

Unbehagen - und sonst gar nichts? Eine psychoanalytisch-sozialpsychologische Gegenwartsdiagnose

Busch, Hans-Joachim

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Busch, H.-J. (2012). Unbehagen - und sonst gar nichts? Eine psychoanalytisch-sozialpsychologische Gegenwartsdiagnose. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 36(2/3), 61-81. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-56556-7>

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>

Hans-Joachim Busch

Unbehagen – und sonst gar nichts?

Eine psychoanalytisch-sozialpsychologische
Gegenwartsdiagnose¹

Eine zentrale psychoanalytisch-sozialpsychologische Diagnose moderner Befindlichkeit ist das ›Unbehagen in der Kultur‹. In der spätmodernen Gesellschaft hat sich dieser seelische Zustand nicht etwa gemildert, sondern verschärft. Dafür sorgt weiter anwachsende Destruktivität, auch und gerade gegenüber der äußeren Natur. Das gegenwärtige Bewusstsein verfügt aber über Mechanismen, durch die es diese Zusammenhänge ausblenden kann. Doch finden die gesellschaftlichen Belastungen gleichwohl seelische Ausdrucksformen. Die Erschöpfungssymptome des flexiblen Selbst zeugen davon. Das Subjekt bedarf einer Anstrengung der ›Affektbildung‹, um zu neuen Bewusstseinsformen zu gelangen, die eine Praxis der Lebenspolitik und des postnationalen Verfassungspatriotismus ermöglichen.

Schlüsselwörter: Subjekt, Unbehagen in der Kultur, psychoanalytische Sozialpsychologie, spätmoderne Gesellschaft, Affektbildung

Von falschen Diagnosen und Pseudoalternativen

Der Versuch einer psychoanalytisch-sozialpsychologischen Gegenwartsdiagnose hat es mit dem Subjekt und seinem Zusammenhang zur Gesellschaft zu tun. Geht das eine im anderen auf oder stehen sich beide mehr oder weniger unverträglich gegenüber? Die Annahmen, die die bisherige Theoriegeschichte kennt, zielen in beide Richtungen und weisen zahlreiche Varianten auf: Es besteht gegenseitige Abhängigkeit, es gibt die Tendenz, sich das jeweils andere anzueignen, und demzufolge gibt es auch nicht oder schwer zu stillenden (Dauer-)Streit zwischen beiden. Dieser Auseinandersetzung können die Subjekte nicht ausweichen; wenn sie sich ihr stellen, können sie sie vorteilhaft gestalten.

Ich habe für den Begriff des Subjekts eine Vorliebe, weshalb ich ihn auch für das Weitere dem Begriff ›Seele‹ vorziehe. Seele (oder mit dem Fremdwort: ›Psyche‹) ist ein sehr unklarer Begriff. Verständigen wir uns

darauf, dass er das Innenleben eines individuellen Subjekts bezeichnet. Der Begriff des Subjekts ist aber auch grundsätzlicher, tiefer, umfassender als Begriffe wie etwa Ich, Selbst, Identität. Denn er lässt den Konflikt erkennen, in dem der Einzelne mit Gesellschaft und Geschichte steht. Einerseits ist er deren Wirkungen unterworfen, andererseits kann er sich – als das Zugrundeliegende – in sie hinein entwerfen. Er enthält also sowohl die Leiden, Beschädigungen, Zumutungen, die uns das gesellschaftliche Zusammenleben mit anderen aufnötigt als auch die eigenen Kräfte und Fähigkeiten, die wir haben, entwickeln und gesellschaftlich-geschichtlich (auch und nicht zuletzt natürlich lebensgeschichtlich) zur Geltung bringen. Ein einzelner, eine Gruppe, ein ganzes Kollektiv, eine Nation kann Subjekt der Geschichte sein (indem er/sie Widerstand leistet(n), ein Unrechtsregime stürzt(en), einen Partner gewinnt, ein Kind großzieht...).

Wenn ich mich jetzt an eine solche sozialwissenschaftliche, kritische Theorie des Subjekts heranmache, stützt sich diese – wie es mein Titel ankündigt – ganz wesentlich auf die psychoanalytische Sozialpsychologie. Psychoanalytische Sozialpsychologie heißt, gewisse theoretische Annahmen der Psychoanalyse auf soziale Phänomene zu beziehen. Das geht deshalb, weil Psychoanalyse nicht nur Neurosen, also Psychopathologisches behandelt, sondern eine allgemeine Theorie des menschlichen Seelenlebens bietet, namentlich des Unbewussten, der Triebe und der Persönlichkeit. Diese triebtheoretischen und persönlichkeits-theoretischen Annahmen hängen eng zusammen mit der Entwicklung von Kultur und Gesellschaft. Sie stehen, wie Freud (1921) z. B. in seiner Massenpsychologie zeigte, in enger Verbindung. Neben den für jeden besonderen Belastungen, die ihm sein Leben in der menschlichen Gesellschaft von der Familie auferlegen und die seine persönliche Biographie prägen, gibt es allgemeine, für alle gleichgültige Bedingungen. Freud, der Kulturpessimist, bezeichnete diese Umstände als »gemeines Unglück« (Freud, 1895, S. 312). Seit jeher schlagen wir uns mit diesem »Unglück« herum – auf der Suche nach Glück. Diese Anstrengung erfüllt jede einzelne Biographie neu; allzu oft wirkt sie vergeblich. Die Umstände, die sich uns dabei entgegenstellen, gliedern sich nach Freud in dreierlei Hinsicht. Es sind 1. die Unbilden äußerer Natur, die uns zu schaffen machen; es sind 2. die An-

fälligkeit und Hinfälligkeit unserer Körper, Krankheit und Tod, die unserem Glücksstreben einen Strich durch die Rechnung machen. Zwar haben wir im Verlauf unserer Kulturentwicklung große Anstrengungen unternommen, um diese Umstände abzumildern und uns gegen sie zu behaupten. Doch all dies – so meint Freud – habe das menschliche Glücksempfinden nicht entscheidend weitergebracht. Es sei vielmehr, bei allen Wohltaten des Fortschritts, unbefriedigt wie ehemals. In der Lustbilanz hat gewissermaßen der Fortschritt nicht stattgefunden. Fortschritte in der technischen Naturbeherrschung haben offenbar deshalb keine glückssteigernden Wirkungen entfalten können, da mit ihnen 3. die wichtigste Quelle von *Unbehagen in der Kultur*, soziales Leid, nicht zum Versiegen gebracht werden konnte. Das gilt heute umso mehr. Bei allen Behaglichkeiten, die uns heute von der Kultur bereitgehalten werden, ist doch das Unbehagen, sozusagen auf höherem Niveau, ein Begleiter, den wir nicht abschütteln können.

