungen zu erreichen, sehr begrenzt sind).

Im Sinne des letzten dieser drei Hauptgesichtspunkte bemerkte Freud zur vor- und außerehelichen Sexualabstinenz (die von der Kulturstufe seiner Zeit gefordert wurde), dass er im Allgemeinen nicht den Eindruck habe, dass sie *„energische, selbständige Männer der Tat oder originelle Denker, kühne Befreier und Reformer heranbilden helfe, weit häufiger brave Schwächlinge, welche später in die große Masse eintauchen“* (Freud 1908, 160) — deren Fähigkeiten, zur Kulturarbeit beizutragen, also massiv beeinträchtigt seien.

Die von den Frauen noch rigoroser (als von den Männern) geforderte Sexualunterdrückung führe diese Einschränkung dementsprechend zu noch extremeren Auswirkungen: *„Die Erziehung versagt ihnen die intellektuelle Beschäftigung mit den Sexualproblemen, für die sie doch die größte Wissbegierde mitbringen, schreckt sie mit der Verurteilung, dass solche Wissbegierde unweiblich und Zeichen sündiger Veranlagung sei. Damit sind sie vom Denken überhaupt abgeschreckt, wird das Wissen für sie entwertet. Das Denkverbot greift über die sexuelle Sphäre hinaus, zum Teil infolge der unvermeidlichen Zusammenhänge, zum Teil automatisch, ganz ähnlich wie das religiöse Denkverbot bei Männern, das loyale bei braven Untertanen.“* (ebd., 162) Die nach Freuds Meinung — trotz seines Widerspruchs gegen Paul Moebius' Werk *Über den physiologischen Schwachsinn des Weibes* — *„unzweifelhafte Tatsache der intellektuellen Inferiorität so vieler Frauen“* sei also *„auf die zur Sexualunterdrückung erforderliche Denkhemmung zurückzuführen“*¹ (ebd.).

[33] Ein auf den ersten Blick nahe liegender Brückenschlag zwischen seinen konträren Auffassungen — sowohl der Kulturnotwendigkeit als auch der Kulturschädlichkeit der Sexualunterdrückung — wurde in dieser Arbeit (im Unterschied zu anderen Schriften Freuds) zwar nicht ausdrücklich formuliert, kann ihr aber indirekt doch deutlich entnommen werden: Eine umsichtige (wohl eher moderate) Lockerung der allzu strengen Triebbeschränkungen mag sowohl deren schädliche Wirkungen mäßigen als auch ihre nützliche Funktion eines Energiegewinns für Sublimierungen bzw. Kulturarbeit eher zum Tragen bringen — und somit auch zu einem halbwegs glückenden Kompromiss zwischen den Ansprüchen der Triebe und der Kultur führen.

Ein solcher Ansatz zur Überbrückung des Gegensatzes spießt sich allerdings schon unmittelbar an zumindest zwei anderen wesentlichen Auffassungen, die Freud in dieser Abhandlung vertrat. Zum einen seien mildere Formen der Sexualunterdrückung bei weitem nicht so generell praktikierbar wie strenge: Da *„der Sexualtrieb im Ganzen sich eigenwillig und ungefügig benimmt“*, gelängen *„gegen den Trieb [...] die extremen Beeinflussungen leichter noch als die Mäßigungen“*. Es sei also unvermeidlich, dass die erzieherische Bändigung sehr häufig über das angestrebte Ziel hinausschieße und *„der Sexualtrieb nach seiner Freilassung“* in die Ehe daher bereits *„dauerhaft geschädigt erscheint.“* (ebd., 160)

Vor allem aber steht das Anliegen einer Lockerung der Sexualunterdrückung im Gegensatz zu Freuds bekannter (bereits angedeuteter) Sichtweise, dass kulturelle Entwicklung auf einem nach und nach immer schärferen Maß an Triebverzicht

¹ Womit er sich übrigens im Gegensatz zu seiner vier Seiten vorher geäußerten Auffassung befand, wonach *„den Frauen [...] als den eigentlichen Trägerinnen der Sexualinteressen des Menschen die Gabe der Sublimierung des Triebes nur in geringerem Maße zugeteilt“* sei (ebd., 158). Träfe dies zu (wofür Freud freilich keine wirkliche Begründung liefert), so liefe dies bereits grundsätzlich — d.h. auch ohne die noch verschärften Auswirkungen einer strengeren Sexualunterdrückung — auf eine biologisch vorgegebene „intellektuelle Inferiorität“ hinaus.

aufbauen müsse. „Der Verzicht ist ein im Laufe der Kulturentwicklung progressiver gewesen“, erklärte Freud in einer grundsätzlichen Formulierung (ebd., 150), aus welcher er — durchaus folgerichtig — im Hinblick auf die erlaubte Befriedigung sexueller Triebregungen auch eine große historische Abfolge von weniger zu höher entwickelten Kulturstufen ableitete: Er unterschied dabei „eine erste [Kulturstufe], auf welcher die Betätigung des Sexualtriebes auch über die Fortpflanzung hinaus frei ist; eine zweite, auf welcher alles am Sexualtrieb unterdrückt ist bis auf das, was der Fortpflanzung dient, und eine dritte, auf welcher nur die legitime Fortpflanzung als Sexualziel zugelassen wird. Dieser dritten Stufe entspricht unsere gegenwärtige ‚kulturelle‘ Sexualmoral.“ (ebd., 152)

Folgt man dieser Logik, so müsste jede Lockerung von Triebverzicht einen Rückfall in weniger entwickelte Kulturstufen mit sich bringen bzw. mit einem Verlust wesentlicher zivilisatorischer Errungenschaften erkaufte werden. Was Freud dann allerdings nicht hinderte, zum Abschluss seiner Erörterungen die große Schicksalsfrage aufzuwerfen,

[34] *ob unsere ‚kulturelle‘ Sexualmoral der Opfer wert ist, welche sie uns auferlegt, zumal, wenn man sich vom Hedonismus nicht genug frei gemacht hat, um nicht ein gewisses Maß von individueller Glücksbefriedigung unter die Ziele unserer Kulturentwicklung aufzunehmen.* (ebd., 167)

Sogar noch die Wortwahl dieser Schlussbemerkung veranschaulicht freilich das offen (d.h. ungeklärt) gelassene Spannungsverhältnis zwischen den verschiedenen Denkansätzen, denen Freud in dieser Abhandlung nachgegangen ist. Es auch nur für denkmöglich zu halten, sich von Hedonismus (d.h. von jeder Orientierung auf Triebbefriedigungen) „frei“ zu machen, läuft auf die Vorstellung von einer „Freiheit“ hinaus, die sich von unseren Ansprüchen als lebende Organismen (und somit unabwendbar triebhafte Wesen) völlig abkoppeln könnte, sich also glatt ad absurdum führen würde.

Der offensichtlich etwas ironische Unterton, mit dem Freud diese Zumutung („sich vom Hedonismus genug frei zu machen“) beschrieb, weist zwar auf eine gewisse Distanzierung von ihr hin. Mit der unmittelbar daran anknüpfenden Formulierung räumte er ihr aber wiederum eine sehr grundsätzliche Berechtigung ein. So triebfreundlich seine Forderung, „ein gewisses Maß von individueller Glücksbefriedigung unter die Ziele unserer Kulturentwicklung aufzunehmen“, beim ersten Hinhören auch ist, so unterstützt sie im selben Atemzug doch unverkennbar auch den Anspruch, dass es neben der individuellen Glücksbefriedigung noch irgendwelche anderen (vermutlich „höheren“) „Ziele unserer Kulturentwicklung“ geben müsse oder solle.

Wenn man sich nun jedenfalls vom Glauben an „höhere“ Zwecke unseres Lebens verabschiedet hat, die aus einem das Weltgeschehen leitenden außermenschlichen Willen abzuleiten wären, so muss jeder derartige Anspruch schlicht widersinnig anmuten. Außerhalb dieses Glaubens sind irgendwelche (konstruktiven) Kulturziele, die sich an etwas anderem als an der Glücksbefriedigung der Individuen orientieren, in keiner Weise vorstellbar: Jede Einschränkung (wie mild oder wie hart sie auch sein mag), die die Individuen für das kulturelle Allgemeininteresse auf sich nehmen, kann dann nur damit gerechtfertigt werden, dass sie dieser Glücksbefriedigung letzten Endes besser und nachhaltiger dienen soll als ein ungehemmtes Ausleben der von ihr betroffenen Triebregungen.

Im Gegensatz dazu ist die grundsätzliche Auffassung, dass es auch außerhalb der individuellen Glücksbefriedigung liegende Ziele der Kulturentwicklung gäbe, freilich eine logisch unausweichliche Konsequenz aus der Theorie, dass zivilisatorische Fortschritte bzw. „Höherentwicklungen“ nur um den Preis einer sich verschärfenden Triebunterdrückung erreicht werden könnten. Um unter dieser Bedingung überhaupt von Fortschritten oder sonst irgendwie als [35] „höher“ einzustufenden Errungenschaften sprechen zu können, muss eine solche Bewertung zwangsläufig auf anderen Maßstäben beruhen als dem der Triebbefriedigung.

Die am Beispiel seiner Ausführungen zur „kulturellen“ Sexualmoral sichtbar gewordenen Mängel an argumentativer Kohärenz, die man Freud vorwerfen kann, können zu einem wesentlichen Teil — in Anlehnung an eine von Giovanni Jervis (1989) entwickelte Reflexion über zentrale Orientierungen der Psychoanalyse — auf ein Ineinandergreifen zweier Ebenen von Widersprüchen in Freuds Denken zurückgeführt werden. Die erste Ebene, so Jervis, beruhe auf einem Zwiespalt zwischen dem von Freud einerseits betonten Grundsatz der methodischen Sorgfalt und seiner auf der anderen Seite zuweilen gezeigten Neigung, „*mit übermäßiger Beharrlichkeit an eigenen Hypothesen festzuhalten, auch wenn diese — wie er manchmal selbst eingestand — gewagt sind und in der empirischen Beobachtung nur dürftige Bestätigung finden.*“ (Jervis 1989, 110)

Die zweite, für Freuds kulturtheoretische Auffassungen wohl beziehungsreichere Ebene von Widersprüchen lag im Spannungsfeld zwischen seinem im Denken des 19. Jahrhunderts wurzelnden optimistischen Glauben „*an den Fortschritt der Wissenschaft als Projekt der zunehmenden Erkenntnis und — auf der anderen Seite — einem grundlegenden anthropologischen Pessimismus, der sich zwangsläufig in einer Skepsis über die Möglichkeiten des Fortschritts und der menschlichen Einsicht niederschlägt.*“ (ebd.) Zweifellos liefert dieser Gegensatz wichtige Anhaltspunkte für ein differenzierteres Bild, in dem Freuds Haltungen, die „kulturelle“ Sexualunterdrückung einerseits als Ursache tragischen Lebensunglücks anzugreifen und sie andererseits zur zivilisatorischen Zwangsläufigkeit zu erklären, in einen besser verstehbaren Zusammenhang gebracht werden können.

