

Zum Umgang mit kultureller Differenz: ein Blick durch die Brille gängiger Kulturkonzepte

Englisch, Monika

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Englisch, M. (1999). Zum Umgang mit kultureller Differenz: ein Blick durch die Brille gängiger Kulturkonzepte. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 23(3), 7-27. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-290728>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Zum Umgang mit kultureller Differenz

Ein Blick durch die Brille gängiger Kulturkonzepte

Nimmt man aktuelle Bestandsaufnahmen ernst, die zeigen, daß kulturelle Aspekte in den Sozialwissenschaften und besonders im psychologischen Bereich kaum Berücksichtigung finden, so müßte diese Feststellung wiederum auf den wissenschaftlichen Umgang mit dem Thema zurückwirken. (Attia, 1995) Damit ist die Frage aufgeworfen, wie weit unsere Erkenntnismöglichkeiten im Umgang mit kultureller Differenz reichen, was den Blick auf kulturelle Phänomene öffnet oder verstellt. An dieser Stelle erweist sich der wissenschaftliche Umgang mit der Thematik selbst als Produkt der westlichen Wissenschaftskultur. Zugespielt könnte daher die Frage, der ich hier nachgehen möchte auch lauten: auf welcher Grundlage gewinnen wir Einsichten in eine andere Kultur - wie sehr ist der Blick auf das kulturell Andere durch die Brille gängiger Kulturkonzepte von vornherein gefiltert?

Die Auseinandersetzung damit, was passiert, wenn Menschen verschiedener kultureller Zugehörigkeiten aufeinandertreffen, ist vor dem Hintergrund der Migrations- und Fluchtbewegungen der letzten Jahrzehnte und der Auswirkungen der Globalisierung an erster Stelle eine gesellschaftliche Herausforderung. Insofern spielen sich Erfahrungen in der interkulturellen Praxis im psychologischen oder psychosozialen Bereich im Rahmen eines gesellschaftlichen und sozialen Experimentierfeldes ab, an gesellschaftlichen und kulturellen Übergängen, wo neue Formen des Verhältnisses zueinander und der Kommunikation erprobt werden (Räthzel, 1998).¹ Sich auf dieses Experimentieren einzulassen erfordert ein hohes Maß an Selbstreflexion, Identifikations- und Kommunikationsfähigkeit, da es unausweichlich die jeweils eigene Identität immer wieder in Frage stellt. Das gilt auch für die theoretischen und praktischen Arbeitsgrundlagen. Die Frage, inwieweit wir überhaupt

Zugang haben zu anderen Kulturen, macht nicht halt vor unseren psychologischen, pädagogischen oder gesellschaftstheoretischen Konzeptionen, die selbst kulturelle Produktionen sind. Diese aus der westlichen Wissenschaft hervorgegangenen psychologischen oder sozialwissenschaftlichen Konstruktionen geben Antwort auf die Konflikte und inneren Bedrängnisse, die aus dieser Kultur vor dem Hintergrund ihrer historischen und gesellschaftlichen Entwicklung hervorgehen.

Wir müßten uns daher darauf gefaßt machen, daß diese Konstruktionen möglicherweise nicht beliebig auf andere Kulturen übertragbar sind. Inwieweit wir bei der Beschäftigung mit der Thematik unserer jeweils eigenen kulturellen Perspektive und den damit verbundenen Kulturkonzepten verhaftet bleiben, ist eine offene Frage. Im Idealfall müßten ethnopsychologische Konzeptionen etwas beitragen zum Verständnis kultureller Differenz in einer gesellschaftlichen Realität, in der verschiedene kulturelle Sphären nebeneinander existieren und zunehmend durchlässiger werden.

1. Zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Fremden

Um meine Überlegungen zum Umgang mit kultureller Differenz anschaulicher zu machen, werde ich zunächst verschiedene Positionen in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem 'Fremden' oder 'kulturell Anderen' grob skizzieren. Dabei gilt mein Interesse der Funktion, die sie jeweils der Kultur oder der kulturellen Identität zuschreiben und die vielleicht auch Rückschlüsse zuläßt auf den Standort und die jeweils eigenen Motive der ForscherInnen und TheoretikerInnen.

Ausgangspunkt der Entwicklung des heutigen Wissenschaftsverständnisses und der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Fremden ist die neuzeitliche Aufklärung, die in einem umfassenden gesellschaftlichen Umbruch den bürgerlichen Individuumbegriff hervorgebracht hat. Programm der Aufklärung war nach *Horkheimer* und *Adorno* „die Entzauberung der Welt,“ Mythen und Einbildung sollten durch Wissen ersetzt werden. (Horkheimer & Adorno, 1969, S.7) Gegen religiöse und andere Schicksalsmächte versprach die Vernunft eindeuti-

ge, objektiv gesicherte Erkenntnisse. Anhand des im Zuge der Aufklärung neuformulierten Verhältnisses von Vernunft und Natur zeigt *Sigrun Anselm*, daß durch die „Entzauberung der Natur, die durch Naturforschung und reales Wissen über die Natur alle Ängste beseitigen zu können glaubt“, die Natur erstmals als eigenständiges Objekt konstituiert wird. Zugleich werde damit die menschliche Natur zu etwas Objektivem, das Individuum „als isoliertes zum Gegenstand genommen und damit erst eigentlich ‘Subjekt’, d.h. ein der objektivierenden Vernunft Unterworfenenes.“ (Anselm, 1985, S. 15)

Wolfgang Bonß schreibt in seinem Aufsatz über den Fremden, daß dieses Vernunftkonzept nicht nur auf eine „Zurückdrängung des Unvernünftigen“ hinauslaufe, sondern auf eine „prinzipielle Beseitigung des Fremden und Uneindeutigen, für das es in aufgeklärten Gesellschaften keinen Platz“ mehr gebe. (Bonß, 1993, S. 45) Vor diesem Hintergrund sei „die Verdrängung des Fremden durch das Eigene (...) eine in der Aufklärung angelegte Idee.“ (Ebd.)