Vergegenwärtigt man sich Freuds Auffassung der Entstehung von *Unbehagen in der Kultur*, so ist dafür nicht so sehr der kulturell geforderte erotische Triebverzicht verantwortlich als vielmehr der davon provozierte aggressive Triebimpuls, welcher seinerseits unterdrückt und unbewusst bleibt. Das heißt, die Menschen verspüren Unbehagen darüber, dass sie in sich das Wirken eines Aggressionstriebes fühlen, in dem »Kultur ihr stärkstes Hindernis [...] findet« (Freud, 1930, S. 249). Der Fortschritt hat sich, so kann man schlussfolgern, nie vordringlich darum gekümmert, wie das menschliche Glück erhöht werden kann. Andere Interessen haben ihn, wie wir wissen, gelehrt. Ein Mehr an Komfort, an Konsum, an Technik – das sieht Freud sehr früh und sehr nüchtern – sind für einen gleichzeitigen Glücksanstieg keine Garanten. Und heute ist man eher geneigt, die Wirkung unserer Kultur-, unserer Zivilisationsleistungen nicht – wie Freud – in der Leidabwehr, sondern in der Steigerung des Leids zu erblicken. Freud selbst macht ja auf den welt-, den gattungsgeschichtlichen Fortschritt in der Naturbeherrschung aufmerksam, der gegenwärtig unser destruktives Triebpotenzial so gefährlich wie nie zuvor in der menschlichen Geschichte hat werden lassen: die Möglichkeit, mit Hilfe der Naturkräfte »einander bis auf den letzten Mann auszurotten«

(Freud, 1930, S. 270). Dabei hat Freud zweifellos an den Krieg gedacht. Was Freud hier zu bedenken gibt, deckt jedoch den inzwischen hinzugekommenen zivilen Selbstausrottungszug menschlicher Naturbeherrschung mit ab und erstreckt sich nicht zuletzt auf die alles Bisherige an innersozialer Destruktivität in den Schatten stellende rassistische Massenvernichtungspolitik des Nationalsozialismus.

Im Gegensatz zu einer verbreiteten Auffassung sehe ich keinerlei Anzeichen einer Milderung dieses mit der eigenen Aggressivität zusammenhängenden *Unbehagens in der Kultur*. Der Mensch der Spätmoderne muss wenigstens ebensoviel in sich hineinfressen wie sein Vorfahre zu Jahrhundertbeginn. Einige weitere hier herausgegriffene Tatsachen verdeutlichen dies: Er ist der Gefahr der Arbeitslosigkeit ausgesetzt, der er durch Lerneifer, Anpassungsbereitschaft und Techniken der Identitätspräsentation zu begegnen versucht. Er wird von der Mode- und Kosmetikindustrie und den Medien zum Wettstreit um schönes Aussehen angestachelt, zugleich aber in seinem Selbstbild nachhaltig verunsichert; er wird immer unerbittlicher mit den überall lauenden Risiken etwaiger von ihm begangener Verstöße gegen richtiges Gesundheitsverhalten konfrontiert. Kurz, die Bevormundung durch einflussreiche kulturelle Diskurse hat sich alles in allem nicht abgeschwächt (ebensowenig wie das Potenzial sie begleitender Schuld- und Schamgefühle); erinnern wir uns der nun wirklich nicht veralteten Analysen Foucaults, hat sich ihr Disziplinierungsdruck Zug um Zug verstärkt.

An Freuds Reflexion zum Zusammenspiel von Unbehagen und moderner Zivilisation fällt nämlich ein Argument auf, dem wir im Stadium der Spätmoderne nicht mehr zustimmen können. Freud gibt die aus heutiger Sicht leichtsinnige Empfehlung, den in der unterwürfigen Hinnahme sozialer Autoritäten und Ungerechtigkeiten aufgestauten Aggressionen durch eine Umleitung auf die äussere Natur – und mit Hilfe der Technik – freien Lauf zu lassen. Der von Freud noch begrüßte Umwandlungsprozess dieser sozialen Angst sowohl vor der Strafe der Autoritäten als auch vor den aggressiven Gefühlen ihnen gegenüber entpuppt sich mehr und mehr als rabiate und räuberische Naturaneignung, Naturvergewaltigung gleichsam. Ganz offensichtlich kann die Kanalisierung sozialer Aggressi-

onen auf Natur nicht die Lösung sein. Anders als Freud sehen wir uns heute dem Sachverhalt gegenüber, dass das destruktive Abreagieren unserer innersozial erzeugten Aggressionen auf die umgebende Natur massive Konsequenzen nach sich zieht; statt sich auf solche Weise Erleichterung zu verschaffen, ist das spätmoderne Bewusstsein umso unerbittlicher mit der Tatsache der eigenen vermessenen Destruktivität konfrontiert;² statt zu sinken, steigt das Ausmaß des *Unbehagens in der Kultur* noch einmal drastisch an. Wie Horn (1984, S. 1094) bezogen auf das Problem kriegerischer Destruktivität in der Moderne zeigt, gilt dies in zwei Hinsichten. Erstens: Infolge der Auflösung traditioneller sozialer Orientierungen fallen Gefühlsbindungen aufgrund gemeinsamer Kulturideale heute mangels Identifikationsmöglichkeiten mit Kultur weg. Der Inhalt seiner kulturellen Lebenszusammenhänge ist für den Einzelnen ungewiss, ihre Zukunft unabsehbar. Zweitens: Hier wie auf dem Feld der Naturauseinandersetzung ist die desillusionierende Einsicht, dass wir Menschen Schöpfer der uns unbehaglichen Zustände, der uns als zweite Natur gegenüberstehenden gesellschaftlichen Verhältnisse sind, schwer erträglich und wird daher tunlichst vermieden. Als »entscheidendes Hindernis für eine Wendung der Massen gegen den Krieg« macht Horn »die Angst vor der Todesangst« (Horn, 1984, S. 1096) – von G. Anders (1956, S. 238) zuvor schon als »Apokalypse-Blindheit« beschrieben – aus. Dahinter steckt die »Illusion, dass mensch überleben wird« (ebd.). Wir können Horns Argument verstärken, indem wir es für den ausbeuterisch-schädlichen Feldzug gegen die natürliche Umwelt in Anspruch nehmen. Denn ganz gewiss spielt diese Illusion auch hier eine beträchtliche Rolle.

Offenbar verhält es sich nun so, dass *Unbehagen in der Kultur* heute auch in dieser von Freud in ihrer gravierenden Relevanz noch nicht erkannten Dimension um sich greift. Mehr und mehr bekommen ja die Individuen in der Spätmoderne eine Ahnung von der umfassenden Gefahr ihrer technisch-ökonomischen Lebensweise, auch jenseits der schon wahrgenommenen allgegenwärtigen militärischen Bedrohung. Insofern ist eine Ergänzung des Freudschen Konzeptes des *Unbehagens in der Kultur* an der Zeit. Schon Freud nannte den modernen Menschen, den »homo faber«, in bitterer Ironie einen »Prothesengott« (1930, S. 222) und fügte

hinzu, »dass der heutige Mensch in seiner Gottähnlichkeit sich nicht glücklich fühlt« (ebd.). Die Bilanz des 20. Jahrhunderts bestätigt Freuds scharfsinnige Einsicht drastisch. Unbehagen empfinden wir, weil unser luxurierendes Kulturleben Raubbau und Destruktion bedeutet und die Konsequenz einer so orientierten Industriekultur uns ein vorausseilendes Schuldgefühl bereiten, Angst machen. Diese Angst tritt zu der schon genannten sozialen Angst im Rahmen der Aktualisierung des Konzepts eines *Unbehagens in der Kultur* neu hinzu, führt zu einem doppelten Unbehagen, einem *Unbehagen in der Kultur* zweiten Grades. Es handelt sich bei ihr um eine ökologische Angst, angetrieben vom Zweifel an einer wohlbehaltenen Zukunft ganzer Populationen angesichts selbstgeschaffener Umweltrisiken, ja am Fortbestand der menschlichen Gattung insgesamt.