So sehr es nun an etlichen Stellen in Freuds Schriften an einer schlüssigen Vermittlung zwischen verschiedenen Polen seines Denkens mangeln mag, so entsprach seine Bereitschaft, verschiedene Argumentationsfäden bis auf weiteres nebeneinander stehen zu lassen, auch einer geistigen Offenheit, die für ein kreatives Erkunden und Umkreisen von vielschichtigen Fragestellungen sehr wesentlich ist. Die hinter dieser Offenheit stehende Skepsis gegenüber vorschnell abgerundeten Gesamtkonstruktionen, in denen alle wesentlichen Gesichtspunkte ihren allzu säuberlich zugewiesenen Platz hätten, ist zweifellos sehr sinnvoll, wenn es um Themen geht, die so grundlegend, facettenreich und ambivalent sind wie die Entwicklungen und Funktionen unserer menschlichen Zivilisation. Ein Verständnis, dass widersprüchliche Auffassungen oder Überlegungen unter Umständen (auf beiden Seiten eines Widerspruchs) ihre [36] jeweils eigene Berechtigung haben könnten, wird der enormen Komplexität der angeschnittenen Fragen gewiss eher gerecht als manch knappe, durch elegante Folgerichtigkeit bestechende „Weltformel“ — so wichtig und brauchbar derart vereinfachende Abstraktionen zweifellos *auch* immer wieder sein können.

Freilich ist es für die weitere Entfaltung einer kreativen Auseinandersetzung notwendig, offen gelassene Widersprüche zwischen verschiedenen Argumentationslinien immer wieder neu in den Brennpunkt zu stellen und auszuloten — ob dies nun schließlich dazu führt, bestimmte Annahmen zugunsten ihres Gegenteils zu verwerfen oder zwei zunächst unvereinbar erscheinende Annahmen unter einem neu entdeckten Blickwinkel als gleichermaßen sinnvoll anzuerkennen.

Freuds zentrale kulturtheoretische Studie *Das Unbehagen in der Kultur* (1930) liefert nun zweifellos besonders zahlreiche Anhaltspunkte für ein Ausloten des Spannungsfelds zwischen seinen Auffassungen, dass die Entwicklung der Kultur einerseits auf zunehmender Unterdrückung der Triebe aufbaue, andererseits aber auch auf ihre zunehmende Befriedigung hin orientiert sein müsse. Wie er dies bereits ähnlich in *Die „kulturelle“ Sexualmoral* (und natürlich auch in vielen anderen Schriften) getan hatte, betonte Freud auch hier, dass „es unmöglich zu übersehen [ist], in welchem Ausmaß die Kultur auf Triebverzicht aufgebaut ist, wie sehr sie gerade die Nichtbefriedigung (Unterdrückung, Verdrängung oder sonst etwas?) von mächtigen Trieben zur Voraussetzung hat. Diese ‚Kulturversagung‘ beherrscht das große Gebiet der sozialen Beziehungen der Menschen“ und „ist die Ursache der Feindseligkeit, gegen die alle Kulturen zu kämpfen haben.“ (Freud 1930, 457) Im Sinne seiner ab 1920 entwickelten Annahme eines Todes- oder Destruktionstriebes (ebd., 477ff) hob er unter den von der Kultur an ihrer Befriedigung gehinderten Triebregungen nunmehr besonders auch solche aggressiver, grausamer und zerstörerischer Art hervor. Nach wie vor wies er aber ebenso darauf hin, wie massiv „von Seiten der Kultur [...] die Tendenz zur Einschränkung des Sexuallebens“ ausfalle, bzw. wie sehr diese „der Sexualität einen großen Betrag der psychischen Energie entziehen muss, die sie selbst verbraucht.“ (ebd., 463f)

Der Kulturprozess im Dienste des Eros — und die Familie als sein großer Widersacher

Auf der anderen Seite brachte Freud in dieser Schrift aber auch in besonders eindrucksvoller Weise zum Ausdruck, wie sehr die Entwicklung der Kultur [37] von sexuellen Triebregungen getragen wird und zugleich auch ihrer (wenn auch überwiegend „zielgehemmten“) Erfüllung dient. Ein wesentlicher Gesichtspunkt, den er in diesem Zusammenhang entwickelte, eröffnete einen neuen Horizont für das Verhältnis zwischen Kultur und Trieben, der nicht zuletzt dem tiefenpsychologischen Blick auf die großen historischen und aktuellen Globalisierungstrends fruchtbare Anregungen bietet. Er beschrieb die Kultur dabei als „ein[en] besondere[n] Prozess, der über die Menschheit abläuft“ (ebd., 481) und grundsätzlich darauf angelegt ist, zunächst Vereinzeltes oder Getrenntes immer mehr miteinander zu verbinden:

Wir fügen hinzu, sie sei ein Prozess im Dienste des Eros, der vereinzelte menschliche Individuen, später Familien, dann Stämme, Völker, Nationen zu einer großen Einheit, der Menschheit, zusammenfassen wolle. Warum das geschehe, wissen wir nicht; das sei eben das Werk des Eros. Diese Menschenmengen sollen libidinös aneinander gebunden werden; die Notwendigkeit allein, die Vorteile der Arbeitsgemeinschaft werden sie nicht zusammenhalten. Diesem Programm der Kultur widersetzt sich aber der natürliche Aggressionstrieb der Menschen, die Feindseligkeit eines gegen alle und aller gegen einen. (ebd.)

Kultur erscheint hier also geradezu als das Gegenteil einer Unternehmung, die auf einer Unterdrückung von erotischen Triebregungen aufbauen würde, sondern wird — worauf besonders Mario Erdheim hingewiesen hat — *„mit libidinösen Bindungen, d.h. mit Sexualität, Sympathie, Neugier, Interesse, Liebe, Freundschaft gleichgesetzt [...], also mit Elementen, die über den Nutzen der Arbeit hinausgehen.“* (Erdheim 1990, 94) Als Gegenkraft zur Kulturentwicklung wird in diesem Zusammenhang nicht die Sexualität, sondern die dem Todestrieb entspringende Aggression beschrieben, *„die dahin tendiert, Bindungen zu zerstören und die Teile wieder voneinander zu isolieren. Während der Eros die Kultur in ständige Bewegung versetzt und vom Fremden angezogen wird, grenzt die Aggression sich vom Fremden ab und konserviert ihre Identität, indem sie das Fremde zum Feind abstempelt.“* (ebd.)

Dieses Verständnis eines vom Eros angetriebenen und dem Eros dienenden Kulturprozesses machte es möglich, ihm *„eine neue Tiefendimension hinzuzufügen. Kultur umfasst nicht nur den Verstand, sondern auch das Gefühl, sie ist nicht nur Produkt der Arbeit, sondern auch der sexuellen Triebe. Die Entwicklung der Sexualität ist mit derjenigen der Kultur verwoben — Sexualität ist somit nicht ‚rohe‘ Natur, sondern Teil der Geschichte des Menschen. Die Imago der Kultur ergibt sich aus den triebdurchtränkten Beziehungen, in welchen das Individuum lebt, und organisiert auch seine Erfahrungen mit der Umwelt.“* (ebd., 94f) Wenn die Energien, die die Kultur für ihre Innovationen und Weiterentwicklungen mobilisiert, somit den libidinösen Quellen des Es entspringen, so

[38] ist der Kulturwandel nicht nur Reaktion auf Mangel (Hunger, Gefahren etc.), sondern auch Produkt eines Es-Überflusses. Triebhaft sucht der Mensch nach neuen lustbringenden Objekten und schafft sich so eine neue Welt. Das Es bringt den Menschen in jene Bewegung hinein, die ihn über das traditionell vorgegebene hinaus Geschichte machen lässt. (ebd., 100)

Mit diesem Blick auf einen von den sexuellen Trieben gespeisten Kulturprozess gelangte Freud interessanterweise auch dazu, eine grundlegende soziale Konstellation ins Visier zu nehmen, die diesem Prozess einen sehr hartnäckigen Widerstand entgegensetzt — die aber offensichtlich nicht als direkter Abkömmling oder gar als Verkörperung eines Todes- oder Zerstörungstriebes begriffen werden kann: die Familie.

[...] es [ist] eine der Hauptbestrebungen der Kultur, die Menschen zu großen Einheiten zusammenzuballen. Die Familie will aber das Individuum nicht freigeben. Je inniger der Zusammenhalt der Familienmitglieder ist, desto mehr sind sie oft geneigt, sich von den anderen abzuschließen, desto schwieriger wird ihnen der Eintritt in den größeren Lebenskreis. Die phylogenetisch ältere, in der Kindheit allein bestehende Weise des Zusammenlebens wehrt sich, von der später erworbenen abgelöst zu werden. Die Ablösung von der Familie wird für jeden Jugendlichen zu einer Aufgabe, bei deren Lösung ihn die Gesellschaft oft durch Pubertäts- und Aufnahmearten unterstützt. (Freud 1930, 462f)

Der hier beschriebene Antagonismus zwischen Kultur und Familie liefert einen eigenständigen Erklärungsansatz für tiefenpsychologische Quellen, Haupttendenzen und Konfliktmotive des menschlichen Kulturprozesses, dessen Logik im Prinzip weder der Annahme bedarf, dass kulturelle Entwicklung auf zunehmender Trieb-

unterdrückung beruhe, noch auch von einem Todestrieb als großer Gegenkraft des „Programms der Kultur“ ausgehen muss.