Anhand des Studiums sogenannter ‘primitiver’ Kulturen sollte insbesondere durch ethnologische Forschungen das Fortschreiten vom Urzustand zur vollständigen Aufklärung gezeigt und bestätigt werden.

Eine diesem Wissenschaftsverständnis verpflichtete Auffassung von Kultur formuliert die Anthropologin *Ruth Benedict*. In ihren 1932 erschienenen ‘Urformen der Kultur’ bezieht sie sich explizit auf Darwin, der auf einem Umweg die biologische Evolution nachgewiesen habe, indem er anstelle des Menschen und seiner Vorfahren im Tierreich den Aufbau der Käfer untersuchte. Dadurch sei der Prozeß „in dem einfachen Organismus überzeugend in Erscheinung“ getreten. Das gleiche sei der Fall, wenn die ethnologische Forschung „durch die Betrachtung von Denkweise und Sitte der Organisation weniger kompliziert aufgebauter Gruppen habhaft werden“ könne. (Benedict, 1932, S. 47) Diese Betrachtung bewegt sich auf einer evolutionären Achse, auf der abendländische Kulturen weit fortgeschritten, andere zurückgeblieben sind. Die ‘Urformen der Kultur’ sollten Aufschluß geben über Prozesse und Mechanismen, die in komplexen modernen Gesellschaften nicht mehr sichtbar sind.

Hier wird deutlich, daß das Forschungsinteresse auf die Entwicklung gerichtet ist, die am Maßstab abendländischer Kultur gemessen wird. Ein weiteres Motiv läßt sich dem Text von Benedict eher zwischen den Zeilen entnehmen, wenn sie von „Kulturschemata“ spricht, „welche sich die Menschheit aus dem Rohmaterial des nackten Seins geschaffen“ habe. (Ebd., S. 211) Hier scheint sich mit der Erforschung von Entwicklungsprozessen in verschiedenen Kulturen auch ein Bedürfnis nach Selbstvergewisserung zu verbinden, die sich im Interesse an der Erforschung der eigenen Ursprünge äußert.

Paul Parin hat als Ethnopschoanalytiker in einem Vergleich von Ethnologie und Psychiatrie gezeigt, daß bei beiden Wissenschaften „die gleichen Kräfte am Werk sind“: In der Psychiatrie solle der Geisteskranke, der sich als „Minus-Variante von der Idealnorm des Gesunden“ abhebe geheilt, in der Ethnologie der am „zivilisierten Typ“ gemessene rückständige „Wilde“ in seiner Entwicklung angekurbelt werden. (Parin, 1985, S. 237) Die Zielsetzung beider Wissenschaftszweige sei die Anpassung der Individuen an die gesellschaftlichen und ökonomischen Zwänge der Produktivgesellschaft. (Ebd., S. 240) In dem Kulturkonzept, daß dieser Forschungsperspektive zugrunde liegt, erscheint das Andere lediglich als unterentwickelte Form des Eigenen.

Neben dieser in der Ethnologie verbreiteten, heute zunehmend kontrovers diskutierten Auffassung von Kultur gibt es vorwiegend in den Sozialwissenschaften Ausführungen über das Fremde bzw. den Fremden, die mehr dessen zweideutigen Charakter hervorheben. So schreibt *Georg Simmel* 1908 in seinem vielzitierten „Exkurs über den Fremden“, dieser sei nicht „der Wandernde, der heute kommt und morgen geht, sondern ... der, der heute kommt und morgen bleibt - sozusagen der potentiell Wandernde.“ Die Beziehung zu ihm sei eine „Nicht-Beziehung“ er sei „zugleich nah und fern“. (Simmel, 1908, S. 764 ff.) Der Fremde enthüllt hier mehr seinen zwiespältigen Charakter, den der Soziologe *Zygmunt Bauman* als „grundsätzlich ambivalenten Status des Fremden“ charakterisiert, „der zwischen Freund und Feind, Ordnung und Chaos, Innen und Außen“ stehe. (Bauman, 1991, S. 31)

Karlheinz Ohle vertritt in seiner Soziologie des Fremden die These, daß „jedes Ich nur durch ein ständiges Neuerschließen unbekannter Räume überhaupt existieren kann“. (Ohle, 1978, S. 20) Fremderfahrung oder Fremderkenntnis seien nicht „der Willkür des einzelnen Ich unterworfen, sondern begründen seine Existenz.“ (Ebd., S. 31) In seinem Ansatz ist das Ich konstitutiv auf das Fremde angewiesen, das so zum Antrieb der Entwicklung wird. (Ebd., S. 81)

In neueren Arbeiten zentriert sich die Fragestellung um den Begriff der Identität im Schnittpunkt gesellschaftlicher und individueller Entwicklung. Wesentlich erscheint dabei die Verschränkung der individuellen und kollektiven Dimension des Identitätsbegriffs im Sinne einer Balance heteronomer Kräfte. *Zygmunt Bauman* beschäftigt sich in aktuelleren Artikeln mit der Frage nach den Veränderungen der Identität am Übergang von der Moderne zur Postmoderne. (Bauman, 1995a, 1995b) Für ihn ist Identität eine „moderne Erfindung“. Gegen die Rede von der „Entwurzelung der Identität“ wendet er ein, das Konzept der Identität sei von vornherein Ergebnis ihres entwurzelten, frei flottierenden Charakters und ihrer Unbestimmtheit. (Bauman, 1995a, S. 8) Identität sei vom Beginn der Moderne an eine individuelle Aufgabe, die mit der Auflösung staatlicher bzw. kollektiver Strukturen einher gehe, ein Mechanismus, der gesellschaftliche Probleme dem Individuum anlaste. In der gesellschaftlichen Ordnung stehen ihm zufolge die Konzepte von Individuum und Kultur einander ergänzend gegenüber. In diesem Kontext sei es in der klassischen Moderne wichtig gewesen, sich eine Identität anzueignen. In der Postmoderne komme es dagegen weniger auf die Stabilität der Identität an als darauf, sich nicht festlegen oder binden zu lassen. Daraus resultiere die Ambivalenz zwischen ‘sich festlegen’ und ‘sich freihalten’. (Ebd., S. 8f.) Er zitiert an dieser Stelle *Christopher Lasch*, der als Folge gesellschaftlich geforderter Schnelligkeit und Flexibilität konstatiert, daß heute „Einwegprodukte mit sofortigem Verfallsdatum“ die Welt der zeitlich überdauernden Objekte ersetzen. Ob *Laschs* Bemerkung, „Identitäten“ würden „gewechselt wie Hemden“, eher feststellend oder provozierend gemeint ist, bleibt unklar. (Lasch, 1985, zit. n. Bauman, 1995a, S. 10)