In der Hauptsache wollen wir jedoch diese psychische Realität nicht wahrhaben, uns die Angst nicht eingestehen (Richter, 1993, S. 16). Die westliche Zivilisation ist einem Fortschrittsmythos verfallen, der sich nicht eingesteht, dass »Aggressivität« »im Kulturprozess nur wenig gezähmt, dafür teils verleugnet, teils in wissenschaftlich-technische oder wirtschaftliche Gewalt transformiert« worden ist (ebd., S. 23). An die Stelle Gottes hätten die modernen Individuen ein perfektes Größen-Selbst gesetzt, mit dem sie sich über die Tatsache ihrer eigenen Destruktivität hinwegsetzen und sich als Erzeuger und Beherrscher eines unaufhaltsam zum Besseren, Vollkommeneren tendierenden Fortschritts phantasieren.³

Das Alltagsbewusstsein der Moderne folgt weithin im Sinne einer insgeheimen sogartigen säkularen Religion⁴ dem Motto eines rastlosen ›Weiter so‹, welches den Risiken einer unbegrenzten Fortsetzung heutiger produktiver und konsumtiver Praktiken und Gewohnheiten nicht ins Auge sehen will. Dies ist ihm so leicht möglich infolge des, im Extremfall bis zur Spaltung führenden, psychischen Mechanismus der ›Dissoziation‹. Ihren problematischen Charakter erhält sie infolge einer dem inneren Erleben und der Reflexion nicht mehr zugänglichen Form der Erstarrung und Verselbständigung. (Teilausfälle eines offenen unverstellten psychischen Weltbezugs des Selbst.)

Diese Risikoblindheit des spätmodernen Subjekts hängt zusammen mit einer instrumentellen Vernunft, die gerade im postkommunistischen

Zeitalter (1989ff.) durch die manische Euphorie eines global herrschenden neoliberalen Kapitalismus forciert wird. Hier macht sich eine schrankenlose Allmachtsphantasie breit, nach der Alles – sei es gen-, reproduktionstechnologisch, informationstechnologisch... – machbar ist, sofern nur Kapital und Knowhow vorhanden sind. Seit die transzendente Gottesidee aufgegeben werden musste, setzt der Mensch Alles darauf, selbst Gott zu werden. Doch ist dies ein durchsichtiges Manöver, um den eigenen Beschränkungen nicht ins Auge zu sehen und maßvoll mit den vorhandenen Gegebenheiten und Möglichkeiten umzugehen.

Und dieses Manöver gelingt auch nicht, oder nur unvollständig. Der in seinem Allmachtsdünkel trunkene Prothesengott wird eingeholt von einer Art Kater, den die quälende prometheische Scham, eine Art ›Kleinheitswahn⁵, sowie die Ahnung der Schuld seines manisch fortgesetzten schuldhaften Zerstörungswerks gegenüber seinen natürlichen Lebensgrundlagen und das Leiden am anhaltenden gemeinen Unglück in ihm hervorrufen. Das »glückliche Bewusstsein«, welches Herbert Marcuse brandmarkte, bildet im Wesentlichen die Fassade des Munteren, Vergnügt-Geschäftigen, des Stets-Happy-Gestimmten, Angepassten, welche in den unzähligen Aktivitäts- und Beschwichtigungsangeboten spätmoderner Gesellschaften das Hochkommen einer tiefsitzenden chronischen Langeweile (vgl. Horn, 1983, S. 295ff.) und Sinnlosigkeits-Empfindung zu bekämpfen versuchen.

Hierin liegt auch die ungebrochene Aktualität der Mitscherlichschen Diagnose von der *Vaterlosen Gesellschaft* (1963). Mitscherlichs These eignet sich gut als psychoanalytisch-sozialpsychologische Konkretion der Individualisierungsthese. Der ›Kaspar-Hauser-Komplex‹ reflektiert die soziale Desorientierung, Vereinsamung und Entwurzelung der Einzelnen in der fortgeschrittenen Moderne. Und der damit verknüpfte Befund einer Schwächung der Sozialisationsinstanz Familie geht weit über die von Mitscherlich in Anlehnung an herkömmliche psychoanalytische Denkraditionen gewählte Überschrift der Vaterlosigkeit hinaus.⁶ Durchaus vereinbar mit einer geschlechterdifferenziert argumentierenden Position wie der J. Benjamins (1990) zielt er auf die allgemeine Tendenz einer ›elternlosen Gesellschaft‹ hin. Dem Diktat instrumenteller Vernunft, darin treffen sich beide Denkansätze, sind heutzutage Mann und Frau,

Vater und Mutter gleichermaßen, wenn auch graduell unterschiedlich, unterworfen. Das instrumentelle (väterliche) Prinzip als das vorwiegende fordert von beiden Geschlechtern seinen Tribut. Kommunikativ-expressive, empathische (weibliche) Handlungsorientierungen werden davon abgekoppelt, in Rückzugsräume verwiesen (wo sie dann Gefahr laufen, sich in treibhausartiger Überzüchtung ihr Recht zu verschaffen). Der Zusammenhang beider Erfahrungs- und Erlebnistypen, der einen einheitlichen praktisch-kommunikativen Weltbezug erlauben würde, wird systematisch aufgetrennt. Und es verdient Aufmerksamkeit, dass Mitscherlich (1963, S. 215f.) die nur zu verständliche Kapitulation der Eltern vor der Aufgabe einer nach handlungskonstitutiven Sinnstrukturen suchenden Auseinandersetzung mit der Lage einer neuen Unübersichtlichkeit nicht nur als schwächlich-narzisstisches Zurückweichen, sondern zugleich auch als Zeichen zunehmenden Unbehagens und Schuldgefühls, der sinnstiftenden und haltbietenden Erziehungsanforderung nicht mehr gerecht werden zu können, wertet. Ein die soziale Angst fördernder Objektverlust greift – so können wir resümieren – in der spätmodernen Gesellschaft deshalb um sich, weil die enttraditionalisierte soziale Welt immer weniger orientierenden Halt bietet, das soziale Gegenüber tendenziell an Kontur, an Fassbarkeit, einbüßt.