Wie Erdheim kritisiert, haben die traditionellen Hauptströmungen der Psychoanalyse diesen Ansatz Freuds aus ihrem Denken weitgehend ausgeblendet (Erdheim 1990, 99), was sich besonders in einseitigen Vorstellungen von der „*Gesellschaft als erweiterte Familie*“ (ebd., 98) und in einer damit einhergehenden „*Idealisierung der Familie (besonders derjenigen der Vergangenheit)*“ niederschlägt. „*Wird Kultur-geschichtliches auf Familiäres reduziert, landet man bei der Idealisierung von Feudalverhältnissen, in welchen jeder genau wusste, welchen Platz er in der Gesellschaft einnehmen musste.*“ (ebd., 97)

Eine derart auf die familiären Beziehungsmuster eingeeengte Perspektive behindert vor allem auch den Blick auf die entscheidende kulturelle Innovationsdynamik, die aus dem Trieb Schub der Adoleszenz hervorgeht:

Der erste Trieb Schub, der von der ödipalen Phase aufgefangen wird, führt zur Anpassung an die stabile, konservative Familienstruktur, der zweite, der in der Pubertät [39] anfängt, zur Anpassung an die dynamische, expansive Kulturstruktur. [...] Beim ersten [Anpassungsvorgang] geht es vor allem um die Aneignung vorgegebener Verhältnisse: dem Kind sind zum Beispiel die Liebesobjekte vorgegeben. Beim zweiten Anpassungsprozess jedoch steht das innovative Moment im Vordergrund. So wie das Individuum sich nun selber seine Liebesobjekte suchen muss, sollte es unter dem Druck des Antagonismus zwischen Familie und Kultur die Fähigkeiten entwickeln, die es ihm ermöglichen, die Hauptbestrebung der Kultur zu realisieren, ‚die Menschen zu großen Einheiten zusammenzuballen‘. Anpassung bedeutet hier nicht Angleichung an vorgegebene Verhältnisse, sondern Mitarbeit des Individuums an den sich verändernden Strukturen der Gesellschaft. (Erdheim 1988, 197)

Freuds Erklärungsansatz des Antagonismus zwischen Kultur und Familie soll nun meinem nachfolgenden Bemühen als Leitfaden dienen, herausragende Phänomene und Tendenzen der Globalisierung — die sowohl grundlegend menschheits-geschichtliche als auch in unserer Zeit beispiellos beschleunigte Entwicklungen betreffen — zu beleuchten und zu analysieren. Die weit reichenden psychologischen Herausforderungen, die sich aus den zunehmenden Interdependenzen auf globaler Ebene ergeben, können dabei besonders anhand der massiven Widerstände bzw. Abwehrmechanismen verdeutlicht werden, die gegen sie mobilisiert werden.

Dass diese Widerstände auch auf breiterer sozialer Basis sehr ähnlich motiviert sein dürften wie auf der Ebene der Familie (die „*das Individuum nicht freigegeben will*“) — wie etwa auf der Ebene verschiedener sozialer Institutionen, lokaler Gemeinschaften, Regionen oder Nationen —, kann nicht zuletzt daraus geschlossen werden, dass die „*inzestuösen*“ Abschottungshaltungen gegen die Außenwelt, die auch in solchen größeren Kollektiven beobachtet werden können, mit mächtigen Fantasien von der eigenen Gruppe als Quasi-Familie einher gehen. Besonders anschaulich wird dies wohl am Beispiel der traditionellen nationalistischen Vorstellungen über die Ursprünge und Lebensgrundlagen von Völkern, Volksgruppen oder Nationen. Werner Bohleber etwa erläutert dies anhand von Fixierungen auf infantile Vater- und Mutterbindungen, die nationalistischen Fantasien von idealisierten Führerfiguren oder „*organischer*“ Volksgemeinschaft zu Grunde liegen. Mithilfe der Illusion naturge-

gebener Bande „*verknüpft sich die Vorstellungswelt der Nation elementar mit der Beziehungswelt der Primärfamilie*“ (Bohleber 1992, 161) — was sich insbesondere auch im hochgradig wahnhaften Glauben äußert, dass nationale Gemeinschaften auf einer gemeinsamen Abstammung ihrer Mitglieder beruhen würden (vgl. Baur/Guggenberg/Larcher 1998, 322ff; 330f).

Drei große Globalisierungswellen und die dagegen mobilisierten Widerstände

[40] Unverkennbar hat der von Freud so treffend bezeichnete „*über die Menschheit ablaufende Prozess*“ — der „*vereinzelte menschliche Individuen, später Familien, dann Stämme, Völker, Nationen zu einer großen Einheit, der Menschheit, zusammenfassen wolle*“ — in der neueren Geschichte eine immer mächtigere Dynamik entwickelt. Das sich beschleunigende Zusammenwachsen der Gesellschaften unserer Erde ist zu einem der zentralen Merkmale geworden, die unser Zeitalter am radikalsten und am nachhaltigsten prägen. In höchst augenfälliger Weise erleben wir heute eine immer dichter werdende Vernetzung, wechselseitige Durchdringung und Abhängigkeit zwischen den verschiedenen Teilen der Welt — sei es auch mit sehr ungleich verteilten Rollen, in sehr unterschiedlichen Geschwindigkeiten und sich dementsprechend verschärfenden sozialen Spannungen.

Während der Begriff der „Globalisierung“ — der bisher noch stark mit den Dogmen des Marktwirtschafts-Fundamentalismus aufgeladen ist — erst in den 1990er Jahren in den breiteren Sprachgebrauch Einzug gehalten hat, liegt die Zeit, ab welcher der Prozess des „*Zusammenballens der Menschen zu großen Einheiten*“ eine planetare Dimension erreicht hat, natürlich schon viel weiter zurück. Über die konkrete Epoche, der man die Anfänge der Globalisierung zusprechen mag, kann man freilich recht unterschiedlicher Meinung sein; je nach wissenschaftlichen Vorlieben wird sie leicht um etliche Jahrhunderte früher oder später angesetzt.

Mit einiger Berechtigung kann man den ersten unmittelbar „planetaren“ Impuls jedenfalls — in Anlehnung an Karl Marx, Immanuel Wallerstein oder Edgar Morin — mit dem Beginn der europäischen Neuzeit in Verbindung bringen. Morin plädiert noch konkreter für das Jahr 1492 (Kolumbus' Entdeckung Amerikas) als bahnbrechendem Wendepunkt, ab dem die Entwicklung weltumspannender Sozial- und Wirtschaftsstrukturen und eines „planetaren Bewusstseins“ entscheidend Form angenommen hat (was nicht zuletzt vor dem Hintergrund einer in dieser Epoche zunehmend zu greifen beginnenden „Expansionszwangs-Logik“ des modernen Kapitalismus schlüssig erscheint). Im Gegensatz dazu waren die Verbindungen etwa zwischen den Hochkulturen der Erde (und ihr Wissen übereinander) bis dahin — sofern es sie überhaupt gab — überwiegend noch sehr fragmentarisch und von äußerst langsamen Rhythmen gekennzeichnet gewesen.

Einen zweiten großen Ansatz und eine massive Verstärkung der langfristigen Globalisierungstrends hat dann das spätere 19. Jahrhundert gebracht: sei es [41] durch die damaligen großen Revolutionen der Transport- und Kommunikationstechnologien, die rasanten Entwicklungen des Weltmarkts, den damaligen Wettlauf der Großmächte um die Kolonisierung der ganzen Erde, aber auch durch die starke Verbreitung internationalistischer Ideen und Bewegungen. Die vergangenen Jahr-

zehnte haben uns schließlich eine neuerliche Zuspitzung und den bisherigen Höhepunkt der globalen Vernetzungen gebracht. Eine entscheidende Rolle spielen dabei zweifellos die sich im Vergleich zum 19. Jahrhundert noch wesentlich rapider beschleunigenden Neuerungen im Transport- und Kommunikationswesen (der Computertechnologie, der Digitalisierung der Information, der elektronischen Datenübermittlung usw.). Sie haben auch zu einer Ausweitung der weltweiten Arbeitsteilung geführt, die vor wenigen Jahrzehnten noch unvorstellbar gewesen wäre.

Im Zusammenhang mit dem rasanten Anstieg der transnationalen Konzerne, der globalen Finanzmärkte wie auch der Zahl und Bedeutung internationaler politischer Körperschaften und NGOs verlieren die Nationalstaaten zunehmend mehr von ihrer (vor allem durch den Westfälischen Frieden von 1648 begründeten) Souveränität und ihrem Handlungsspielraum auf der globalen Arena. Darüber hinaus hat auch eine unsere ganze Erde betreffende Vernichtungsgefahr durch hoch entwickelte Waffensysteme und die Bedrohung der ökologischen Gleichgewichte dazu geführt, dass unsere menschliche Gesellschaft zu einer engen Schicksalsgemeinschaft zusammengewachsen ist (vgl. Beck 1986).

Als Reaktion auf diese drei großen historischen Wellen der Globalisierung können jeweils besondere unbewusste — teilweise aber auch stark in ein verbreitetes gesellschaftliches Bewusstsein hineinreichende — Widerstände bzw. Abwehrhaltungen angenommen werden, die sich vielfach mit eskalierender Heftigkeit und Hartnäckigkeit gegen die Anerkennung der zunehmenden globalen Interdependenzen (und deren psychologische Konsequenzen) sperren. Gerade in Zeiten, in denen sie stark zunehmen, kommt es demzufolge auch zu einer massiven Zunahme irrationaler Gegenbewegungen ihrer Verdrängung und Verleugnung (abgesehen von sicherlich *auch* nahe liegenden Reaktionen, die von sinnvoller Sorge über verschiedene belastende Begleiterscheinungen motiviert waren bzw. sind).

Eine spezifische unbewusste Logik geht aus der Funktionsweise des Abwehrmechanismus der Reaktionsbildung (bzw. auch der Verkehrung der Wirklichkeit ins Gegenteil) hervor, wie sie zuerst von Anna Freud (1936, 39f; 55ff) beschrieben wurde. Wesentlich an diesem Abwehrmechanismus ist ein zwanghaftes Betonen (ein besonders „dickes Auftragen“) des genauen Gegenteils dessen, was die betreffenden Menschen unterschwellig spüren und erkennen, [42] sich aber soweit nur irgend möglich nicht bewusst eingestehen wollen. Gegen die verdrängten bzw. verleugneten Inhalte werden also aufwändige Gegenbesetzungen errichtet, gewissermaßen mit hohem Kräfteverschleiß fortgesetzt neue Verteidigungswälle aufgeworfen — wodurch das Zensurierte freilich indirekt auch eine recht deutliche Bestätigung erfährt (und bei einem aufmerksamen Hinschauen oft auch relativ leicht erkennbar ist).