Die Frage wäre, welche Bedeutung der Kultur in diesem Szenario wechselnder Identitäten zukäme, die sich jeweils möglichst viele Optionen offenhalten. Bauman verweist darauf, daß die Kultur den Einzelnen beim Aufbau seiner Identität abhängig halte von kollektiver Erziehung, zeigt aber gleichzeitig die Tendenz zur Auflösung kollektiver Strukturen und Institutionen auf, die zur Privatisierung, zum „Do it yourself“ in Sachen Aufbau des eigenen Selbst“ führe. (1995b, S. 20) Die frühere Angst vor Unangepaßtheit als Abweichung von klaren und stabilen sozialen Normen sei einer Angst vor Unbestimmtheit gewichen, die den einzelnen, „in einen Taumel von Selbstfindungs- und Selbstversicherungsbemühungen“ versetze. (Ebd., S. 20)

Anhand dieser nur schlaglichtartig beleuchteten Positionen in der Auseinandersetzung mit dem Fremden läßt sich zusammenfassend sagen, daß vor dem Hintergrund eines der westlichen Wissenschaft verpflichteten Denkens die Kultur als Schlüsselbegriff zur Erklärung gesellschaftlicher Phänomene oder der Wechselbeziehung von Individuum und Gesellschaft herangezogen wird. Gemeinsam ist den verschiedenen Auffassungen, daß das kulturell Andere im Rahmen der jeweiligen Kultur- oder Gesellschaftstheorie eine bestimmte Funktion übernimmt: Der Aufklärung gilt es als das, wovon sich die Zivilisation abhebt und das sie sich unterwirft; späteren Auffassungen als gesellschaftlich treibender Faktor oder, individuell, als Motor der Entwicklung, der Postmoderne als gesellschaftliches Gegenüber eines zunehmend privatisierten Aufbaus der Identität.

In allen Fällen jedoch dient es implizit auch der Selbstvergewisserung und Bestätigung der eigenen Identität. Auch in der Vermeidung der Festlegung der Identität bei Bauman bleibt das Bedürfnis nach Selbstversicherung noch virulent.

2. Verzerrungen der Wahrnehmung

Bei näherem Hinschauen erweist sich als weitere Schwierigkeit der verschiedenen bisher skizzierten Positionen die Tatsache, daß das kulturell Andere nicht auf gleicher Ebene, sondern jeweils hierarchisierend gedacht wird. Das hängt einerseits mit der Segregation von Minderheiten zusammen, die an erster Stelle eine gesellschaftlich synthetisierende Funktion besitzt. *Teresa Orozco* weist in ihrem Artikel 'Die Armen und die Anderen' darauf hin, daß das Wissen darum, daß Asoziale und ethnische Minderheiten staatlich diszipliniert werden und von der Teilhabe an 'guten Leben' ausgeschlossen bleiben, eine „strategische Funktion für die soziale Dynamik“ besitze. (Orozco, 1997, S. 64) Es führe zur Dynamisierung einer „Bereitschaft, alles zu tun und zu akzeptieren, um in Arbeits- und Erwerbsverhältnissen jeder couleur zu bleiben (...) gerade unter Bedingungen verschärfter Knappheit und Konkurrenz.“ (Orozco, 1997, S. 72)

Andererseits wird als Begleiterscheinung gesellschaftlicher Ausschließungsmechanismen, in der gängigen Betrachtung von Kulturen eine Spaltung deutlich, die sich in den Diskurs über kulturelle Unterschiedlichkeit fast unmerklich einschleicht: Die Wahrnehmung kultureller Phänomene bewegt sich meist polarisierend zwischen der jeweils vertrauten eigenen und der fernen anderen Kultur. *Ayse Caglar* hat für den Bereich der Migrationsstudien in der Ethnologie den Zusammenhang dieser Spaltung mit den der Betrachtung zugrunde liegenden holistischen Kultur- und Ethnizitätskonzepten herausgearbeitet. Im Rahmen dieser Konzepte sind Kulturen als geschlossene, innerhalb einer Gesellschaft deutlich gegeneinander abgegrenzte Systeme definiert. Die Kategorie 'Kultur' werde dabei vornehmlich für die jeweils anderen, die Minderheiten gebraucht, wobei die Mehrheit von der Untersuchung ihrer kulturellen Dimension unberührt bleibe. Pointiert formuliert wäre dann Kultur das, worin die Minderheit von der Mehrheit abweicht. Wenn man diese Polarisierung zu Ende denkt, dann besitzen nach Caglar die ethnischen Minderheiten „Kultur“, die anderen dagegen 'Psyche'“. (Caglar, 1990, S. 100) Diese auf die Spitze getriebene Formulierung macht eines deutlich: Die Angehörigen der Mehrheit befin-

den sich in Übereinstimmung mit der als selbstverständlich vorausgesetzten Kultur, die dann nicht mehr analysiert zu werden braucht.

