

**Zeitschrift:** Widerspruch : Beiträge zu sozialistischer Politik  
**Herausgeber:** Widerspruch  
**Band:** 9 (1989)  
**Heft:** 18

**Artikel:** Kulturkritik nach Auschwitz : ein psychoanalytischer Versuch  
**Autor:** Heim, Robert  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-652323>

#### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 20.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Literatur

- Horkheimer, Max, und Adorno, Theodor W., 1987: Dialektik der Aufklärung. Ges. Schriften Band 5, herausg. v. A.Schmidt/G.Schmid Noerr, S.Fischer Frankfurt a.M.
- Adorno, Theodor W. 1964 : Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt a. M.
- Claussen, Detlev, 1987a: Vom Judenhass zum Antisemitismus. Luchterhand Darmstadt.
- 1987b: Grenzen der Aufklärung. Über den modernen Antisemitismus. Fischer Frankfurt.
- 1987c: Über Psychoanalyse und Antisemitismus. In: Psyche, Heft 1.
- 1988: Nach Auschwitz. Über die Aktualität Adornos. In: D.Diner (Hg.): Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz.
- Habermas, Jürgen, 1983: Die Verschlüngung von Mythos und Aufklärung. Bemerkungen zur 'Dialektik der Aufklärung' – nach einer erneuten Lektüre. In: K.H.Bohrer (Hg.): Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion. Frankfurt a. M.
- Van Reijen, W. und Schmid Noerr, G. (Hg.), 1987: Vierzig Jahre Flaschenpost: 'Dialektik der Aufklärung' 1947 bis 1987. Fischer Frankfurt a. M.

Robert Heim

## Kulturkritik nach Auschwitz

### Ein psychoanalytischer Versuch\*

Es gehört zu einem Befund kritischer Psychoanalyse im deutschsprachigen Raum, deren klinisch-therapeutische Einführung in den existenzsichernden Kanälen des Gesundheitssystems – mit dem Schlüsselsignifikanten “kassenärztliche Finanzierung von therapeutischen Analysen” – führe zu einem Schwund jenes Wahrheitsanspruches, den Freud mit seiner Wissenschaft vor dem “Gerichtshof der Vernunft” (Kant) zeitlebens zu verteidigen suchte. Beschlossen in diesem Wahrheitsanspruch ist die Einsicht in die anthropologische Konstitution des Menschen, in die eine Triebnatur eingelassen ist, die letztlich, bei aller Möglichkeit versöhnender Vermittlung, gegen all das eine unversöhnliche Resistenz zeigt, was unter Begriffen verschiedenster Couleur wie “Geist”, “Vernunft”, “Ich-Autonomie”, “Sprache”, “Kommunikation” oder “Kultur” als *differentia specifica* des Gattungssubjekts gegen die rohe Unmittelbarkeit subhumaner Existenzstufen eingeklagt wurde.

“Die Menschheit hat ja gewusst, dass sie Geist hat; ich musste ihr zeigen, dass es auch Triebe gibt“(1) – Freud fasst hier lakonisch das Erbe zusammen, das die Psychoanalyse, darin konsequent materialistisch, in die Waagschale einer Geistesgeschichte des Humanen zu werfen hat. Geist, Vernunft und Kultur sind der Psychoanalyse Synonyma; in der Rekonstruktion ihrer Genese liegt der Kern psychoanalytischer Kulturkritik. Ihre Methode ist derje-

nigen verwandt, die wir schon von Nietzsches Genealogie der Moral kennen: Soweit Moral selbst, zusammen mit dem verpflichtenden Kodex gesellschaftlicher Sittlichkeit, zu den Grundlagen der Kultur zu zählen ist, entlarvte auch Freud sie als Reaktionsbildungen – wenn nicht auf den “Willen zur Macht“, so doch – auf Triebregungen, die durchweg im Umkreis von analer und genitaler Sexualität auszumachen sind.