Im Hinblick auf die erste Welle der Globalisierung (ab 1492) kann man etwa die radikale Abwertung, Unterwerfung oder Vernichtung der neu entdeckten (oder jedenfalls nunmehr näher kennen gelernten) Völker und Kulturen durch die europäischen Eroberer in diesem Lichte betrachten — d.h. im Sinne einer Reaktionsbildung gegen die Anerkennung der relativen Kleinheit, Unterentwickeltheit und geringen Bedeutung, die das christliche Abendland innerhalb des sich schnell auf den Erdball erweiternden Horizonts bekommen musste. Viele der außereuropäischen Städte und Reiche, die die Entdecker und Eroberer kennen lernten, waren weitaus größer, infrastrukturell, wissenschaftlich und kulturell viel entwickelter als die eigenen; aber da ihre Bewohner nicht den „einzig wahren“ christlichen Glauben besaßen,

konnte man sie kurzerhand als tief unter sich stehend, wenn nicht gar als nicht einmal menschlich einstufen (indem ihnen zum Beispiel, da sie ja nicht getauft waren, eine unsterbliche Seele abgesprochen wurde).

Jede geistige Horizonterweiterung erfordert unter anderem einen mehr oder weniger schmerzhaften Verzicht auf narzisstische Allmachts-, Größen- und Wichtigkeitsillusionen. Je mehr man sich einer weiteren Welt öffnet, sie kennen lernt, über sie erfährt, je größer und vielfältiger die äußere Welt in der eigenen Wahrnehmung also wird, desto bescheidener muss dementsprechend die Wahrnehmung der eigenen Bedeutung und Mächtigkeit in der Welt werden, desto ernüchternder muss auch die wahrgenommene Reichweite des eigenen Fähigkeits- und Wissensbestands ausfallen (wogegen man sich eben durch konsequentes Ignorieren oder Abwerten der weiteren äußeren Welt sehr nachhaltig zur Wehr setzen kann). Ein heftiges Anklammern an narzisstische Illusionen über die eigene zentrale Bedeutung dürfte somit ganz allgemein ein sehr mächtiges Motiv sein, das kleinere soziale Einheiten zur psychischen Abschottung gegen den jeweils größeren Lebenskreis (und damit eben auch gegen den „über die Menschheit ablaufenden“ Kulturprozess) veranlasst — ob es sich bei den kleineren Einheiten nun um Familien, Dorfgemeinschaften, Provinzen, Nationen oder (wie im eben erörterten Fall) sogar um einen Erdteil handeln mag.

Ein besonders anschauliches Beispiel für diesen narzisstischen Widerstand gegen die Anerkennung der schrumpfenden eigenen Wichtigkeit innerhalb eines [43] geistigen Horizonts, der sich stark auszuweiten „droht“, kann man etwa *Gullivers Reisen*, Jonathan Swifts scharfzüngiger Satire der englischen Gesellschaft des frühen 18. Jahrhunderts entnehmen. Die zwergenhaften Bewohner (und besonders die Gelehrten) der von Gulliver besuchten Insel Lilliput (mit der Swift England meinte) wollen seinem Bericht um keinen Preis Glauben schenken, dass er von einem anderen Teil der Erde stamme, der von Völkern bewohnt würde, deren Angehörige eine ähnliche Körpergröße aufwiesen wie er.

In einem ausführlichen Gespräch wird Gulliver von einem hohen Sekretär des Kaisers von Lilliput über Anlass und Hergang eines bereits mehrere Jahre dauernden Krieges aufgeklärt, der gegen die Nachbarinsel Blefuscu (mit der Frankreich gemeint war) geführt wird. In einer dabei am Rande eingestreuten Bemerkung tut der Sekretär Gullivers Information als haltlosen Unsinn ab, mit dessen Widerlegung man sich wahrlich nicht lange aufzuhalten brauche:

[Blefuscus] ist das andere Großreich dieser Erde; es ist fast ebenso groß und gewaltig wie Lilliput. Denn was Eure Behauptung betrifft, dass es noch andere Reiche und Staaten dieser Welt gibt, die von ebensolchen menschlichen Kreaturen bewohnt werden wie Ihr, so sind unsere Philosophen da doch ganz anderer Meinung. Sie nehmen an, dass Ihr vom Mond oder von irgendeinem Stern kommt, denn es steht doch wohl fest, dass auch nur hundert Sterbliche von Eurem Umfang in kurzer Zeit alle Früchte und alles Vieh in den Gebieten Seiner Majestät vertilgen würden. Außerdem berichtet unsere nunmehr sechstausend Monate umfassende Geschichte von keinen anderen Reichen außer Lilliput und Blefuscus. (Swift 1726, 62)

Die Weigerung der Philosophen von Lilliput, an die Existenz einer Welt zu glauben, deren Größenordnung ihren bisherigen Gesichtskreis um ein Vielfaches in den

Schatten stellen würde, wird mit Begründungen gerechtfertigt, die zweierlei sehr anschaulich zum Ausdruck bringen:

- Ein Gefangen-Sein des von psychischer Abschottung beherrschten Denkens innerhalb bereits vorher fixierter, quasi inzestuös abgesteckter und „eingezäunter“ Koordinaten: Die „Unmöglichkeit“ der Existenz des größeren Lebenskreises wird unter Berufung auf Maßstäbe und Quellen „bewiesen“, die schon ihrem Wesen nach nur innerhalb des kleineren Lebenskreises Geltung haben können.
- Der massive Einfluss unbewusster Motive des Widerstands: Die selbstgerechte Bestimmtheit, mit der ein Standpunkt trotz seiner leicht erkennbaren und radikalen Unangemessenheit vertreten wird, weist ebenso auf den Einfluss zwanghafter und mächtiger Abwehrmechanismen hin wie auf der anderen Seite auch die eilige Beiläufigkeit, mit der der kaiserliche Sekretär die Angelegenheit mit seinen wenigen Hinweisen gern erledigt haben möchte — woraus indirekt eine akute Beunruhigung über etwas hervorgeht, [44] das in Wirklichkeit sehr wohl wahrgenommen, aber eben als so verstörend erlebt wird, dass man es auf keinen Fall wahr haben möchte.

Ähnliche Muster und Motive des Widerstands gegen die Anerkennung globaler Dimensionen (und damit Interdependenzen), wie sie in Swifts Gesellschaftssatire im Hinblick auf die erste der drei erwähnten Globalisierungswellen erkennbar werden, können nun auch in Reaktion auf die zweite und dritte Welle beobachtet werden. Im Sinne einer massiven Abwehr gegen die zweite Welle kann man zentrale Aspekte des Nationalismus und Rassismus deuten, die vor allem im späteren 19. Jahrhundert die uns heute noch geläufigen ideologischen Konturen angenommen haben (wenngleich ihre Anfänge schon weiter zurückreichen): Die ideologischen Ansprüche und Fantasien, denen zufolge (wie bereits angedeutet) nationale Gemeinschaft auf gemeinsamer Abstammung, d.h. auf exklusivem Erbgut beruhen würde — und ihr Wohlergehen auf dessen strikter „Reinhaltung“ —, markierten eine radikale Kehrtwendung gegenüber einem ursprünglicheren Verständnis von Nation, das auf die Schaffung eines demokratischen Gemeinwesens zielte, das schon seinem Wesen nach den Zusammenschluss mit zunächst Außenstehenden anstrebt und eben nicht als „Verunreinigung“ begreift (vgl. Hobsbawm 1990, 121ff).

Gerade in einer Zeit, in der die stürmischen Entwicklungen der modernen Industrie das unausweichliche Zusammenwachsen der Länder der Welt in die Richtung einer Weltgesellschaft immer eindringlicher sichtbar machten, kam es zu einer Hochkonjunktur politischer Bewegungen, die sich genau dieser Realität mit allen Mitteln verweigern wollten. Mithilfe von technischen und kulturellen Ressourcen, die ironischerweise erst durch die Industrialisierung geschaffen worden waren, wurden Versatzstücke der vorindustriellen, besonders bäuerlichen Kulturen — Bau-, Kleidungs-, Musik- oder Tanzformen, Mythen, Sprachen, Dialekte usw. — zur Konstruktion von national-ethnischen „Wesenhaftigkeiten“ herangezogen, die angeblich aus grauer Vorzeit herstammten, deren „unverfälschter“ Erhalt zur heiligen Pflicht erklärt wurde und vor allem dem Zweck diente, die jeweiligen Nationen oder Volksgruppen mit größtmöglicher Schärfe gegen die Außenwelt abzugrenzen. Ein großer Teil der kulturellen Stile oder Traditionen, die sogar heute noch oft als Ausdruck der natürlich-urtümlichen Volksseele eines Landes oder einer Region präsentiert werden, hat ihren durchaus künstlichen Ursprung in jener Epoche des Hochschnellens nationalistischer Fieberkurven.

Auf dessen tiefenpsychologische Hintergründe konnte die Zeitgenossin Marie von Ebner-Eschenbach mit einem ihrer bekanntesten Aphorismen ein Schlaglicht werfen, das auf den ersten Blick überraschend, wenn nicht befremdlich anmuten mag, tatsächlich aber eine sehr präzise Intuition beweist: *Wir sind in [45] Todesangst, dass die Nächstenliebe sich zu weit ausbreiten könnte, und richten Schranken gegen sie auf — die Nationalitäten.* (Ebner-Eschenbach 1880, 895)

Die höchst paradoxe Wahrnehmung, dass man angesichts einer grundsätzlich zu Hoffnung veranlassenden Entwicklung wie der Ausbreitung von Nächstenliebe so etwas wie Todesangst empfinden könne, macht einen Zusammenhang deutlich, dessen psychologische Wurzeln im Allgemeinen einer mächtigen Verdrängung unterliegen (auch wenn er gar nicht so selten in flüchtigen, teilweise auch ironischen Beobachtungen angesprochen wird): die häufig stabilisierende Funktion von Feindbildern für das innere Gleichgewicht von Individuen bzw. für den inneren Zusammenhalt von Kollektiven. Freuds viel zitierte Äußerung im *Unbehagen in der Kultur*, dass „es immer möglich [ist], eine größere Menge von Menschen in Liebe aneinander zu binden, wenn nur andere für die Äußerung der Aggression übrig bleiben“ (Freud 1930, 473), verweist treffend auf eine tief verwurzelte Zwanghaftigkeit von Bedürfnissen nach äußeren Objekten der Dämonisierung und Verachtung, die Projektionsflächen für unerträgliche (und eben deshalb unbewusste) Gefühle und Regungen im eigenen Innenleben (bzw. auch im Innenleben der Eigengruppe) bieten, die damit quasi „von sich selber wegphantasiert“ werden können.