Caglar zufolge sind Migrationserfahrungen dann per se krisenhafte Zustände, in denen die einzelnen mit dem Zusammenbruch der Identität bedroht sind, weil sie aus den vorausgesetzten kulturellen Systemen herausfallen. Die psychische Verarbeitung von Migrationserfahrungen läßt sich in diesen Konzepten nur pathologisierend erfassen, wenn die eindeutige Zugehörigkeit zu einem geschlossenen kulturellen System zum alleinigen Kriterium gelungener Identitätsentwicklung genommen wird. Die Annahme, der Kultur liege eine tiefe Logik zugrunde, die ein Ensemble von Eigenschaften in vorgegebener und eindeutiger Weise strukturiert, weist sie nach *Peter Worsley* als „kulturstische oder strukturalistische Mystifizierung“ zurück. (Worsley, zit. n. Caglar, 1990, S. 95) In diesen starren Konzepten von Kultur lassen sich weder Übergänge, noch dynamische und kreative Aspekte fassen. *Caglar* schlägt daher vor, die Subjekte „aus der Enge der ethnischen Kultur“ zu entlassen und ihre Erfahrungen als „kulturelles Gepäck, als ein Repertoire, als Wissensdepot anzusehen, mit dessen Hilfe neue Erfahrungen Sinn gewinnen.“ (Ebd., S. 103) Damit legt sie den Akzent stärker auf die Seite der subjektiven Erfahrungen und Entwicklungsmöglichkeiten im Sinne eines Kulturkonzeptes, das nach *Rousseau* als Ansammlung von Elementen zu verstehen ist „von denen neue entliehen (...) und andere aufgegeben werden, einige bekannt werden (...), während andere auf kleine Bereiche beschränkt bleiben.“ (Rousseau, zit. n. Caglar, 1990, S. 103) Ein solches Konzept begreift Kultur nicht als Konstante, sondern als Bewältigungspotential, das individuelle Entwicklungen verstehbar macht, aber auch Veränderungen der Kultur selbst einschließt.

3. Ethnopschoanalyse – Was löst die Begegnung mit dem kulturell Anderen emotional aus?

Auch die AutorInnen der Ethnopschoanalyse versuchen, der subjektiven Aneignung von Kultur im Schnittpunkt individueller und gesellschaftlicher Verhältnisse auf die Spur zu kommen. Sie setzen Ethnologie und Psychoanalyse zueinander in Beziehung, so daß der heutige Stand der Ethnopschoanalyse als Ergebnis „eines langen theoretischen und methodischen Ringens“ beider Disziplinen verstanden werden kann (Haase, 1996, S. 7).

George Devereux' Anliegen als „pluridisziplinärer Denker“ (Ebd. S. 17) und Begründer der Ethnopschoanalyse war eine Annäherung beider Wissenschaften in einem doppelten Diskurs, in dem psychologisches und soziokulturelles Verstehen in einem Komplementaritätsverhältnis zueinander gedacht werden. (Devereux, 1978, S. 11) Beide Diskurse seien voneinander abhängig, aber nicht zur einen oder anderen Seite auf eine Synthese reduzierbar.

Die Ethnopschoanalyse sei daher nicht „interdisziplinär, sondern pluridisziplinär, da sie eine zweifache Analyse bestimmter Faktoren“ vornehme. Dabei bewege sie sich „im Rahmen der Soziologie einerseits und im Rahmen der Psychoanalyse andererseits - und (mache) ferner Aussagen über die Natur der Beziehung (der Komplementarität) zwischen den beiden Erklärungssystemen“. (Ebd.)

In seiner kontinuierlichen erkenntnistheoretischen Auseinandersetzung hat *Devereux*, ausgehend von der Annahme eines ethnischen und eines individuellen (idiosynkratischen) Unbewußten, die psychoanalytischen Konzepte von Übertragung, Gegenübertragung und Widerstand für die Erforschung anderer Kulturen fruchtbar gemacht.²

In 'Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften' legt er den Schwerpunkt darauf, was die Begegnung mit dem Fremden innerlich auslöst an Ängsten und emotionaler Beteiligung, womit er der Betrachtung des Verhältnisses von Forschenden und Beforschten und im klinischen Bereich dem zwischen TherapeutInnen und PatientInnen eine wichtige Dimension hinzugefügt hat. (Devereux, 1967, dt. 1984)

Das Spezifische an der affektiven Verstrickung des Ethnologen sieht er darin, daß jede Kultur auf psychisches Material unterschiedlich einwirkt und jeweils unterschiedliche Verdrängungen und als deren Folge kulturspezifische Triebkonflikte produziere. Deshalb werde der Forscher häufig mit Material konfrontiert, das er selbst zu verdrängen gelernt habe und das Abwehrreaktionen in ihm hervorruft, vorwiegend Angst. Der daraus resultierenden Verzerrung in der Wahrnehmung ist, der psychoanalytischen Methode folgend, nur durch die Bewußtmachung der eigenen emotionalen Beteiligung und deren Bearbeitung beizukommen. In einer radikalen Umkehrung der Perspektive weg vom Forschungsobjekt hin zum Subjekt des Forschers fordert er, dessen blinde Flecken, Ängste und Hemmungen offenzulegen. (Devereux, 1984)

Die Relativierung der eigenen kulturellen Subjektivität wird damit zur ethnopschoanalytischen Forschungsmethode. Die Ethnopschoanalyse hat, ausgehend von *Devereux*, in einem an der psychoanalytischen Methode entwickelten Verfahren die Doppelstruktur des Fremden zwischen Angst und Verlockung für die interkulturelle Forschung und darüber hinaus die Dynamik interkultureller Beziehungen überhaupt zugänglich gemacht.