Wenn aber die Erfüllung der Individuen immer mehr aus dem Blick gerät, der Andere an Fassbarkeit verliert, so breitet sich innerlich Leere aus, die auch durch massenmediale oder konsumförmige Plomben (exzessives ›Shopping‹, übermäßiger Medienkonsum) nicht wirklich gefüllt werden kann. Kann der Einzelne sich nicht an den Anderen abarbeiten, bekommt er keine oder zu wenig Antworten, erhält er kein Echo, unterstützt das sein Streben, sich in der Natur bzw. der Dingwelt experimentell-exploitativ breit-/auf die Suche zu machen. Ein fataler Zug dieses Engagements ist hier noch gar nicht untersucht worden. So können wir heute ja klar die Paradoxie erkennen, dass wir umweltschädigendes Handeln wider besseren Wissens fortsetzen. Eine solche Praxis kann nur suicidal, bzw. hier homizidal genannt werden. Es ist offenbar, was aber nur wenig Beachtung findet, ein Selbsthass am Werk. Der spätmoderne Mensch arbeitet gegen sich selbst – er ist sich im Grunde nicht mehr viel wert!

Mitscherlichs Befund war seiner Zeit im Grunde voraus; denn in den 1960er Jahren dominierte noch eine Aufbruchstimmung, die sich gegen veraltete Erziehungs- und Bildungsstrukturen richtete. Sie war emanzipatorisch-optimistisch, enttabuisierte die Sexualität und scheute sich nicht mehr, Selbstverwirklichung zum Lebensziel zu erheben. Wenn man die weitere Geschichte dieses Aufbruchs betrachtet, so haben sich die mit ihm verbundenen Hoffnungen nicht erfüllt. Die Lust der Selbstverwirklichung ist heute mehr und mehr zur auferlegten Last geworden. Der Freiheit, sich zu binden, steht inzwischen die ständige Gefahr des Verlusts von partnerschaftlichen und familialen Bindungen und die Mühsal einer Single-Existenz, auf ständiger Suche nach Bindung und Halt, gegenüber. Von den Medien und der Werbung werden Selbst-Bilder und Lebensmuster vorgeführt, die prägenden Charakter annehmen und zum Nacheifern anstacheln. Dadurch wird die Unruhe des eigenen Lebensentwurfs immer in Gang gehalten, und die lineare Gemächlichkeit und Voraussagbarkeit klassischer ›Existenzen‹ der bürgerlichen Gesellschaft außer Kraft gesetzt. Vor allem aber hat im Wirtschaftsleben ein Wandlungsprozess stattgefunden, der immer mehr auf die Flexibilität vereinzelter Wirtschaftssubjekte setzt, die sich den unentwegt sich ändernden Anforderungen des Markts geschmeidig anpassen. Die Tugenden individueller Verantwortung, persönlicher Einsatzbereitschaft usw. greifen fortschrittliche Forderungen des bürgerlichen Persönlichkeitsideals auf; sie verwandeln sich aber zu An-Forderungen, deren Nicht-Erfüllung die Berufskarriere, die vorher selbstverständliche und scheinbar unerschütterliche Grundlage politischer Teilhabe und persönlicher Teilnahme war, nachhaltig gefährdet. All unser individueller Freiheitsgewinn hat also, will man die Entwicklung der letzten Jahrzehnte zusammenfassen, unser Leiden eher erhöht. Das war ja schon die nüchterne Diagnose, die bereits Freud dem auf die Mehrung seines Glücks bedachten Kulturmenschen stellte. Und der Sozialphilosoph Axel Honneth (2002) sah darin in jüngerer Zeit eine der *Paradoxien der Individualisierung*.

Die psychischen Folgen dieses Wandels hätten, so wird heute verschiedentlich die Auffassung vertreten, die gegenwärtige, spätmoderne Gesellschaft zu einer ›depressiven Gesellschaft‹ werden lassen. Die typi-

sche Lebensweise der Subjekte bestehe heute in der zunächst authentisch angestrebten, dann aber mehr und mehr gesellschaftlich erwarteten und geforderten Entfaltung und Präsentation des eigenen Selbst, der vollständigen Übernahme der Verantwortung für den eigenen Selbst-Entwurf und sein Gelingen. Heute gängige Vokabeln wie ›Ich-AG‹ oder ›Arbeitskraft-Unternehmer‹ sind ein Indiz für die Richtigkeit dieser Einschätzung. Das habe, folgt man dieser Auffassung weiter, zu einem charakteristischen Symptomwandel geführt. Das heutige Subjekt leide weniger an neurotischen Verstimmungen. Es verstosse, sei es in der Phantasie, sei es in der Realität, nicht so sehr gegen Normen, als dass es ihnen nicht mehr gerecht zu werden vermöge. Die alten Konflikte, die kulturelle Einschränkung und Kontrolle der Sexualität betreffend, die das Individuum zuinnerst erschütterten, sind ausgeräumt; an ihre Stelle sind Defizitgefühle, die sich tief ins Individuum eingraben, getreten. Ausgelaugt vom unaufhörlichen Druck, sich als Selbst auf dem Markt anzubieten, verliere das Subjekt seine Motivation; von Antriebslosigkeit, von *Müdigkeit, man selbst zu sein* (Ehrenberg, 2000), befallen, versinke es in Depressionen und werde handlungsunfähig, eben ein *erschöpftes Selbst* (Ehrenberg, 1998). Es wäre nun vollkommen irrig, darauf zu verfallen, hier eine ›schweigende‹ neue soziale Bewegung der kleinen, vielleicht aber auch einmal »großen Weigerung« (wie sie einst Herbert Marcuse emphatisch beschwor) am Werk zu sehen. Nein, in der von Ehrenberg verbreiteten Sicht tun bzw. geben die Subjekte alles, um nicht depressionsbedingt aus dem Rennen auszuschneiden. Die Bewegung, die gegenwärtig im Gang ist, ist nicht auf Weigerung aus; sie sagt vielmehr der Depression den Kampf an und will sie eliminieren. Dass heute allerorten, also auch fern der psychotherapeutischen Praxis, von Depression die Rede ist, hat auch den Sinn einer (inner-)gesellschaftlichen Feinderklärung.⁷ Depression wird zum lästigen Störenfried, der, wie der Stress-Kopfschmerz, in pharmakologischer Eigenbehandlung vertrieben werden kann. Die Pharmaindustrie arbeitet, wie Ehrenberg meint, massgeblich an einem Menschenbild mit, demzufolge wir uns über naturwissenschaftlich erzeugte Techniken selbst steuern. In der Geschichte war dies stets so, dass Depression von gesellschaftlicher Ordnung bekämpft wurde (vgl. Lepenies, 1969).

II.