Analität – zumindest in ihrer analsadistischen Legierung – und Ödipalität sind zugleich die Triebzentren von Aggressivität und Schuld. So sah sich denn Freuds radikale Skepsis gegen die Leistungen menschlicher Kultur, die ihm zufolge zutiefst am Grunde einer zwangsförmigen Spirale von Aggressivität und Schuld verwurzelt ist, gefeit gegen das idealismusverdächtige Pathos, “unsere Kultur sei das Kostbarste, was wir besitzen oder erwerben können und ihr Weg müsse uns notwendigerweise zu Höhen ungeahnter Vollkommenheit führen.“(2) Gewiss, Freud setzte auf die Anstrengungen des Eros, damit diese dem kafkaesken “Schuldzusammenhang des blind und verhärtet sich reproduzierenden Lebens“(3) ein Ende bereiten könnten. Doch beschliesst er bekanntlich seine Schrift zum “Unbehagen in der Kultur“ 1931, der heraufdämmernden Gefahr Hitlers und des Nazismus gegenwärtig, mit der vorsichtigen Frage nach Erfolg und Ausgang des Kampfes in der Arena der beiden kulturgeschichtlich treibenden Antagonisten.

Die Zeitgeschichte sollte seinen Befürchtungen Recht geben. Die “Eclipse of reason“, wie Horkheimers “Kritik der instrumentellen Vernunft“ in ihrem englischen Original zunächst betitelt war, ist zugleich eine Eklipse jeder aufgeklärten Kultur. Wo deren Lichtmetaphorik gleichsam als Wärmestrom das emanzipatorische Erkenntnisinteresse der Psychoanalyse durchflutet, da wirft ihr Januskopf seinen Blick fortan erst recht auf den Schatten, in den die psychoanalytische Kulturkritik ihren Gegenstand doch immer schon getaucht sah.

Das Postulat einer denkgeschichtlichen und epistemologischen Zäsur, wie sie die Einmaligkeit, damit begriffslos-nichtidentische Ereignishaftigkeit von Auschwitz markiert, ist eindringlich von Adorno und anderen, bis hin neuerdings zu Lyotard, vorgetragen worden. Dass “Ich denke an Auschwitz‘ alle meine Vorstellungen muss begleiten können“ zur synthetischen Apperzeption einer kritischen Vernunft danach geworden ist, ist für die Psychoanalyse nach dieser Zäsur gleichermassen verpflichtend(4). Solche Verpflichtung soll durchaus im streng normativen Sinne Kants gemeint sein; Adorno hat den dritten kategorischen Imperativ, nach dem Kantischen und demjenigen in Marxens Frühschriften, in einer Tiefe angesetzt, die selbst die Diskursethik vorgängig begründet und stillschweigend jede einzelne empirische Deutung des Psychoanalytikers genauso leitet wie seine materiale Kulturanalyse kollektiver Symbolsysteme. Gedenken wir seiner denn auch für unser Thema erneut:

“Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, dass Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe. Dieser Imperativ ist so widerständig gegen seine Begründung wie einst die Gegebenheit des Kantischen. Ihn diskursiv zu behandeln wäre Frevel.“(5)

Nun wissen wir spätestens seit Lacans "Kant mit Sade" (Schriften II. 1975) gar schon seit dem Juliette-Kapitel aus der "Dialektik der Aufklärung", dass in der Strenge einer kategorischen Verpflichtung im Kantischen Sinne eine vom Über-Ich geforderte Reaktionsbildung vorliegt, hinter der allemal die perversen Gestalten hervorzwinkern, die das Universum von Sade bevölkern. Die goldene Medaille hat auch hier ihre zwei Seiten und ihren Januskopf. Diese Ambiguität hat an sich nichts Aufregendes, sie gehört zum Grundbestand einer radikal über sich selbst aufgeklärten Aufklärung. Selbst dort, wo Pasolini in seinem filmischen Vermächtnis die erotischen Phantasmen des lusternen Libertins mit der Gewaltherrschaft des – freilich bereits auf Salò geschrumpften – italienischen Faschismus zusammendenkt, sind wir nicht erstaunt; auf der Achse, die insgeheim Kant mit Sade verbindet, lässt sich durchweg diejenige der beiden Achsenmächte anordnen.