Der fiebrig ins Kraut schießende Nationalismus, der zur Zeit Ebner-Eschenbachs als aufwändiges Bollwerk gegen eine „Todesangst, dass die Nächstenliebe sich zu weit ausbreiten könnte“, aufgeworfen wurde, kann also zu einem wesentlichen Teil als besonders intensive Reaktionsbildung gedeutet werden, die die sich in dieser Zeit rasant verdichtende Perspektive globaler Interdependenz auszublenden versuchte. In der sich abzeichnenden Zukunft, in der es früher oder später zur kollektiven Überlebensfrage wird, das globale Zusammenleben auf der Grundlage einer alle einbeziehenden Solidarität und gemeinsam zu tragenden Verantwortung zu gestalten, würde es auch notwendig, jene breit in den Mentalitäten verankerten Zwänge abzubauen, welche die Wahrnehmung der Welt nach starrem Schwarz-Weiß-Schema in Gut und Böse aufspalten.

Der Widerstand gegen eine radikale psychologische Konsequenz, die daraus erwächst, dürfte auch ein zentrales unbewusstes Motiv bilden, das den Aufschwung des Nationalismus angetrieben hat: die allergische Abwehr gegen die Notwendigkeit, die auf die Feindbilder projizierten unerträglichen Seiten des eigenen Innenlebens gewissermaßen „in uns selbst herein zurückzunehmen“ — d.h. die schwierige, verunsichernde und zehrende Trauerarbeit zu leisten, die darin besteht, uns einzugestehen, dass in dem, was wir an unseren Feindbildern mit besonderer Heftigkeit fürchten und verachten, zumindest *auch* Aspekte unserer selbst enthalten sind.

[46] Die unbewusste Dynamik, die hinter den ab dem späteren 19. Jahrhundert um sich greifenden nationalistischen Stimmungen und Bewegungen angenommen werden kann, fand im Großen und Ganzen auch in deren Nachfolgern des 20. Jahrhunderts ihre logische Fortsetzung und scheint schließlich vor dem Hintergrund der aktuellen dritten Globalisierungswelle — im neueren Aufschwung ethno-nationalistischer Strömungen und in einer gegen Migrationsbewegungen gerichteten Festungs-

und Entsolidarisierungsmentalität — eine teilweise neue Qualität und Ausprägung zu finden. Der Balkanisierungstrend, der mit dieser dritten Welle einhergeht, kann in mancher Hinsicht auch als langfristiges Fortwirken der erwähnten nationalistischen Kehrtwende des Nationskonzepts im 19. Jahrhundert verstanden werden.

Im Gefolge dieser Kehrtwende setzt sich bis heute (in scharf gegenläufiger Richtung zur objektiven Zunahme globaler Interdependenzen) schwergewichtig eine Tendenz durch, eine immer größere Zahl von (immer kleineren) Nationen und Nationalstaaten zu schaffen bzw. deren Schaffung zu fordern. Seit Giuseppe Mazzini 1857 seine berühmte Karte Europas gezeichnet hatte, auf der er für die Zukunft nicht mehr als ein Dutzend Nationalstaaten ins Auge fasste — die keinesfalls kleiner sein sollten als eine von ihm angenommene „Schwelle“ (d.h. eine Größenordnung, ab der die praktischen Vorteile einer nationalen Gemeinschaftsbildung erst zum Tragen kämen) —, wurden nach und nach immer mehr Nationen gebildet bzw. erfunden. Wie Eric Hobsbawm in seinem Standardwerk *Nationen und Nationalismus* aufgezeigt hat, gab es im Gefolge des Ersten Weltkriegs in Europa bereits 27 Nationalstaaten, während 1980 in einer Untersuchung von Jochen Blaschke allein in Westeuropa neben den Nationalstaaten bereits 42 verschiedene regionalistische Bewegungen aufgelistet werden konnten, die mehr oder weniger weitgehende Ansprüche erhoben, eigene Nationalitäten zu repräsentieren (vgl. Hobsbawm 1990, 44).

„Unterwegs zu den Gesellschaften der dünnen Wände“

Der Befund, dass die im allgemeinen Kulturprozess angelegten Globalisierungstendenzen in den letzten Jahrzehnten noch nie da gewesene Ausprägungen und Dimensionen erreicht haben, dürfte wohl nahezu ungeteilte Zustimmung finden — was natürlich nicht heißt, dass er auch genügend ernst genommen würde oder dass den damit einhergehenden gesellschaftlichen und psychologischen Herausforderungen das Maß an Aufmerksamkeit zuteil würde, das sie dringend verdienen. Mehr oder weniger treffende Darstellungen dieses Sachverhalts könnten jedenfalls in fast beliebiger Zahl und Variation zitiert werden.

[47] *„Nicht nur ist jeder Teil der Welt mehr und mehr ein Teil der Welt“*, umreißen ihn etwa Edgar Morin und Anne Brigitte Kern mit einprägsamen Formulierungen und Bildern,

auch die Welt als ganze ist mehr und mehr in jedem ihrer Teile präsent. Dies trifft nicht nur auf die Nationen und Völker, sondern auch auf die Individuen zu. So wie jeder Punkt eines Hologramms die Information des Ganzen, von dem er ein Teil ist, in sich trägt, so empfängt oder verwendet nunmehr jedes Individuum die Informationen und Substanzen, die aus der ganzen Welt kommen. (Morin/Kern 1993, 33)

Dies gelte sowohl für den relativ wohlhabenden Durchschnitts-Europäer — der zum Beispiel Weltnachrichten aus einem japanischen Radiogerät hört, zum Frühstück indischen Tee oder äthiopischen Mokka trinkt, sich mit einem Unterhemd aus ägyptischer Baumwolle oder einer Hose aus in Manchester verarbeiteter australischer Wolle ankleidet, sich eine Schweizer Armbanduhr anlegt, eine Brille mit Rahmen aus Schildblatt von den Galapagos-Inseln aufsetzt, Kirschen aus Chile, Bohnenschoten

aus dem Senegal oder Melonen aus Guadeloupe essen mag —, als auch (wenn- gleich unter sehr verschobenen Vorzeichen) für den typischen afrikanischen Slum- bewohner, dem eine solche Teilhabe an der globalisierten Konsumwelt verwehrt ist:

In seinem Alltagsleben unterliegt er den Auswirkungen des Weltmarktgesche- hens, das die Preise für Kakao, Zucker und die von seinem Land produzierten Rohstoffe bestimmt. Er ist durch die vom Westen ausgehenden globalisierten Prozesse, besonders durch die Ausbreitung der industriellen Monokulturen aus seinem Dorf vertrieben worden; vom bäuerlichen Selbstversorger ist er zu einem nach Lohnarbeit suchenden Stadtrand-Bewohner geworden; seine Bedürfnisse müssen nunmehr in der Geldform ihren Ausdruck finden. Er strebt nach Wohlstand. Er benutzt Aluminium- oder Plastikgeschirr, trinkt Bier oder Coca- Cola. Er schläft auf gefundenen Styroporplatten und trägt nach amerikanischem Vorbild bedruckte T-Shirts. Er tanzt zu synkretischer Musik, in der die Rhythmen seiner Tradition in eine aus Amerika gekommene Orchestrierung einfließen und dabei auch noch die Erinnerung an das vermitteln, was seine versklavten Vorfah- ren zur amerikanischen Musik beigetragen haben. Dieser Afrikaner, der zu einem Objekt des Weltmarkts geworden ist, ist zugleich auch Bürger eines nach west- lichem Modell geschaffenen Staates geworden. So trägt also — im Guten wie im Schlechten — jeder von uns, ob reich oder arm, ohne es zu wissen das ganze planetare Geschehen in sich. Die Globalisierung ist gleichermaßen unübersehbar, unterbewusst und allgegenwärtig. (ebd., 34)

„Wir leben längst in einer Weltgesellschaft“, befindet in vergleichbarer Weise Ulrich Beck in seinem richtungweisenden Buch *Was ist Globalisierung?*,

und zwar in dem Sinne, dass die Vorstellung geschlossener Räume fiktiv wird. Kein Land, keine Gruppe kann sich gegeneinander abschließen. Damit prallen die verschiedenen ökonomischen, kulturellen, politischen Formen aufeinander, und die [48] Selbstverständlichkeiten, auch des westlichen Modells, müssen sich neu rechtfertigen. (Beck 1997, 27f)

Bei aller Unterschiedlichkeit der Definitionen und Dimensionen, die in den Bemü- hungen in Betracht kommen, das Wesentliche der großen Globalisierungstrends zu erfassen, gebe es doch einen sehr deutlichen gemeinsamen Nenner:

Durchgängig wird eine zentrale Prämisse der Ersten Moderne umgestoßen, nämlich die Vorstellung, in geschlossenen und gegeneinander abgrenzbaren Räumen von Nationalstaaten und ihnen entsprechenden Nationalgesellschaften zu leben und zu handeln. Globalisierung meint das erfahrbare Grenzenloswerden alltäglichen Handelns in den verschiedenen Dimensionen der Wirtschaft, der Information, der Ökologie, der Technik, der transkulturellen Konflikte und Zivil- gesellschaft, und damit im Grunde genommen etwas zugleich Vertrautes und Unbegriffenes, schwer Begreifbares, das aber mit erfahrbarer Gewalt den Alltag elementar verändert und alle zu Anpassungen und Antworten zwingt. Geld, Technologien, Waren, Informationen, Gifte ‚überschreiten‘ die Grenzen, als gäbe es diese nicht. Sogar Dinge, Personen und Ideen, die Regierungen gerne außer Landes halten würden (Drogen, illegale Einwanderer, Kritik an Menschenrechts- verletzungen), finden ihren Weg. (ebd., 44f)

Eine für die Erörterung der mit dieser Entwicklung einhergehenden Krisen und Herausforderungen besonders fruchtbare Betrachtung stammt von Peter Sloterdijk, der in einem Abschnitt (im Band II) seiner großen Trilogie *Sphären* davon spricht, dass wir uns (in einer „großen immunologischen Transformation“) „unterwegs zu den Gesellschaften der dünnen Wände“ befinden (Sloterdijk 1999, 995ff). Im Zusammenhang „einer politischen Poetik des Raumes oder einer ‚Makrosphärologie‘“ — in welcher „die Theorie der Intimsphären (Mikrosphärologie) auf die Ebene einer Theorie großer Immunstrukturen (Staaten, Reiche, ‚Welten‘) ‚aufgehoben‘ wird“ — stellen sich dabei Sloterdijk zufolge

alle Fragen der sozialen und personalen Identität unter morphologischen und immunologischen Aspekten dar, also unter dem Gesichtspunkt, wie in geschichtlich bewegten Großwelten überhaupt so etwas wie lebbare Formen des ‚Wohnens‘ oder des Bei-sich-und-den-Seinen-Seins eingerichtet werden können.“ (ebd., 996)