Paul Parin beschreibt die Annäherung an das Fremde als Oszillieren, d.h. als Pendelbewegung zwischen Fremdheit und Vertrautheit als „ein eigenartiges Hin und Her, eine Spannung, die lustvoll ist oder quälend oder beides zugleich.“ (Parin, 1985, S. 109)

Im deutschsprachigen Raum hat neben *Erdheim (1988)*, *Parin (1978)* und *Parin-Matthèy (1963)*, *Morgenthaler* und *Weiss (1984)* besonders *Maya Nadig* die von *Devereux* formulierten ethnopschoanalytischen Grundlagen als Forschungsmethode für die qualitative Sozialforschung systematisch weiterentwickelt. (Nadig 1986, 1995, 1996, Nadig u. Erdheim, 1988) Methodisch arbeitet sie dabei auf drei verschiedenen Ebenen: der ethnopschoanalytische Beziehung in Form von selbstreflexiven Gesprächen, der ethnopschoanalytischen Begleitung des Forschungsprozesses durch die Entschlüsselung der Subjektivität der ForscherInnen und der ethnohermeneutischen Methode zur

Interpretation und Deutung des erhobenen Materials (vgl. Nadig, 1996, S. 153). Ich kann hier nur auf ihre Überlegungen zur ethnopsychoanalytischen Beziehung eingehen, als deren Ziel sie formuliert, „über den Bezug zum Unbewußten des Gesprächspartners die kulturelle Dynamik seines Handelns zu verstehen. Die Dynamik entsteht durch die Verschiedenheit der GesprächspartnerInnen in ihrer kulturspezifischen Psychodynamik und in ihrem kulturellen Milieu.“ (Ebd., S. 156) Auf der Grundlage dieser Verschiedenheit können ihr zufolge die einzelnen kulturellen Merkmale und Muster wahrgenommen werden. Zugleich warnt Nadig aber davor, die Zielsetzung in der ethnopsychoanalytischen Forschung nicht als pure Erforschung der eigenen Subjektivität oder umgekehrt als psychologische Auflösung gesellschaftlicher Mechanismen mißzuverstehen, sondern als Möglichkeit, die komplexe Realität als ganze besser zu verstehen. (Ebd., S. 152) Der ethnopsychoanalytische Prozeß verlaufe als „Oszillationsprozeß“ zwischen der Analyse der eigenen und derjenigen der fremden Kultur, „ohne den die kulturspezifische Umgangsweise des Gegenübers“ nicht wahrnehmbar wäre. Die ethnopsychoanalytische Beziehung entwickle sich „ähnlich wie die psychoanalytische, allerdings mit anderen Schwerpunkten“. Im Unterschied zur klassischen Analyse sei die Ethnopsychoanalyse an erster Stelle eine Forschungsmethode. Ausgangspunkt sei deshalb nicht der Leidensdruck, wie in der psychoanalytischen Behandlung, sondern die Neugier der Beteiligten, die den Antrieb zur Erforschung der anderen Kultur gebe. „Das Aufeinandertreffen zweier kultureller Kommunikationsmuster löst bei den EthnologInnen subjektive Irritationen aus, die sie unweigerlich in den oszillierenden Prozeß der empathisch-identifikatorischen Annäherung und des Reflexiv abgrenzenden Rückzugs hineinführen.“ (Ebd., S. 156)

Die Ethnopsychoanalyse nimmt demzufolge auf der Grundlage der Beziehung die kulturelle Differenz zum Ausgangspunkt ihrer Forschungen, um das jeweils Spezifische an einer Kultur herauszuarbeiten. In Bezug auf den Umgang mit kultureller Differenz in der Praxis läßt sich daran die Frage anknüpfen, inwieweit innerhalb dieses Konzeptes die Differenz, die das Erkennen der kulturspezifischen Aspekte erst ermög-

licht, als Grundlage festgeschrieben wird. Die Methode ermöglicht zunächst eine über alle bisherigen Forschungen hinausgehende Annäherung im Medium der ethnopsychanalytischen Beziehung und läßt auch gesellschaftliche oder kulturelle Aspekte einbeziehen - ungeklärt bleibt, ob oder in welcher Weise sich die kulturelle Differenz selbst innerhalb gesellschaftlicher Prozesse oder im Verlauf der ethnopsychanalytischen Beziehung wandelt.

4. Von der ethnopsychanalytischen Forschung zur ethnopsychanalytischen Behandlung? Hindernisse bei der Umsetzung in die Praxis

Die Einsichten, die sich durch die Ethnopsychanalyse als Forschungsmethode gewinnen lassen, müßten sich aufgrund der beiden gemeinsamen Analyse von Übertragungs- und Gegenübertragungsprozessen, auch für die therapeutische Praxis als fruchtbar erweisen. Der Schritt von der Konzentration der Ethnopsychanalyse auf die Erforschung des jeweils kulturspezifischen Verhältnisses bewußter und unbewußter Anteile im kulturellen und gesellschaftlichen Kontext zur psychologischen Praxis erscheint naheliegend.

Die wesentliche Verbindung liegt in der Art der Selbstreflexion, die die verschiedenen AutorInnen fordern und für die sie eine Methode entwickelt haben. Die Grenze der ethnopsychanalytischen Erkenntnis-methode sehen sie übereinstimmend in den Widerständen von ForscherInnen und InformantInnen. Der gemeinsame Bezugspunkt für die forschende Annäherung ebenso wie für die therapeutische Behandlung von Angehörigen anderer Kulturen ist die Herstellung einer Beziehung einschließlich der darin wirksamen Abwehrvorgänge.