Kurz: Die Reinheit jedes kategorischen Imperativs ist, bei aller Universalität, mit Spuren gezeichnet, die auf das physiologische Milieu zurückweisen, in dem Phylo- wie Ontogenese der Triebentwicklung einsetzen: "Inter urinas et faeces nascimur"(6). Bekanntlich ist der Geruch das ästhetische Zentrum zumal der fetischistischen Perversion, deren Objekt unbewusst fäkalisiert wird. Es gilt zu zeigen, welche Bewandtnis diesem Sachverhalt hier zukommen soll.

Wo sich der kategorische Imperativ als Hüter einer praktisch folgenreichen Rationalität wähnen darf, wird er sich also zugleich selbstreflexiv seiner Triebgrundlagen versichern müssen. Kant war gegen solche Einsicht noch blind; Adorno, Verfechter eines naturalistischen Triebbegriffs in der Psychoanalyse und, schliesslich, bis in die feinste Ader seines Denkens von einer zu Auschwitz zurückführenden Erinnerungsspur geprägt, sollte ihr bis ins äusserste Extrem dessen eingedenk bleiben, was füglich das unglückliche Bewusstsein tragischer Kulturkritik genannt werden darf.

Dies freilich muss Folgen haben für den tiefen Doppelsinn eines Verständnisses von Kultur, das Rationalität und Vernunft als Erbschaft dieser Zeit nicht preisgeben möchte. Nicht nur weiss es hierbei um die unvermeidlich kumulativen Verzichtserfordernisse, mit der die kulturellen Errungenschaften und Institutionen die Triebnatur der Menschen belegt und sie immer schon zu virtuellen Feinden der Kultur stempelt, sondern vermag sich erst recht erschütternde Skepsis hinsichtlich ihres Untergrundes einzustehen. Konsequenterweise denkt Adorno Freuds Einsichten in die Peripetien der Kulturentwicklung in einer Perspektive fort, in deren Brennpunkt "Auschwitz" als Chiffre einer historisch-gesellschaftlichen und denkgeschichtlich-erkenntnistheoretischen Verdichtung steht: Die Lichtung in der Seinsgeschichte, mit der der schweigsame Heidegger die menschliche Existenz noch in ungewollter Anspielung auf die Lichtmetaphorik denkt, hat sich mit Auschwitz unübersehbar verdunkelt: "Du schlugst", lässt sich denn mit Paul Celan sagen, "die Augen auf – ich seh mein Dunkel leben."(7)

Die Erhellung dieser rätselhaften Chiffre wird fortan zum ersten Gebot, gleichsam zum normativen Gesetz kritischer Vernunft, geretteter und zugleich neubegründeter Rationalität. In diese Perspektive wird sich auch je-

des Unternehmens psychoanalytischer Kulturkritik zu stellen haben; "Kulturturtheorie", dieses vornehme Postulat einer nicht medicozentristisch gegängelten Psychoanalyse, empfängt von daher einen normativen Massstab ihrer Kritik, den Freud noch nicht kennen, wenn auch ahnen konnte.