Die krisenhaften Entwicklungen und sozialen Ängste der neueren Globalisierungstrends hingen unter diesem Blickwinkel entscheidend mit dem Umstand zusammen, dass durch das zunehmende Brüchig-Werden des Nationalstaats „das bisher größtmögliche politische Wohnverhältnis — gleichsam das Wohn- und Konferenzzimmer der demokratischen Völker (oder Volks-Einbildungen) — zur Disposition gestellt ist“ und es „in diesem Nationalwohnzimmer hier und dort schon sehr unangenehm zieht.“ (ebd., 997) Was die einst vertrauten nationalstaatlichen Wohnverhältnisse bereits seit längerem aushöhle, ergebe sich [49] vor allem aus einem zunehmenden Versagen der „ethnischen Containerfunktionen“, welche Sloterdijk in einer sehr aufschlussreichen Beschreibung erläutert:

Was bislang unter Gesellschaft verstanden und mitverstanden wurde, war tatsächlich meistens nichts anderes als der Inhalt eines starkwandigen, territorialen, symbolgestützten, meistens einsprachigen Behälters — mithin ein Kollektiv, das in einer gewissen nationalen Hermetik seine Selbstgewissheit fand und das in seinen (für Fremde kaum je ganz verständlichen) eigenen Redundanzen schwang. Solche historischen Gemeinschaften, die sich am Schnittpunkt von Selbst und Ort aufhielten, die so genannten Völker, waren wegen ihrer Selbst-Container-Eigenschaften meist auf ein hohes Gefälle zwischen Innen und Außen angelegt —, (ein Sachverhalt, der sich in vopolitischen Kulturen als naiver Ethnozentrismus, auf der politischen Stufe in der substanziellen Differenz des Innen- und des Außenpolitischen abzubilden pflegte). (ebd., 1002)

Ein mit originellen Beschreibungen illustriertes Beispiel für diese ethnischen Containerfunktionen und das von ihnen geschaffene Gefälle zwischen Innen und Außen — das neben den nationalen ja auch die herkömmlichen regionalen „Wohnverhältnisse“ charakterisiert hat — findet sich in einem 1963 veröffentlichten satirischen Essay Hans Weigels über das Land Tirol und die Mentalität seiner Bevölkerung. Der Umstand, dass der traditionellen Tiroler Gesellschaft (ob nun zu Recht oder zu Unrecht) der Ruf einer besonders hohen Neigung zur Abschottung nach außen anhaftet, bietet eine günstige Gelegenheit, anhand von ironischen Impressionen über das angebliche Wesen „des Tirolers als solchen“ einige Anhaltspunkte zur Anreicherung des Bildes zu gewinnen, das Sloterdijk ganz allgemein von „starkwandig umschlossenen“ Gemeinschaften gezeichnet hat.

Weigel stützt sich in seiner Beschreibung zwar nicht auf die von Sloterdijk gewählte Metaphorik von einschließenden bzw. ausgrenzenden Wänden; er vermittelt vor allem die Vorstellung von einer nahezu unermesslichen psychischen Entfernung zur äußeren Welt, welche demzufolge auch mit einem Empfinden von radikaler Unwirklichkeit wahrgenommen (bzw. überhaupt nur zur Not wahrgenommen) wird. Sicher ermöglicht es seine Darstellung aber, Sloterdijks Konzeption des ethnisch-nationalen Containers mit geistvollen Beobachtungen zu konkretisieren:

Da Tirol [...] hoch oben liegt, blickt der Tiroler auf die Welt außerhalb Tirols von oben herab und fühlt sich auf der Höhe befindlich.

Dabei ist's recht unerheblich, ob das, worauf er von oben herab blickt, weil es außerhalb von Tirol liegt, die Steiermark, das Rheinland oder Madagaskar ist. Er fühlt sich innerlich von diesen drei Gegenden gleich weit entfernt. [...]

Dabei aber behauptet er nicht [...], dass bei ihm alles schöner sei. [...] aber er hat das, was er zuhause hat, lieber als alles außerhalb. Er will es, weil es so ist und weil es [50] zuhause ist, so, wie er es hat. Dem Tiroler ist Tirol lieber. Tirol ist ihm alles. Extra Tirol non est vita.

[...] Tirol [ist] nicht Zentrum seiner Welt, sondern mit ihr identisch. Außerhalb der Welt mag sich um sie drehen, was da will [...]. Und wenn für ihn Vorarlberg und Salzburg und Kärnten auch nicht gerade ‚Ausland‘ sind, so heißt's doch an deren Grenze: „Land aus“. (Weigel 1963, 52)

Wenn nun solche fantasierten „Land aus“-Grenzen — an denen die Welt des ethnisch-nationalen Innenraums (wenn nicht sogar die subjektive Welt als solche) abrupt abbricht bzw. zu Ende ist — unter dem Ansturm der mächtigen Globalisierungstrends zusehends zu verschwimmen beginnen, so liegt es natürlich nahe, dass bisher funktionierende psychische Gleichgewichte ins Wanken oder gar aus dem Lot geraten. Die unvermeidliche „*Immunreaktion der lokalen Organismen gegen die Infektionen durch das höhere Weltformat*“ liefere zwar, wie Sloterdijk erklärt, durchaus nicht darauf hinaus, dass sich die große Mehrheit derer, die die Vorzüge moderner Freizügigkeit kennen gelernt haben, „*im Ernst die militanten Klausuren der älteren Nationalstaatlichkeit*“ zurückwünschen würde („*geschweige denn die totalitären Selbsthypnososen, die für tribale Lebensformen oft charakteristisch waren*“). Dennoch „*sind zahlreichen Zeitgenossen Sinn und Risiko des Trends hin zu einer Welt der dünnwandigen und durchmischten Gesellschaften weder verständlich noch willkommen.*“ (Sloterdijk 1999, 1002f)

In Anlehnung an Sloterdijks Befund deutet auch Ludwig Janus in einer umsichtigen Reflexion die Terroranschläge des 11. September 2001 (unter anderem) vor dem Hintergrund eines rapiden Abbaus der Kapazität sowohl der herkömmlichen nationalstaatlichen Gesellschaften als auch der theokratischen oder diktatorischen Gesellschaften der arabischen Welt, „*politisch-kulturelle Häuslichkeit*“ mit dem Mittel und um den Preis „*starkwandiger Abschottungen*“ aufrecht zu halten:

Die Ereignisse des 11. September hängen mit der Globalisierung in dem Sinne zusammen, dass durch sie einander fremde Kulturen in einem unvermittelten engsten Kontakt gebracht werden. Da sich die Kulturen bisher zur Wahrung der illusionären Seite ihrer Identität gegen Außeneinflüsse massiv abgeschottet haben, kann dies nur in schmerzlichen initiatischen Schritten erfolgen. Man kann die terroristischen Ereignisse auch als solche initiatischen Krisen auf dem Weg zu einer konstruktiveren Koevolution sehen. (Janus 2003, 48f)

Ein solcher Zusammenhang mag immerhin auf einen wahren tiefenpsychologischen Kern hinweisen, der hinter Samuel Huntingtons ideologisch aufgebauchten Thesen vom „Kampf der Kulturen“ ausgemacht werden kann.

[51] Aus seiner Analyse der zunehmenden Durchlässigkeit der vormals stärker trennenden Gesellschaftsmauern schließt Sloterdijk auf eine psychopolitische Kernfrage unseres Zeitalters: die Herausforderung, *„die Schwächung der traditionellen ethnischen Container-Immunitäten nicht einfach nur als Formverlust und Dekadenz (das heißt als ambivalente oder zynische Beihilfe zur Selbstzerstörung) zu verarbeiten.“* Im Gegenteil müsste eine den unterschiedlichen Lebenslagen und Bedürfnissen entsprechende Bandbreite von *„erfolgreichen Designs von lebbar Immunverhältnissen“* entwickelt werden. *„Und eben diese können und werden sich gerade in den Gesellschaften der durchlässigen Wände auf vielfältige Weise neu herausbilden — wenn auch, wie seit jeher, nicht bei allen und nicht für jeden.“* (Sloterdijk 1999, 1003)

Offenheit für Triebwünsche als Grundlage für den Kulturprozess

Zur Frage nach den Voraussetzungen (oder auch nach begünstigenden Faktoren) für die Schaffung solcher neuen *„lebbar Immunverhältnisse“* haben meine bisherigen Ausführungen bereits einige Richtungen angedeutet, in denen wesentliche, sich teilweise auch ergänzende oder überschneidende Antworten liegen können: ein gelingendes Abnabeln der heranwachsenden Individuen von ihren Herkunftsfamilien (bzw. auch von anderen inzestuös befangenen Strukturen) und ihre Öffnung für den weiteren gesellschaftlichen Lebenskreis; ein Verzicht auf narzisstische Allmachts-, Größen- und Wichtigkeitsillusionen; ein Abbau unserer Anfälligkeiten für Feindbilder. In diesen Blickrichtungen liegen gleichermaßen natürlich auch mögliche Antworten auf die andersherum zu stellende Frage: Welche konkreten psychologischen Funktionen haben die starkwandigen Einfriedungen der traditionellen ethnisch-nationalen Gemeinschaften für die in ihnen lebenden Individuen denn eigentlich erfüllt?

Ein wesentlicher Zugang zum Verständnis solcher Funktionen wird naheliegenderweise von Ansätzen zur Deutung der unbewussten Prozesse geboten, die bei interkulturellen Begegnungen — zwischen Personen, die also verschiedenen „starkwandigen Behältern“ entstammen — ausgelöst werden. Einen überaus fruchtbaren Ansatz dieser Art stellt nun die von Dietmar Larcher entwickelte „Kulturschock“-Konzeption dar. *„Das Zusammentreffen von Menschen verschiedener Kulturen“*, erläutert Larcher, *„produziert notwendig Missverständnisse, weil jeder sein kulturelles Verhalten für natürlich, das der Fremden jedoch für unnatürlich hält“* (Larcher 1991, 44f).

Unter „Kultur“ versteht er in diesem Zusammenhang die Gesamtheit der Regeln und Normen, die eine Gesellschaft entwickelt hat, um ihr [52] Zusammenleben zu steuern. Die einzelnen Regeln sind in verschiedenen Bereichen einer weiten Skala angesiedelt, die Larcher mit den Begriffen *„unbewusste Gewohnheit - Routineverhalten - Tradition - Sitte - Vorschrift - Gesetz“* markiert (Larcher 1992, 181; 184). In der Nähe des unbewussten Pols dieser Skala liegen jene Regeln, *„die unser Bewusstsein für ‚natürlichen Anstand‘, ‚natürliches Verhalten‘, ‚natürliches Benehmen‘ hält“*, während sich am anderen Ende jene befinden, *„mit denen Gesellschaften das*

Zusammenleben ihrer Mitglieder bewusst steuern und kontrollieren, also Gesetzeswerke und religiöse Gebote” (ebd., 180f). Da der überwiegende Teil der Regeln dem unbewussten Pol näher liegt, „wissen [wir] vor allem nicht, dass alles auch ganz anders sein könnte, dass das, was uns natürlich scheint, den Angehörigen einer anderen Kultur unnatürlich scheint“ (Larcher 1991, 74).