Obwohl sich Ethnopsychanalyse und psychotherapeutische bzw. psychoanalytische Behandlung in diesem Punkt treffen, hat sich die Ethnopsychanalyse im deutschsprachigen Raum bisher lediglich als Forschungsmethode weiterentwickelt, jedoch nicht zu einer praxisorientierten Methode in Bezug auf die psychologische bzw. psychotherapeutische Behandlung im Kontext verschiedener Kulturen.³ In Frankreich hat *Tobie Nathan* -Ethnopsychanalytiker und Schüler von Deve-

reux- ausgehend von dessen ethnopschoanalytischen Konzeptionen die Ethnopsychiatrie zu einem klinisch-therapeutischen Verfahren für MigrantInnen verschiedener kultureller Zugehörigkeiten weiterentwickelt. (Nathan, 1986, 1988, 1994)

Die Frage ist, worin die Schwierigkeiten liegen, die ethnopschoanalytische Erkenntnismethode für die Behandlungspraxis nutzbar zu machen. Die Grenze der Übertragbarkeit könnte darin liegen, daß der gesellschaftliche Wandel, dem die kulturelle Differenz selbst unterliegt und der sich fast unmerklich hin zu unschärferen Kontrasten zwischen verschiedenen Kulturen vollzieht, bisher nur unzureichend thematisiert wird. Solange man, wie etwa in der Ethnologie, die kulturell Anderen beforcht, erscheint die Untersuchung und damit auch Aufrechterhaltung der Differenz als Forschungsinstrument notwendig und unauflösbar. Eine zu starke Einengung des Blickwinkels auf die kulturelle Differenz in therapeutischen Behandlungen birgt jedoch die Gefahr einer Kulturreinigung oder Ethnisierung der in Übertragung und Gegenübertragung auftauchenden Konflikte, die auch Abwehrcharakter haben kann. So könnte die kulturelle Differenz, wenn sie zur Grundlage der Erkenntnismethode gemacht wird, den Blick auf fließende Übergänge verstellen und damit der Analyse der Dynamik in der Beziehung Grenzen setzen. Wendet man sich in der Praxis den Anforderungen zu, die die Behandlung von Menschen anderer kultureller Zugehörigkeiten stellen, zeigt sich, daß sich in einer von Menschen verschiedener kultureller Zugehörigkeiten gemeinsam geteilten gesellschaftlichen Realität die Unterschiede zum Teil relativieren, zu einem anderen Teil erst deutlicher zutage treten. Solange die sogenannten Fremden, um die es in diesem Diskurs geht, weit entfernt waren und 'exotischen' oder 'archaischen' Kulturen angehörten, war die kulturelle Differenz die Voraussetzung dafür, Erkenntnisse darüber zu gewinnen, wie sich Individuen kulturspezifisch zueinander in Beziehung setzen. Die gewohnten Auffassungen vom kulturell Eigenen und Fremden ließen sich im Forschungsfeld anderer Länder müheloser auseinanderhalten und die Reaktionen und Irritationen der Beteiligten konnten kulturelle Phänomene verstehbar machen.

In Einwanderungsgesellschaften, wo gerade in der psychosozialen Praxis interkulturelle Begegnungen zu einer alltäglichen Erfahrung geworden sind, lassen sich manche Differenzen nur noch undeutlich auffinden, andere kommen deutlicher zum Vorschein. (vgl. Geertz, 1990, S. 142)

Die Anwendung der ethnopschoanalytischen Methode in therapeutischen Behandlungen könnte aus dieser Perspektive auch zu einer Quelle zusätzlicher Irritationen werden, weil die als Grundlage angenommene Differenz selbst nicht mehr zum Maßstab genommen werden kann. Angesichts der facettenreichen gesellschaftlichen Realität werden einerseits die Grenzen zwischen verschiedenen kulturellen Sphären durchlässiger und schwerer faßbar. Andererseits besteht die Herausforderung in interkulturellen therapeutischen Beziehungen darin, Einsicht zu gewinnen in kulturspezifische Unterschiede, ohne sie reduktionistisch in das eigene kulturelle Milieu zu integrieren. So kann die Nivellierung der kulturellen Unterschiede ebenso wie die Festschreibung kultureller Differenz dem Verständnis der Dynamik interkultureller Beziehungen im Wege stehen.

5. Kulturelle Differenz: Ein unüberwindliches Hindernis?

Die Einbeziehung der eigenen emotionalen Beteiligung, die die Ethnopschoanalyse für die Auseinandersetzung mit dem kulturell Fremden zugänglich gemacht hat, erscheint für die psychologische und psychosoziale Praxis als wesentliche Grundlage, weil gerade dort theoretische Modelle und ein breiteres Wissen über die Bedeutung kultureller Aspekte nicht ausreichen. Bei näherer Betrachtung wissenschaftlicher Beiträge in diesem Themenbereich fällt auf, daß sich der theoretische Diskurs über das Fremde häufig von dem abhebt, was real in Begegnungen passiert einschließlich der Mechanismen, die darin wirksam werden. Im Gegenteil, man gewinnt den Eindruck, daß der Umgang mit dem Fremden auf theoretischer Ebene eher funktionalisiert wird für die eigene Selbstvergewisserung und daß die kulturell Anderen in der Diskussion immer Objekte bleiben.

Eine Möglichkeit, diesem Dilemma zu entgehen, liegt darin, durch die Herstellung einer Beziehung die subjektive Seite der Erfahrungen in die Betrachtung aufzunehmen. Die gängigen Kulturkonzepte beinhalten immer schon einen Anteil an Abwehr der Spannung im Verhältnis zum kulturell Anderen. Inwieweit der Blick auf die andere Kultur daher nur ein flüchtiger sein kann, hängt von der Bewußtmachung der Begrenzungen des eigenen Blickwinkels ab.

Es geht, psychoanalytisch genommen, in der Annäherung an das Anderssein der 'Fremden' insbesondere um die Anerkennung des eigenen Andersseins, der eigenen kulturspezifischen Verdrängungen. Gegen die überwiegend äußerlich bleibende Betrachtung vieler Kulturkonzepte setzen die Ethnopsychanalytiker deshalb ein Verständnis anderer Kulturen „von innen heraus“. (Nadig, 1996, S. 152)

Clifford Geertz hat in der Auseinandersetzung mit ethnologischen Forschungsmethoden darauf hingewiesen, daß gerade die Stringenz von Interpretationen als „Erstellen einwandfreier Abbildungen von formalen Ordnungen“ zur Diskreditierung von Kulturanalysen beigetragen habe. Eine gute Interpretation dagegen versetze uns „mitten hinein in das, was interpretiert wird.“ (Geertz, 1973, S. 26)