In der psychoanalytischen Sozialpsychologie hat seit jeher die Tendenz überwogen, die tiefenstrukturellen Bedingungen und Folgen der Entwicklung der Zivilisation, der modernen Gesellschaft, zu registrieren. Die Betonung lag auf den psychischen Kosten, in den psychoanalytisch-sozialpsychologischen Untersuchungen der Kritischen Theorie der *Frankfurter Schule* gar auf dem Verfall von Humanität und Subjektivität. Das war – als Reaktion auf die barbarischen Gräueltaten, den Zivilisationsbruch des NS – sicher berechtigt und verständlich. Ich denke, es ist aber heute sowohl hilfreich als auch möglich zu überlegen, ob und wo noch Ansatzpunkte autonomer Subjektivität sind, die für die Zukunft hoffen lassen. Ich greife dazu ein vor kurzem erschienenenes Buch der Sozialwissenschaftler Leggewie und Welzer (2009) auf, das sich in erster Linie auf die gerade besonders aktuelle Debatte zum Weltklima bzw. der Erderwärmung bezieht. Sie fragen sich, warum die Menschen nicht tun, was sie eigentlich wüssten, und wie sie dazu zu bringen seien, es zu tun. Die Antwort, die sie geben, lautet eindeutig, es bedürfe selbstbewusster Subjekte, die auf demokratischem Wege ideenreich und aktiv die politische Umkehr in die Wege leiten würden. Zahlreiche Beispiele von bestehenden Initiativen in dieser Richtung dienen ihnen als hoffnungsvolle Anzeichen. Vor diesen Autoren hatten sich bereits Andere, etwa die Sozialwissenschaftler Giddens und Habermas, Gedanken über ökologisches und demokratisches Engagement, die heute erforderlich seien, gemacht. Sie führten zum Konzept der »Lebenspolitik«, von A. Giddens (1990) und dem Begriff des »Verfassungspatriotismus« von J. Habermas (1998). In der Bestimmung der psychischen Ausstattung der Subjekte für dieses Unternehmen bleiben sie aber sehr allgemein; daher, so denke ich, sind hier einige ergänzende Erläuterungen erlaubt und auch von Interesse.

Für den Einzelnen ist es heutzutage sicher nicht leicht, zu einer demokratischen Persönlichkeit zu werden. Auch in der spätmodernen Gesellschaft wirken viele Kräfte in die gegenteilige Richtung. Der Bildung autonomer Subjekte steht nach wie vor viel im Wege. Und neuere politikwissenschaftliche Ansätze sehen bereits ein postdemokratisches Zeitalter

heraufziehen, in dem medienmächtige Führer im Stile eines Berlusconi die Bürger einlullen und entmündigen und ihnen ihr autoritäres Regime aufzwingen. Umso mehr bedarf es gerade heute einer Kritischen Politischen Psychologie, die – in der dargelegten Tradition der *Frankfurter Schule* – ernsthaft nach den Möglichkeiten einer gelungenen politischen Sozialisation fragt. Das Subjekt, das ihr vorschwebt, lernt nicht nur sich anzupassen, sondern seine Bedürfnisse und Interessen ins Spiel zu bringen. Es kann insbesondere auch als Subjekt in Betracht gezogen werden, dass unter den herrschenden gesellschaftlichen Verhältnissen in seinen Artikulationsmöglichkeiten beeinträchtigt und in Mitleidenschaft gezogen wird. Wie finden sich die Bedürfnisse und Interessen der Menschen in der Politik wieder, wie lässt sich ihr Einfluss mehren und die politische Veränderung der Gesellschaft so bewerkstelligen, dass deren größtmögliche Verwirklichung als Subjekte erreicht wird? Das sind die Fragen, die sie stellt.

Wenn man dies als Auftrag im Sinne politischer Bildung versteht, kann es im Rahmen meines Ansatzes in erster Linie nur um das gehen, was Mitscherlich als »Affektbildung« bezeichnete und von der ›Sach-‹ und ›Sozialbildung‹ unterschied. Sachbildung bezieht sich auf bloßes Wissen, eben ›Sachwissen‹, ›Sozialbildung‹ auf soziale Regeln und Kompetenzen, deren Kenntnis uns soziale Anerkennung und Sicherheit ermöglicht. Affektbildung lehrt uns das Geheimnis unserer psychischen Innenwelt, eben der Affekte, und verschafft uns die Fähigkeit, mit unseren Gefühlen angemessen umzugehen. An dieser Affektbildung gebricht es der modernen Gesellschaft weithin; denn sonst wäre nicht dieses düstere Bild entstanden, das ich bisher ausgebreitet habe. Affektbildung hieße, diese inneren Realitäten zu erkennen und zu verstehen und sich anders auf sie einzustellen. Die Bildungsaufgabe etwa der Universität liegt darin, Subjekte zu fördern – nicht junge Manager oder ›Entscheider‹ zu schulen.

Ich komme kurz auf das Konzept der Lebenspolitik zurück, um die Richtung der Affektbildung genauer zu bestimmen. Lebenspolitik (und darin unterscheidet sie sich von klassisch-emanzipatorischer Politik) hat als Träger ein Subjekt, das sich selbstreflexiv mit seiner Körperlichkeit, den Beziehungen zum anderen Geschlecht, seinen Bedürfnissen auseinan-

derzusetzen und darüber stimmig zu kommunizieren vermag. Zugleich kann ein solches Subjekt seine Lebenspraxis im Zusammenhang sehen mit den großen gesellschaftlichen Erfordernissen in Zeiten der Globalisierung von Wirtschaft und Politik: Sicherung und Ausbau demokratischer Strukturen, Entmilitarisierung und Schaffung dauerhaften Friedens, Humanisierung und ökologisch verträgliche Gestaltung von Wirtschaft und Technik, Entwicklung von Alternativen zum System ungebremsten kapitalistischen Wachstums. Im Rahmen dieser Konzeption können seitens einer psychoanalytischen politischen Psychologie die erforderlichen persönlichkeitsstrukturellen Voraussetzungen formuliert werden: a) Konstitutionelle Intoleranz gegenüber dem Krieg und der Schädigung der Umwelt, b) Angsttoleranz/Weltangst, c) Resistenzfähigkeit gegenüber Massenregressionen und Aufrechterhaltung und Verbesserung von Kritikfähigkeit sowie Vorurteilseinsicht. Ich will – indem ich an weniger bekannte Überlegungen psychoanalytisch-sozialpsychologischer Autoren wie Freud, Mitscherlich u. a. anknüpfe – erläutern, was ich damit genauer meine.

a) Freud hat bei all dem ihm eigenen Pessimismus doch seine Hoffnung in den zu seiner Zeit schon aufkeimenden Pazifismus gesetzt. Ihm zufolge sind die Erstarkung der Vernunft und die Verinnerlichung der Aggressionsneigung die wirksamsten Mittel des Kulturmenschen, sich gegen kriegerische Motive zu immunisieren. Vernunft und Beherrschung der Aggression führen gewissermassen zu einem ›Verlernen‹ kriegerischer Handlungsmuster. Es ist, wie Freud (1933) schreibt, ein geradezu körperlicher Ekel, eine konstitutionelle Intoleranz gegen den Krieg, die den Menschen von den destruktiven, vernichtenden Lösungsformen seiner sozialen Konflikte Abstand nehmen und pazifistisch werden lassen.⁸ Dementsprechend muss politische Bildung solche Kräfte fördern und stärken, die vernünftige, kommunikative Formen des Umgangs mit Konflikten hervorbringen und zur Rücksicht gegenüber unseren natürlichen Lebensgrundlagen motivieren. Es geht von der frühkindlichen Sozialisation in der Familie an darum, dass Konflikte ausgetragen, durchsichtig gemacht werden, in einer Haltung der gegenseitigen Anteilnahme, Einfühlung, Achtung und Fairness. Zunächst ist es also Aufgabe der Eltern,

mittels eines solchen Erziehungsstils für die Grundlage einer konfliktstarken Persönlichkeitsentwicklung ihrer Kinder zu sorgen. Für die anderen Sozialisationsinstitutionen gilt dies entsprechend. Sie sollen an die in der Familie eingeübten Muster anknüpfen und sie weiterentwickeln bzw. dort nicht eingetretene Bildungsprozesse nachholen oder doch wenigstens deren Fehlen kompensieren. Solche Sozialisationsverhältnisse bieten die besten Aussichten, dass Individuen mit Selbstvertrauen heranwachsen, es gewohnt sind, ihre Bedürfnisse und Interessen auszusprechen und die anderer anzuerkennen und bezüglich der bestehenden Differenzen einen Konsens auszuhandeln oder sich im Dissens doch irgendwie zu vertragen.