Kulturschocks werden kaum jemals durch Kontraste zwischen offen deklarierten Geboten oder Sitten, sondern fast ausschließlich durch dem Bewusstsein kaum oder gar nicht zugängliche Gegensätze ausgelöst:

Als Kulturschock bezeichne ich mein unvermittelt Bekanntwerden mit jedem sozialen Phänomen in einer mir wenig vertrauten Gesellschaft oder Teilgesellschaft, das in mir spontan alle möglichen Arten von Irritation, Erschrecken und Abwehr hervorruft, weil es meinen tief sitzenden Vorstellungen über die angemessene Deutung der Welt, die Normen des vernünftigen Zusammenlebens und des richtigen Handelns ziemlich genau entgegengesetzt ist (Larcher 1992, 24).

Gerade aufgrund seiner unbewussten Wurzeln kann er sich vielfach an scheinbaren Kleinigkeiten entzünden — da etwa in einer bestimmten Kultur

bereits als obszön [gilt], was in der anderen noch kaum registriert wird. Welche Distanz ich zu einer Person in einem informellen Gespräch halten muss, um ihre Intimsphäre nicht zu verletzen, ist höchst unterschiedlich geregelt. Ein Abstand von anderthalb Metern ist bei uns durchaus akzeptabel, gilt in südlicheren Ländern jedoch als sehr seltsam, fast beleidigend kühl“ (ebd., 181).

So unvermeidlich Kulturschocks bei interkulturellen Begegnungen also sind, so offen bleibt die Frage, ob sie im konkreten Fall „allergische Immunreaktionen“ auslösen müssen oder im Gegenteil einen Anstoß zur Entwicklung „lebbarer Immunverhältnisse“ geben. Im letzteren Fall führt die Begegnung mit Menschen aus anderen Kulturen schließlich zur Entdeckung, „dass weder ihre noch meine gewohnten Verhaltensweisen natürlich, sondern gesellschaftsspezifisch sind“, womit „ich den ersten Schock bereits überwunden [habe] und zu lernen [beginne]: etwas über die soziale Natur des Menschen, über das Eigene und das Fremde“ (ebd., 182). Die Voraussetzungen für eine solche konstruktive Wendung hängen, wie Larcher ausführt, maßgeblich von den ökonomischen, status- und bildungsmäßigen, besonders aber auch von den psychischen [53] Ressourcen ab, die den Betroffenen in solchen Situationen zur Verfügung stehen.

Um diese psychischen Ressourcen näher zu beleuchten, bietet sich eine leichte Verschiebung der analytischen Perspektive vom zentralen Fokus in Larchers Kulturschock-Konzeption — der den Gegensätzen zwischen den (vor allem unbewussten) Verhaltensnormen verschiedener Kulturen gilt — hin zu den Triebregungen an, deren Befriedigung mithilfe dieser Normen (in unterschiedlicher Weise) gesteuert, gefördert oder unterdrückt wird. Unter dem dabei gewonnenen Blickwinkel können die traditionellen ethnischen Container bzw. starkwandigen Abschottungen ganz besonders im Sinne einer Funktion begriffen werden, die die Triebverdrängungen bei den Individuen wesentlich stützt, verhärtet und damit zugleich eine massive Barriere gegen die von Freud beschriebene Tendenz des Kulturprozesses bildet, die Individuen „zu einer großen Einheit, der Menschheit,“ zusammenzuführen.

Im Gegensatz zu Freuds besonders prominenter These, dass die Kulturentwicklung auf zunehmender Triebverdrängung aufbauen müsse, kann man also auf der Basis anderer von ihm entwickelter Argumentationen (die etwas weniger Prominenz erlangt haben) auch zur Auffassung gelangen, dass der Fortschritt des Kulturprozesses gerade einer wesentlichen Lockerung der Verdrängungen bedarf, d.h. einer zunehmenden Offenheit für die Regungen, Ansprüche und Konflikte des Trieblebens. Gerade in diesem Zusammenhang gewinnt die von Erdheim hervorgehobene Erklärung an Schlüssigkeit, dass kultureller Wandel von der triebhaften Suche nach neuen lustbringenden Objekten motiviert ist, die immer wieder neue Welten erschafft — einer Suche, deren Wege notwendigerweise aus den starkwandigen Behältern hinaus führen müssen.

Grundsätzlich kommen starkwandige Abschottungen dem Energiehaushalt individueller Verdrängungen in entscheidender Weise entgegen. Neben vielen anderen Konsequenzen bringt jedes Verdrängen von Triebregungen, Wünschen, Neigungen usw. besonders auch ein zwanghaftes Bedürfnis nach gesellschaftlichem Konformismus und engmaschigen Strukturen sozialer Kontrolle mit sich — d.h. nach von außen kommenden Verboten, vor allem aber auch nach nicht zu kritisierenden (oder auch nicht einmal klar deklarierten) äußeren Verhaltensnormen, welche die inneren Verdrängungsleistungen, quasi nach der Art eines Korsetts, auch vom sozialen Umfeld her abstützen und stabilisieren.

Wenn bestimmte Triebbefriedigungen, Gefühle, Reaktionen usw., die (oder an die auch nur zu denken) man sich selbst nicht gestattet, auch von sonst niemandem in der wahrgenommenen Umgebung angestrebt oder ausgelebt werden (dürfen), so erleichtert das die Aufrechterhaltung der inneren Verbote [54] ganz erheblich — woraus sich bereits eine unmittelbare Neigung ergeben muss, die Ausdehnung dieser Umgebung klein zu halten: Je mehr der soziale Horizont sich weiten würde, desto größer würde natürlich das Risiko von Wahrnehmungen, die den inneren Tabus widersprechen. Eine räumlich, kulturell und zahlenmäßig begrenzte Gemeinschaft, die von einem gleichförmigen Lebensmodell geprägt ist, ihre Mitglieder stark kontrolliert und wenig Abweichung gestattet, bietet somit eine wesentliche Entlastung des Abwehraufwands gegen die verdrängten Regungen und bewahrt ihre Angehörigen auch weitgehend vor den „Gefahren“ der Introspektion. Durch ein weitläufiges Vermeiden von Gelegenheiten, die Aufmerksamkeit der eigenen Innenwelt zuzuwenden, können die Gefühlskonflikte, Verletzt- und Verletzlichkeiten, Schuld- und Verächtlichkeitsgefühle, die den Verdrängungen zugrunde liegen, zumindest über längere Phasen unterbelichtet oder ausgeblendet bleiben.

Dieser — mit einem Verlust an tieferer Erfüllung, Freiheit und Kreativität freilich allzu teuer bezahlte — psychische Gewinn ermöglicht zudem auch die zusätzliche Befestigung der Verdrängungs-„Bollwerke“ durch ihre Pseudo-Objektivierung. Um sich nicht eingestehen zu müssen, dass man im eigenen Inneren bestimmte Triebregungen nicht zulassen kann, wird die innere Abwehr als äußere Wirklichkeit fantasiert: Der eigene konformistische Lebensstil wird als objektiv einzig möglicher und „natürlicher“ empfunden, davon Abweichendes gerät zum „objektiv“ völlig Unmöglichem oder wird gar mit dem Gedankenstopp-Verdikt „Utopisch!“ weggewischt. Aus der Angst vor dem innerlich Zensurierten wird ein scheinbar selbstverständliches, bestimmtes und realitätsangepasstes „So geht das nun einmal nicht!“, „*Das haben wir immer schon so gemacht*“, „*So haben wir das noch nie gemacht*“ oder „*Da könnte ja ein jeder kommen*“ — um eben das Bewusstsein zu vermeiden, dass es zu schweren

inneren Konflikten führen würde, falls es „so“ vielleicht doch „ganz gut gehen“ sollte und dann womöglich gar „ein jeder kommen könnte“.

Eine soziale Umwelt, die diesem individuellen Verdrängungsbemühen den Beistand eines konformistischen Lebensmodells leistet, muss sich nun zwangsläufig auch sehr nachdrücklich — eben „starkwandig“ — gegen die weitere Welt wappnen.² Jeder äußere Zustrom von bisher unbekanntem Menschen, Lebensstilen, Vorbildern, Informationen, Erfahrungen usw. muss im Grunde mit nagender Beunruhigung erlebt werden. Er könnte durch seine [55] Beispielwirkung das bisherige Gleichgewicht, in dem eine eingegrenzte Gemeinschaft „in ihren eigenen Redundanzen schwingt“, akut gefährden, da die Wahrscheinlichkeit hoch ist, dass andere Gesellschaften und Kulturen in ihren (eventuell ebenfalls sehr konformistischen) Lebensmodellen einigermmaßen auffällig von der eigenen abweichen.

Diese Wahrscheinlichkeit rührt wesentlich von der Tatsache her, dass die Lebensmodelle der Gesellschaften bzw. Kulturen unserer Erde sich im Laufe langer und wechsellagerter geschichtlicher Entwicklungen herausgebildet haben (und natürlich auch weiterhin herausbilden), die insgesamt von sehr unterschiedlichen Umständen und Erfahrungen geprägt sind. In den verschiedenen kulturellen, religiösen, ethnischen oder nationalen Traditionen kommen somit teilweise sehr unterschiedlich gelagerte „Kompromissformeln“ der Konformität (zwischen Akzeptiertem und Tabuisiertem) zum Tragen, d.h. es ist in ihnen ziemlich verschieden geregelt, welche Triebregungen, Gefühle oder Neigungen bis zu welchem Grad legitimiert sind bzw. welche (bis zu welchem Grad) der Verdrängung anheim fallen und damit eventuell auch für „objektiv unmöglich“ zu gelten haben.