Nur über die Auseinandersetzung mit den eigenen Widerständen im Kontakt mit kulturell Anderen wird es möglich, sich mit der ganzen Bandbreite individueller Erfahrungen in interkulturellen Situationen zu beschäftigen und die verschiedenen Seiten im interkulturellen Dialog „in der ganzen Tragweite des Begriffs als Subjekte“ anzuerkennen. (Mecheril, 1997, S. 33) *Paul Mecheril* fordert in einem aktuellen Artikel eine subjektorientierte Migrationswissenschaft, die sich „grundlegend mit der Aufgabe konfrontiert, Handlungs- und Erfahrungsweisen, Selbstverständnisse und Identitätspraxen aus der Perspektive der Subjekte zu beschreiben.“ (Ebd.) Erst eine solche Perspektive würde ernst machen mit der Bedeutung von Kultur im inneren Erleben der Individuen. Dagegen ließe sich einwenden, daß auch eine radikale Orientierung am Subjekt die am interkulturellen Dialog Beteiligten nicht von der Auseinandersetzung mit der Dynamik in der Beziehung enthebt. Dabei scheint es unvermeidlich, das Andere mit dem Eigenen zu vergleichen

und damit von einer imaginären gemeinsamen Grundlage auszugehen und zugleich die auftauchende Andersartigkeit als solche bestehen zu lassen und auf eine Auflösung aller Rätsel, die die interkulturelle Begegnung aufgibt, zu verzichten.

Die Behandlungspraxis im interkulturellen Kontext entspricht so gesehen einem Erkenntnisprozeß, in dem es für beide Seiten um die Bewußtmachung eigener affektiver Verstrickungen geht. Darin liegt aber zugleich der Gewinn, den die interkulturelle Erfahrung verspricht: Einsicht zu gewinnen in die eigene kulturelle Determiniertheit und darüber hinaus die Möglichkeit, sich über den Weg persönlicher Erfahrung Elemente anderer Kulturen identifikatorisch anzueignen. Die Prozesse, die so in Gang gesetzt werden, können über die Bearbeitung emotionaler Erfahrungen zu Veränderungen, im günstigen Fall zu einer Bewußtmachung der eigenen kulturellen Geprägtheit führen.

Sich in solche Erfahrungen hineinzubegeben könnte, über die durch die ethnopschoanalytische Methode ermöglichte Relativierung der eigenen kulturellen Subjektivität hinaus, auch zu individuellen Veränderungen bei den Beteiligten führen: Auf dem Wege der Identifizierung können Anteile anderer Kulturen nachvollzogen und verinnerlicht werden. Die Frage, ob kulturelle Differenz wenn nicht überwindbar, so doch überbrückbar ist, entscheidet sich daran, ob solche Identifizierungen möglich werden bzw. inwieweit auf beiden Seiten Ängste oder Irritationen ausgehalten und eingestanden werden können, ohne sie projektiv der anderen Seite zuzuschreiben.

Häufiger scheint das Gegenteil der Fall zu sein mit der Folge, daß die eigenen Ängste durch Selbstbeherrschung gemeistert werden, die sich noch an den starren Kategorien vieler Kulturkonzepte ablesen läßt. Darin sind dann auch der Reiz und die Verlockung des kulturell Anderen nicht mehr auffindbar, die sich aus der Quelle unbewußter Wünsche speisen, den kollektiv vermittelten Verboten und Geboten der eigenen Kultur oder den Anstrengungen des Subjektseins einmal zu entrinnen. Auch hier sind Projektionen am Werk, die jedoch analog den Ängsten potentiell dem Bewußtsein zugänglich gemacht werden könnten.

Ein solcher Prozeß müßte an der Bearbeitung der eigenen Ängste und Projektionen entlang verlaufen und bietet keine einfachen Lösungen, wie es die Theoretiker der Postmoderne im Bild des Hineinschlüpfens in ein anderes Hemd nahelegen. Folgt man dem lustvollen Impuls, der in Phantasien des Sich-Verwandeln oder Anverwandeln auftaucht, so könnte hier ein für interkulturelle Alltagserfahrungen bisher jenseits der Kunst-, Film- oder Tourismus-Branche kaum genutztes kreatives Potential liegen. Das gilt auch für die Herausforderungen im psychosozialen und psychotherapeutischen Bereich, wo es für die einzelnen darauf ankommt, in ihrer Gefühlslage ebenso wie in ihrem jeweiligen kulturellen Zusammenhang verstanden zu werden. Dabei geht es um die Herstellung von Nähe, ohne die Unterschiedlichkeit zu verleugnen. Ein Bewußtsein von Kultur, das die jeweils andere Kultur in ihrer Eigenheit bestehen läßt und zugleich die kulturelle Differenz als überbrückbar antizipieren läßt, könnte etwas zum Gelingen interkultureller Verständigung beitragen.

Anmerkungen

- (1) Nora Rätzl u.a. haben in einem zweijährigen Forschungsprojekt unter dem Titel 'Transformationen des Alltagslebens durch Wanderungsprozesse' parallel in Hamburg und London untersucht, welche Bedeutung ethnische, klassenspezifische und geschlechtsspezifische Kategorien im Alltagsleben von Großstadtjugendlichen haben und unter welchen Bedingungen die eine oder andere Kategorie gewählt wird, um Konflikte darzustellen. Zu einer Kurzdarstellung des Projekts s. Rätzl, 1998.
- (2) Klaus-Dieter Brauner gibt eine Übersicht über die erkenntnistheoretischen Grundlagen von Devereux. (Brauner, 1986)
- (3) Die spezifischen Zusammenhänge der an diesem Punkt auftretenden Befangenheit und Blockierung mit den historischen Entwicklungen in Deutschland insbesondere im Nationalsozialismus müßten einer eingehenden Analyse unterzogen werden, die ich hier nicht leisten kann.