b) Eine solche politische Sozialisation würde auch zu einem anderen Umgang mit Angst führen. Angst ist ein elementares Gefühl, das sich nicht aus der menschlichen Seele verbannen lässt. Mit ihm ist folglich auch in politischen Zusammenhängen zu rechnen. Natürlich ist es richtig, was das Sprichwort sagt, Angst sei kein guter Ratgeber. Es ist aber genauso falsch, Angst zu ignorieren. Die hier gemeinte Angst ist nicht Feigheit. (Wir kennen sie z. B. als Angst der Eltern um ihre Kinder.) Vielmehr handelt es sich um ernsthafte Sorge (vor Krieg, Zerstörung, Verstärkung von Konflikten). Kinder müssen von früh an erleben können, wie sich Erwachsene ernsthaft Sorgen machen und deshalb etwas verhindern, einer Gefahr begegnen wollen. Das verschafft ihnen selbst Vertrauen in den eigenen Mut, sich um politische und gesellschaftliche Probleme zu kümmern und für sie Lösungen zu suchen, indem sie die diesbezüglichen Ängste ernstgenommen haben. In diesem Sinne spricht Klaus Horn (1981) von der »Angsttoleranz«, die zu schulen sei. Und die Sozialpsychologen Robert J. Lifton (1987) und H. E. Richter (1992) plädieren für ein »Weltgewissen«, das Wahrnehmen und Ausbilden einer »Weltangst« als Grundlage für die Einsicht in die dringenden Fragen der Gegenwart und Zukunft einer immer mehr die eigenen Existenzbedingungen auf ihrem Planeten beeinflussenden globalisierten Gesellschaft.

c) Ein solches Bewusstsein hat es nicht einfach. Will es kritikfähig bleiben, muss es von früh an zu Unabhängigkeit und Eigenständigkeit angehalten und ermuntert werden. Das ist im Zeitalter der Massengesellschaft immens wichtig. Nicht nur, dass politische und wirtschaftliche

Organisationen aus unterschiedlichen Interessen Einfluss auszuüben versuchen, in vielen Situationen seines Alltags erfährt sich doch der Einzelne – und das ist die andere Seite der ›Individualisierung‹ – als Teil einer anonymen Masse (ob als Beschäftigter in einem Grossbetrieb, Kunde in einem Warenhaus, stimmberechtigtes Mitglied einer Wählerschaft, als Medienrezipient, im modernen Massenverkehr oder Massentourismus). Das kann leicht zu einer Entmutigung des Selbstgefühls und der Autonomie führen oder ihr zumindest Vorschub leisten. Es nicht einfach zu machen wie alle anderen, nicht den Weg des geringsten Widerstandes zu gehen, sich nicht den politischen, sozialen und ökonomischen Parolen, Slogans und Botschaften einfach kritiklos unterzuordnen, sondern eine eigene Meinung zu bilden, ist nur einem durch gelungene Sozialisation gestärkten Ich möglich. Dieses verfügt über die Fähigkeit, sich von den öffentlich kursierenden Formeln nicht einnehmen zu lassen, und über einen frühzeitig geübten Blick für die eigene Vorurteilsanfälligkeit. Auch ist es in der Lage, die Vielfalt seiner inneren Wünsche stimmig zu artikulieren; klischeehafte Verkürzungen und emotionsarme Sprache sind in seinem Kommunikationsstil eher die Ausnahme.

Prägen sich diese Eigenschaften aus, so kommt damit auch ein solidarisches, verfassungspatriotisches, weltbürgerliches Bewusstsein in Reichweite, das den gegenwärtigen, mit der Globalisierung und den damit geschaffenen postnationalen Bedingungen verbundenen Erfordernissen gewachsen ist. Auf die Notwendigkeit eines solchen Bewusstseins, dass sich politisch nicht mehr an überkommenen nationalstaatlichen Gebilden orientiert, sondern eine demokratisch verfasste übernationale Ordnung wie etwa die EU oder die UN im Auge hat, hat der Sozialphilosoph Jürgen Habermas (1998, S. 7) Ende des vergangenen Jahrhunderts aufmerksam gemacht. Sozialpsychologisch bzw. politisch-psychologisch ist zu klären, wie das einzelne Bewusstsein zur gehobenen Haltung des Verfassungspatriotismus, gar zu der erhabenen Größe eines moralisch geläuterten Selbstverständnisses kosmopolitischer Solidarität gelangt und wie es die Enttäuschungen, die der Globalisierungsprozess mit sich bringt, ohne in Neo-Nationalismus und Apathie abzugleiten, übersteht. Denn dies ist eine Aufgabe, vor die sich eine demokratisch orientierte Persönlichkeit

heute in besonderem Masse gestellt sieht. Auch hier muss erneut betont werden, dass es sich dabei nicht um eine Frage bloßen Lernens, einer optimalen Anpassung handelt. Um die psychischen Voraussetzungen eines demokratischen Bewusstseins zu erwerben, bedarf es eines gewissen Sozialisationsklimas, eben einer Affektbildung. Schon der Begriff selbst gibt darauf einen Hinweis; denn eine gewisse Emotion, etwas Feierliches, schwingt, ist vom Patriotismus die Rede, immer mit. Zwar kann vom damit ursprünglich implizierten Gefühl, sich dem eigenen Staat freudig in der Schlacht zu opfern, heutzutage nicht mehr die Rede sein; doch auch Verfassungspatriotismus kann, jenseits rein rationaler Begründungen, auf eine gewisse Begeisterung an der Sache nicht verzichten (vgl. Sternberger, 1982; Schmid, 1993).⁹ Denn ohne Schwung, etwas Mitreißendes, kommt er nicht aus.

Verfassungspatriotismus ist eine hochmoralische innere Einstellung, die nicht leicht zu erringen ist. Sie basiert auf der moralischen Fähigkeit, allgemeine Werte höher zu schätzen als die bestimmter Interessengruppen, z. B. Nationen oder Unternehmen. Sie setzt voraus, sich von konventionellen Moralvorstellungen freimachen zu können und Neues, z. B. andere Perspektiven, vorurteilslos in Betracht ziehen zu können und sich für deren Geltung einzusetzen. Es ist ganz klar, dass es nur einer dementsprechend sozialisierten, geläuterten Persönlichkeit möglich ist, die hierfür notwendigen Eigenschaften wie Begeisterung, Besonnenheit, Gleichmut, Unbeirrbarkeit und Weitblick aufzubringen, ohne sich von Partikularinteressen und kurzsichtigem, emotionsgeladenem Denken bestimmen zu lassen. Das kann sie nur, wenn die genannten psychodynamischen Bedingungen erfüllt sind.