Welche und wie viel Sinnlichkeit, Befriedigung, sexuelle Erfahrungen, Körperkontakte, welche Formen und Grade der Intimität zugelassen oder tabuisiert werden; die Formen und Grade der Spontaneität und Intensität, mit der Gefühle zum Ausdruck gebracht werden dürfen (oder nicht); welche und wie viel individuelle Autonomie, Freiräume, Gestaltungen des Lebensstils möglich sind (oder nicht); die Formen und Grade der Zulassung von Meinungsverschiedenheiten oder auch ihrer aggressiven Äußerung (oder deren Unterdrückung); die Formen und Grade des Zulassens von Faulheit oder Fleiß, von genauerem oder nachlässigerem Umgang mit Zeiteinteilungen und Terminverpflichtungen — zur Regelung dieser und ähnlicher Fragen, die für das Zulassen oder Verdrängen von Triebregungen entscheidend sind, haben sich also in den verschiedenen „starkwandigen Behältern“ sehr verschiedene Normsysteme herausgebildet.

In jeder kulturellen Gemeinschaft werden daher in einer (größeren oder geringeren) Reihe von Lebensaspekten Wünsche zugelassen und erfüllt, die in anderen verdrängt und verboten werden. „Jede Kultur behandelt das gleiche psychische Material auf verschiedene Weise“, erklärt etwa Georges Devereux in diesem Sinne. „Die eine unterdrückt es, eine andere begünstigt seine offene, manchmal sogar übermäßige Ausprägung, wieder eine andere duldet es als zulässige Alternative, sei es für alle, sei es nur für bestimmte über- oder unterprivilegierte Gruppen“ (Devereux 1967, 67).

² Dieser tiefenpsychologische Zusammenhang zwischen starkwandiger Abschottung und strikter Konformität scheint sich übrigens recht sinnfällig in einem im österreichischen Parlamentswahlkampf 2006 plakatierten konservativen Slogan zu spiegeln, bei dem das Versprechen „sicherer Grenzen“ unmittelbar mit dem „strenger Gesetze“ in Verbindung gebracht wird.

[56] Werden die traditionellen Abschottungen gegen die Außenwelt nun im Zuge des aktuellen „*Trends hin zu einer Welt der dünnwandigen und durchmischten Gesellschaften*“ immer durchlässiger, so führt dies — aus der subjektiven Perspektive von Angehörigen vormals mit „stärkeren Wänden“ umschlossener Gemeinschaften — immer wieder zur Demonstration des praktischen Beweises, dass manche Triebbefriedigungen, die zuvor unvorstellbar gewesen waren, eben doch möglich sind. Von manchem, das bislang „nun einmal nicht gehen“ konnte, erweist sich nun, dass es im Leben anderer Menschen durchaus „geht“, und so zeichnet sich ab, dass dann am Ende vielleicht ja wirklich „ein jeder kommen kann“. Die Welt jenseits der eigenen Containerwände erschüttert somit die Sicherheiten eines seit langem eingeschlifenen Konformismus.

Diese praktische Demonstration hat den zwiespältigen Effekt (einerseits) eines mächtigen Appells an verschüttete Träume und Sehnsüchte und (andererseits) einer schweren inneren Bedrohung, die gerade durch dieses Erwecken der verschütteten Wünsche hervorgerufen wird. Die relative Stabilität des inneren Kräfteverhältnisses zwischen Verdrängung und Verdrängtem droht verloren zu gehen, und bislang latent gehaltene Konflikte können daher offen ausbrechen — und mit ihnen drängen auch mit Hilflosigkeits-, Schuld- und Verächtlichkeitsgefühlen beladene Regungen und traumatische Erinnerungen an die Oberfläche, deren Niederhalten ja das entscheidende Motiv für das Verdrängen eigener Triebwünsche ist.

Ein solches offenes Ausbrechen von latent gehaltenen Konflikten *kann* (und sollte natürlich) auch wesentliche schöpferische, befreiende, den inneren und äußeren Horizont erweiternde Auswirkungen haben — unter der Voraussetzung, dass die Betroffenen über ausreichende psychische Ressourcen verfügen, um sich diesen Konflikten stellen zu können. Falls ihre inneren Verdrängungs-Bollwerke allzu verhärtet sind, wird die Bedrohung, die durch den Appell an verschüttete Träume ausgelöst wird, sowohl zu einem Ausbrechen (oder zu einer deutlichen Verstärkung) paranoider Ängste als auch zu einer Steigerung des Energieaufwandes für die Aufrechterhaltung der Verdrängungen führen. Beides engt den Spielraum psychischer Manövrierfähigkeit zunehmend ein und tendiert daher fatal in die Richtung einer sich selbst antreibenden Eskalation.

Die Hoffnung, dass die dünner werdenden Wände der Gesellschaften unserer Erde weniger als Verunsicherung und mehr als Chance und kreative Herausforderung erlebt werden, scheint somit wesentlich davon abzuhängen, wie (relativ) „weich“ und durchlässig unsere inneren Wehrmauern der Triebverdrängung sind. Falls diese nicht allzu sehr in Angst vor den dunkleren Strömen unserer Seele erstarrt sind, nicht allzu viele Energien an sich binden, sollte der [57] verwirrend sinnliche Appell der Begegnungen jenseits der gewohnten kulturellen Container eine überwiegend fördernde Auswirkung auf jenen „*über die Menschheit ablaufenden*“ Prozess haben, der nach und nach größer werdende Gemeinschaften schließlich „*zu einer großen Einheit, der Menschheit, zusammenfassen wolle.*“ Je (relativ) offener und beweglicher unser Umgang mit unserer eigenen Unterwelt, ihren verrückten Regungen, Wünschen, Sehnsüchten und Ängsten, Träumen und Albträumen, je (relativ) verständnisvoller wie auch nüchterner wir daher auch unserer Triebhaftigkeit begegnen können, desto mehr psychische Ressourcen stehen uns auch zur Verfügung, um gegenüber der „*Infektion durch das höhere Weltformat*“ erfinderische Ansätze für halbwegs ausgeglichene neue Immunverhältnisse zu entwickeln.

Auf konkretere gesellschaftspolitische, wirtschaftliche und ökologische Voraussetzungen für ein nachhaltiges Greifbar-Werden dieser psychologischen Perspektive bin ich bereits an anderer Stelle ausführlich eingegangen (Berghold 2005, 54ff). Zweifellos müsste eine solches Greifbar-Werden Hand in Hand mit einer radikalen Abkehr von der gegenwärtig vorherrschenden marktwirtschafts-fundamentalistischen Politik auf Weltebene gehen, welche zwangsläufig überall zunehmende wirtschaftliche, soziale und existenzielle Verunsicherung und Zukunftsängste mit sich bringt. Erst eine entschiedene solidarische und ökologische Neuorientierung auf globaler Ebene würde jenes Mindestmaß an objektiv begründeter Angstfreiheit und Vertrauen im Zusammenleben ermöglichen, mit dem auch ausreichende psychische Ressourcen für lebbarere Immunverhältnisse auf dem Weg zu den Gesellschaften der dünnen Wände entwickelt werden können.

Literatur

Baur, Siegfried/ Guggenberg, Irma von/ Larcher, Dietmar (1998): Zwischen Herkunft und Zukunft. Südtirol im Spannungsfeld zwischen ethnischer und postnationaler Gesellschaftsstruktur. Alpha & Beta, Merano/ Meran.

Beck, Ulrich (1986): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Suhrkamp, Frankfurt/M.

Beck, Ulrich (1997): Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1999.

Berghold, Josef (2005): Feindbilder und Verständigung. Grundfragen der politischen Psychologie. Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.

Bohleber, Werner (1992): Nationalismus, Fremdenhass und Antisemitismus. Psychoanalytische Überlegungen, in: Krovoza, A. (Hg.), Politische Psychologie. Ein Arbeitsfeld der Psychoanalyse. Verlag Internationale Psychoanalyse, Stuttgart 1996, 143-164.

Devereux, Georges (1967): Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1978.

Ebner-Eschenbach, Marie von (1880): Aphorismen, in: Dies., Das Gemeindegeld. Novellen. Aphorismen. Deutsche Buchgemeinschaft, Wien 1961, 863-904.

Erdheim, Mario (1988): Adoleszenz zwischen Familie und Kultur, in: Ders., Psychoanalyse und Unbewusstheit in der Kultur. Suhrkamp, Frankfurt/M., 191-214.

Erdheim, Mario (1990): Aufbruch in die Fremde. Der Antagonismus von Kultur und Familie und seine Bedeutung für die Friedensfähigkeit der Individuen, in: Steinweg, R./ Wellmann, Chr. (Hg.), Friedensanalysen, Bd. 24: Die vergessene Dimension internationaler Konflikte: Subjektivität. Suhrkamp, Frankfurt/M., 93-113.

Freud, Anna (1936): Das Ich und die Abwehrmechanismen. Fischer, Frankfurt/M. 1984.

Freud, Sigmund (1908): Die „kulturelle“ Sexualmoral und die moderne Nervosität. Gesammelte Werke, Bd. VII. Fischer, Frankfurt/M. 1999, 141-167.

Freud, Sigmund (1930): Das Unbehagen in der Kultur. Gesammelte Werke, Bd. XIV. Fischer, Frankfurt/M. 1999, 419-506.

Hobsbawm, Eric J. (1990): Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780. Campus, Frankfurt - New York 1991.

Janus, Ludwig (2003): Psychohistorische Überlegungen zum 11. September in New York, in: Ottmüller, U./ Kurth, W. (Hg.), Trauma, gesellschaftliche Unbewusstheit und Friedenskompetenz. Mattes, Heidelberg, 33-52; ebenfalls in: Auchter, Th./ Büttner, Chr./ Schultz-Venrath, U./ Wirth, H.-J. (Hg.), Der 11. September. Psychoanalytische, psychosoziale und psychohistorische Analysen von Terror und Trauma. Psycho-sozial-Verlag, Gießen, 18-39.

Jervis, Giovanni (1989): La psicoanalisi come esercizio critico. L'eredità freudiana nell'epoca della perdita dei suoi miti. Garzanti, Milano 1994.

Larcher, Dietmar (1991): Fremde in der Nähe. Interkulturelle Bildung und Erziehung im zweisprachigen Kärnten, im dreisprachigen Südtirol, im vielsprachigen Österreich. Drava, Klagenfurt/ Celovec.

Larcher, Dietmar (1992): Kulturschock. Fallgeschichten aus dem sozialen Dschungel. Alpha & Beta, Meran/ Merano.

Morin, Edgar/ Anne Brigitte Kern (1993): Terre-Patrie. Seuil, Paris.

Sloterdijk, Peter (1999): Sphären. Makrosphärologie, Bd. II: Globen. Suhrkamp, Frankfurt/M.

Swift, Jonathan (1726): Gullivers Reisen. Kremayr & Scheriau, Wien o.J.

Weigel, Hans (1963): Tirol für Anfänger. Vorläufige Bruchstücke zum Entwurf einer Skizze über Land und Leute. Edition Löwenzahn, Innsbruck 1999.