Literatur

- Anselm, Sigrun (1985). Angst und Solidarität. Eine kritische Studie zur Psychoanalyse der Angst. Frankfurt. a. M.
- Attia, Iman (Hrsg.) (1995). Multikulturelle Gesellschaft - Monokulturelle Psychologie? Antisemitismus und Rassismus in der psychosozialen Arbeit. Tübingen.
- Bauman, Zygmunt (1991). Moderne und Ambivalenz. In: Bielefeld, Uli (Hrsg.), Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der alten Welt? (S. 23-49) Hamburg.
- Ders. (1995a). Zeit des Recycling. Das Vermeiden des Festgelegt-Seins. Fitneß als Ziel. Psychologie und Gesellschaftskritik, 74/75, (2/3), S. 7-23.
- Ders. (1995b) Philosophie der Fitneß, TAZ Nr. 4579. 25.03.1995. S. 19-21
- Benedict, Ruth (1955). Urformen der Kultur, Hamburg. (erstmal veröffentlicht 1932: 'Patterns of Culture'. New York).
- Bonß, Wolfgang (1993). Der Fremde. Ein verdrängtes Problem der Moderne. In: Hohl, Joachim (Hrsg.), Individuum, Lebenswelt und Gesellschaft. München.
- Brauner, Klaus-Dieter (1986). Kultur und Symptom, Über wissenschaftstheoretische und methodologische Grundlagen von George Devereux' Konzeption einer Ethnopschoanalyse und Ethnopsychiatrie. Frankfurt a. M.
- Caglar, Ayse (1990). Das Kulturkonzept als Zwangsjacke in Studien zur Arbeitsmigration. Zeitschrift für Türkeistudien. 3 (2), S. 93-105.
- Devereux, Georges (1967, dt. 1984). Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften. Frankfurt a. M.
- Ders. (1978). Ethnopschoanalyse. Frankfurt a. M.
- Erdheim, Mario (1988). Ethnopschoanalyse und Unbewußtheit in der Kultur, Aufsätze 1980-1987. Frankfurt a. M.
- Geertz, Clifford (1973). Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. M.
- Ders. (1990). Die künstlichen Wilden. Der Anthropologe als Schriftsteller. München, Wien.
- Haase, Helga (Hrsg.) (1996). Ethnopschoanalyse. Wanderungen zwischen den Welten. Stuttgart.
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor, W. (1969). Dialektik der Aufklärung. Frankfurt a. M.
- Lasch, Cristopher (1985). The Minimal Self - Psychic Survival in Troubled Times. London.
- Mecheril, Paul (1997). halb-halb. Über Hybridität, Zugehörigkeit und subjektorientierte Migrationsforschung. iza, Zeitschrift für Migration und soziale Arbeit, Heft 3-4, S. 32-37.

- Morgenthaler, Fritz & Weiss, Florence (1984). Gespräche am sterbenden Fluß. Ethnopschoanalyse bei den Iatmul in Papua Neuguinea. Frankfurt a. M.
- Nadig, Maya (1986a). Zur ethnopschoanalytischen Erarbeitung des kulturellen Raums der Frau. *Psyche*, 40, S. 193-219. Zit. n. Helga Haase (Hrsg.). (1996). *Ethnopschoanalyse. Wanderungen zwischen den Welten*. Stuttgart.
- Dies. (1986b). Die verborgene Kultur der Frau. Ethnopschoanalytische Gespräche mit mexikanischen Bäuerinnen. Frankfurt a. M.
- Dies. (1991). Frauenräume - Formen gelebter Frauenkultur. Einige Ergebnisse aus einer ethnopschoanalytischen Untersuchung in der eigenen Kultur. In: Apsel, Roland (Hrsg.), *Ethnopschoanalyse. Herrschaft, Anpassung, Widerstand*. Bd. 2. (S. 36-57) Frankfurt a. M.
- Dies. & Erdheim, Mario (1988). Psychoanalyse und Sozialforschung. In: Erdheim, Mario (Hrsg.), *Psychoanalyse und Unbewußtheit in der Kultur*. (S. 61-82) Frankfurt a. M.
- Dies. (1995). Der ethnologische Weg zur Erkenntnis. Das weibliche Subjekt in der feministischen Wissenschaft. In: Knapp, Gudrun-Axeli & Wetterer, Angelika (Hrsg.), *Traditionen. Brüche*. (S. 151-199) Freiburg i. Breisgau.
- Nathan, Tobie (1986). *La Folie des Autres. Traité D'Ethnopsychiatrie clinique*. Paris.
- Ders. (1988). *Le Sperme du Diable. Eléments D'Ethnopsychothérapie*. Paris.
- Ders. (1994). *L'influence qui guerit*. Paris.
- Ohle, Karlheinz (1978). Das Ich und das Andere. Grundzüge einer Soziologie des Fremden. *Sozialwissenschaftliche Studien*. Heft 15. Stuttgart.
- Orozco, Teresa (1997). Die Armen und die Anderen. *Die Philosophin*. Heft 15, 8, S. 57-72.
- Parin, Paul (1978). Der Widerspruch im Subjekt - Ethnopschoanalytische Studien. Frankfurt a. M.
- Ders. & Parin-Mettèy, Goldy (1963). *Die Weißen denken zuviel. Psychoanalytische Untersuchungen bei den Dogon in Westafrika*. München.
- Ders. & Morgenthaler, Fritz (1971). Fürchte deinen Nächsten wie dich selbst. *Psychoanalyse und Gesellschaft am Modell der Agni in Westafrika*. Frankfurt a. M.
- Ders. (1985). *Zuviele Teufel im Land. Aufzeichnungen eines Afrikareisenden*. Frankfurt a. M.
- Rätzl, Nora (1998). Listenreiche Lebensweisen, Ethnische Verhältnisse und Klassenverhältnisse in der Wahrnehmung von Großstadtjugendlichen, *iza, Zeitschrift für Migration und Sozialarbeit*. Heft 3-4, 1998. S. 32-38.

- Simmel, Georg (1908). Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Leipzig.
- Worsley, Peter (1981). Marxism and Culture. The Missing Concept. *Dialectical Anthropology*. 6. 103-121.