Gerade die Frage des Patriotismus berührt aufs Engste unsere Identität. Menschliche Individuen schliessen sich sozialen Gruppen- oder Groß-Identitäten (Kirchen, Nationen...) an und fügen sich in sie ein. Und sie beziehen von dorthin einen Gutteil ihrer Identität, als Bewohner einer bestimmten Stadt, Deutscher, Europäer, Christ usw. Mit der Einstellung des Verfassungspatriotismus werden diese herkömmlichen Identitäten aber gerade zugunsten einer weltweiten (universalistischen) Gattungsidentität überwunden. Das ist ein unter dem heute so gängigen Schlagwort der

Globalisierung allzu unberücksichtigter Aspekt. Schon Freud hatte ja, wie wir gesehen haben, einen solchen »Kulturweltbürger« im Blick. Mit einer derartigen universalistischen Identität ist eines gerade nicht gemeint: Dass der Einzelne in den Gross-Identitäten einfach aufgeht. Im Gegenteil: Die Identität einer demokratischen Persönlichkeit bewegt sich in einer ausgewogenen Balance zwischen dem Verfolgen einer individuellen Biographie und den Belangen des Großen und Ganzen. Sie hat stets zwei Seiten, zwischen denen sie ihren Kurs suchen muss – personale und soziale Identität. Bei aller Flexibilität und Kompetenz, deren es hierfür bedarf, muss aber klar sein, dass Identität gleichzeitig nicht ohne eine tiefgreifende Bindungserfahrung auskommen kann. Urvertrauen ist, wie der Psychoanalytiker Erikson (1971) klar gemacht hat, die Substanz, ohne die Identität sich nicht ausprägen würde. Sie wird, gleichsam als biographische Wegzehrung, in den frühesten Eltern-Kind-Beziehungen durch das Erleben warmer, hingebungsvoller Zuwendung erworben. Und sie sorgt, wie A. Mitscherlich (1965, S. 124f.) betonte, für die nötige Beheimatung in der Welt, die uns überhaupt gestattet, Liebe zu den Menschen und Dingen aufzubringen. Jede demokratische Beteiligung hat hier ihre Wurzel.

Sicher kann man weiterhin skeptisch sein, ob die gerade erwogenen Tendenzen sich wirklich durchsetzen können. Hat sich nicht die vielbeklagte politische Apathie in unserer Massendemokratie schon unausrottbar breit gemacht? Passt sie nicht auch bestens zum Befund des *erschöpften Selbst* unter den Vorzeichen von Neoliberalismus und Globalisierung? Hier kann uns die Hoffnung des wahrlich nicht optimistischen Freud trösten: Er setzte, auch wenn es möglicherweise lange dauern könnte, darauf, dass die ›Stimme des Intellekts‹ sich gegen das Geflecht der Illusionen und Ideologien durchsetzen werde. Die Stimme des Intellekts lässt sich davon nicht blenden. Sie gibt sich auch nicht mit dem *Unbehagen in der Kultur* zufrieden und erträgt es geduldig, sondern stellt sich ihm, hat gewissermaßen ein ›Unbehagen mit dem Unbehagen‹. Wo hätte dieser Geist seinen bevorzugten Ort, wenn nicht in der Wissenschaft, an den Hochschulen?! Natürlich wissen wir allzu gut, dass er dort nicht von selbst entsteht, sondern gegen andere Interessen zu behaupten

ist. Aber seit je waren es in der Geschichte kritische Geister, die Unbehagen mit dem Unbehagen empfanden, zu grüblerischer Melancholie neigten. Leider blieb diese Melancholie, wie die schöne Studie von Wolf Lepenies (1969) zeigt, zumeist in der für sie ja charakteristischen Handlungshemmung stecken. Hier wäre genau der Weg vom *erschöpften Selbst* zum Schöpferischen Subjekt zu suchen. Dies weiß seine Melancholie in ihrer Tiefe zu erleben und aus ihr zugleich die Kraft zu politischem Handeln zu nehmen. Konstruktive Melancholie – so würde ich in diesem Sinne nunmehr argumentieren – wird in der Moderne zunehmend zu einem erwünschten bzw. erforderlichen Lebensgefühl, das sich vor dem Abgleiten in Depression bewahrt und davor zu bewahren ist, und somit auch zu einem Bildungsziel. Es erlaubt, Lust und Leid miteinander vermittelt zu erleben und – vor allem – erleben zu können. Auch dieses Lebensgefühl, das sich durch einen offenen und entspannten Umgang mit Unbehagen in der Kultur auszeichnet, kann beeinträchtigt sein, durch innere Unzulänglichkeit oder durch antimelancholische soziale Strategien. In solcher Beeinträchtigung besteht die Gefahr der Depression; und die Tatsache ihrer Zunahme heutzutage hat sicher damit zu tun.

Mögen nun die Intellektuellen, nicht zuletzt die Künstler, privilegierter gesellschaftlicher Träger solcher Melancholie sein, so ist sie doch dem Alltagsbewusstsein generell eigen. Innehalten, Reflektieren, Entschleunigen, Leiden, Mitleiden, Leidenschaft sind begrüßenswerte Ingredienzien einer melancholischen Persönlichkeitsfärbung, die sich nicht in dumpfer Apathie und stumpfer Depression verschließt, sondern immer wieder Anläufe kritischen politischen Engagements gestattet. Für die Zukunft unseres Planeten und einer humanen Lebensform ist diese Affektbildung unerlässlich.

► Anmerkungen

- 1 Das Manuskript lag einem Vortrag im Rahmen der Ringvorlesung *Subjekt Gesellschaft* der Asten der TU Darmstadt und der Fachhochschule Darmstadt am 16.12.2009 zugrunde. Es ist für diese Publikation überarbeitet worden.

- 2 Unter den psychoanalytisch orientierten Sozialpsychologen verzeichnete wohl als einer der ersten Mitscherlich (1969, S. 47) diesen neuen Problemstand des menschlichen Bewusstseins.
- 3 Gleichwohl gibt es auch hier, in diesem Fortschrittsbewusstsein Brüche. Als Belege dafür dienen Richter (1993, S. 28) die gegenwärtig aufkommende »Angst und Unruhe«, die »Ahnung der Richtigkeit« von Warnungen vor Fortschrittsrisiken, die diesbezüglichen dumpfen Schuldgefühle.
- 4 Diese Überlegung bestätigt die bereits von Freud (1927) geäußerte Prognose der Zukunft säkularisierter religiöser Illusionen inmitten der aufgeklärten Moderne. Auf diesen inzwischen leider nur zu gut bestätigten Befund missglückter Säkularisierung des Bewusstseins der Moderne gestützt hat Claussen (1993, S. 7) das herrschende Bewusstsein zutreffend als »Alltagsreligion« charakterisiert. Wenn ich diesen Begriff hier aufnehme, so geschieht dies in – wie ich finde: legitimer – Ausdehnung über die von Claussen darunter gefassten Phänomene von Xenophobie, Antisemitismus und Nationalismus hinaus auf weitere Motivkomplexe wie wissenschaftlich-technische Destruktivität und Konsumismus.
- 5 Den Freud (1917) mit der Melancholie einhergehen sah.
- 6 Dies ist als ein weiteres Indiz dafür zu werten, dass die Sozialisationsrealität (und nicht nur die heutige) den patrilinearen Rahmen des Urhordenmythos sprengt.
- 7 Es könnte aber auch bedeuten, dass wir unseren Psychotherapeuten immer im Kopf haben, es selbst sind...
- 8 Man kann sagen, die ›Menschennatur‹ wird kulturell weiter veredelt, im Sinne eines psycho-somatischen Fortschritts. Sie erwirbt eine körperliche Abneigung gegen Gewalt, die gewissermaßen ›in Fleisch und Blut übergeht‹ (vgl. dazu ausführlicher Busch, 2001, S. 278ff.).
- 9 Zur, auch bei Mitscherlich betonten, sozialisatorischen Bedeutung von Beheimatung vgl. Busch, 1995.

► Literatur

Anders, Günther (1961, 1980). *Die Antiquiertheit des Menschen*, 1. Bd.: *Über die Seele im Zeitalter der 2. Industriellen Revolution*, 2. Bd.: *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der 3. Industriellen Revolution*. München: C.H. Beck

Benjamin, Jessica (1990). *Die Fesseln der Liebe*. Frankfurt, Basel: Stroemfeld/Roter Stern

- Busch, Hans-Joachim (1995). Heimat als ein Resultat von Sozialisation – Versuch einer nicht-ideologischen Bestimmung. In Wilfried Belschner u. a. (Hrsg.), *Wem gehört die Heimat? Beiträge der politischen Psychologie zu einem umstrittenen Phänomen*. Opladen: Leske & Budrich.
- Busch, Hans-Joachim (1999). Klaus Horns Konzept einer »Kritischen politischen Psychologie«. *Psychosozial*, 22, 25-39.
- Busch, Hans-Joachim (2001). *Subjektivität in der spätmodernen Gesellschaft. Konzeptuelle Schwierigkeiten und Möglichkeiten psychoanalytisch-sozialpsychologischer Zeitdiagnose*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Claussen, Detlev (1993). Die missglückte Säkularisierung. Über Xenophobie, Antisemitismus und Nationalismus als Bestandteile einer modernen Alltagsreligion. *Widerspruch. Beiträge zur sozialistischen Politik*, 13 (26), 5-14.
- Ehrenberg, Alain (1998). *Das erschöpfte Selbst*. Frankfurt am Main: Campus.
- Ehrenberg, Alain (2000). Depression. Die Müdigkeit, man selbst zu sein. In Carl Hegemann (Hrsg.), *Endstation Sehnsucht. Kapitalismus & Depression* (S. 103-139) Berlin: Alexander-Verlag.
- Erikson, Erik H. (1971). *Kindheit und Gesellschaft*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Freud, Sigmund (1895). Studien über Hysterie. In ders., *Gesammelte Werke, Bd. I* (S. 75-312). Frankfurt am Main: Fischer.
- Freud, Sigmund (1917). Trauer und Melancholie. In ders., *Studienausgabe*, Bd. III (S. 193-212). Frankfurt am Main: Fischer.
- Freud, Sigmund (1921). Massenpsychologie und Ich-Analyse. In ders., *Studienausgabe, Bd. IX* (S. 61-134). Frankfurt am Main: Fischer.
- Freud, Sigmund (1927). Die Zukunft einer Illusion. In ders., *Studienausgabe, Bd. IX* (S. 135-189). Frankfurt am Main: Fischer.
- Freud, Sigmund (1930). Das Unbehagen in der Kultur. In ders., *Studienausgabe, Bd. IX* (S. 191-270). Frankfurt am Main: Fischer Bd. IX.
- Freud, Sigmund (1933). Warum Krieg? In ders., *Studienausgabe, Bd. IX* (S. 271-286). Frankfurt am Main: Fischer.
- Giddens, Anthony (1990). *Konsequenzen der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1998). *Die postnationale Konstellation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2002). Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung, In ders. (Hrsg.). *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus* (S. 141-158). Frankfurt am Main: Campus.

- Horn, Klaus (1998). Politische Psychologie. In Hans-Joachim Busch (Hrsg.), *Sozialisation und strukturelle Gewalt. Schriften zur Kritischen Theorie des Subjekts, Bd. I*. Giessen: Psychosozial-Verlag.
- Horn, Klaus (1981). Gewalt in der Gesellschaft. Wie wir organisiert miteinander umgehen und wie wir Veränderungen in Gang setzen können, In Hans-Joachim Busch (Hrsg.), *Sozialisation und strukturelle Gewalt. Schriften zur Kritischen Theorie des Subjekts, Bd. III*. Giessen: Psychosozial-Verlag.
- Horn, Klaus (1983). Dossier: Die insgeheime Lust am Krieg, den keiner ernsthaft wollen kann. Aspekte einer Soziopsychodynamik phantastischer Beziehungen zur Gewalt (S. 268-339). In ders. & Eva Senghaas-Knobloch (Hrsg.), *Friedensbewegung – Persönliches und Politisches*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Horn, Klaus (1984). Wie kommen wir zu einer »konstitutionellen Intoleranz« gegen den Krieg? Anmerkungen zum Einstein-Freud-Briefwechsel – 50 Jahre danach. *Psyche*, 38 (12), 1083-1104.
- Leggewie, Claus & Harald Welzer (2009). *Das Ende der Welt, wie wir sie kennen. Klima, Zukunft und die Chancen der Demokratie*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Lepenius, Wolf (1998). Neue Einleitung: Das Ende der Utopie und die Wiederkehr der Melancholie. In ders. (Hrsg.), *Melancholie und Gesellschaft* (S. VII-XXVII). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lepenius, Wolf (1969). *Melancholie und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lifton, Robert J. (1987). *Das Ende der Welt*. Stuttgart: Klett-Cotta
- Mitscherlich, Alexander (Hrsg.). (1963). Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. In ders., *Gesammelte Schriften, Bd. III, Sozialpsychologie 1* (S. 7-369). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mitscherlich, Alexander (1965). *Die Unwirtlichkeit unserer Städte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mitscherlich, Alexander (Hrsg.). (1969). *Das beschädigte Leben*. Grenzach/Baden: Hoffman-LaRoche.
- Richter, Horst-Eberhard (1992). *Umgang mit Angst*. Hamburg: Hoffmann & Campe.
- Richter, Horst-Eberhard (1993). *Wer nicht leiden will, muss hassen. Zur Epidemie der Gewalt*. Hamburg: Hoffmann & Campe.
- Schmid, Thomas (1993). *Ein Vaterland der Bürger*. Die Zeit, März.
- Sternberger, Dolf (1982). Verfassungspatriotismus. In Dolf Sternberger (Hrsg.), *Schriften Band X*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.