Nun gedenken wir heuer des 50. Todestages von Freud – und, was leicht vergessen wird: seiner zweiten Schrift zum Mann Moses. Wir können diese heute füglich einer Lesart unterziehen, die in dieser Schrift eine mosaische Tradition psychoanalytischen Denkens begründet sieht, in deren Zentrum prompt die in harten Stein gemeisselte Inschrift ebenjenes Gesetzes wirkt. Thomas Mann hat dies in seiner gleichnamigen Novelle von 1944 angedeutet; Lacan hat das Gesetz in seiner säkularisierten Gestalt psychoanalytisch auf den Begriff gebracht: Wer möchte daran zweifeln, dass mit dem "Symbolischen" nur es gemeint sein kann, indem das "Imaginäre" in seinem Kern doch Sinnbild aller Tänze um goldene Kälber ist, die sich mitunter am trügerischen Glanz des Fetischs ergötzen. Es bewährt sich derart die historisch-materialistisch begründete Einsicht, dass dem modernen Antisemitismus eine insgeheime Wirkungsgeschichte des Waren- und Geldfetischs zugrunde liegt (8).

Es mag denn ein Leichtes sein, sich vorzustellen, wie Freud die Erfahrung des 2. Weltkrieges, die Shoah über sein Volk, den Beginn mithin des atomaren Holocaust verarbeitet hätte. Diese Verarbeitung wäre in eine Zeit gefallen, in der die "Dialektik der Aufklärung" entstand; Freud hätte in der schwerwiegenden Diagnostik dieser Schrift Grundzüge seines eigenen Denkens wiedererkannt. In Adorno würde er schliesslich einen Komplizen der Kulturkritik gefunden haben, deren erste und letzte Frage diejenige nach den Bedingungen der Möglichkeit von Kultur nach Auschwitz geworden ist. Psychoanalytische Kulturkritik gewinnt derart, in Ergänzung ihres normativen Massstabs, ihre transzendentale Würde.

Adorno hat in der "Negativen Dialektik" den Grundton von Freuds kulturtheoretischen Schriften fortgesetzt, indem er diesen freilich um einen Basston radikalisiert. Eine eigentümliche Paradoxie, eher vielleicht tiefre tragi sche Ironie der Kulturgeschichte, will es, dass Adorno diese als eine Rückkehr des organisch Verdrängten denkt, welches das Gattungssubjekt als Preis für seinen aufrechten Gang zu zahlen hatte. Das organisch Verdrängte zwingt, Freuds Überlegungen im "Unbehagen in der Kultur" zufolge, den Kulturmenschen zu einer beträchtlichen Einbusse seiner Sinnlichkeit, wird ihn aber mit geistvollen Sublimierungen entschädigen. Was Patrick Süskind in seinem Buch "Das Parfum" literarisch vorzüglich inszeniert, nämlich den Mechanismus der reziproken Reaktionsbildung zwischen dem Geruchsklima körperlicher Ausdünstung bzw. Exkretion und dem hochkulturellen Artefakt des feinen Duftes, das nimmt Freud in einer einprägsamen phylogenetischen Konstruktion vorweg:

"Das Zurücktreten der Geruchsreize scheint aber selbst Folge der Abwendung des Menschen von der Erde, des Entschlusses zum aufrechten Gang, der nun die bisher gedeckten Genitalien sichtbar und schutzbedürftig macht und so das Schämen hervorruft. Am Beginne des verhängnisvollen Kulturprozesses stünde also die Aufrichtung des Menschen. Die Verkettung läuft von hier aus über die Entwertung der Ge-

ruchsreize und die Isolierung der Periode zum Übergewicht der Gesichtsreize, Sichtbarwerden der Genitalien, weiter zur Kontinuität der Sexualerregung, Gründung der Familie und damit zur Schwelle der menschlichen Kultur. (...) Auch in dem Kulturstreben nach Reinlichkeit, das in hygienischen Rücksichten eine nachträgliche Rechtfertigung findet, aber sich bereits vor dieser Einsicht geäussert hat, ist ein soziales Moment unverkennbar. Der Antrieb zur Reinlichkeit entspringt nach Beseitigung der Exkremeante, die der Sinneswahrnehmung unangenehm geworden sind.“(9)

Gewiss: Adorno muss in seiner Reflexion zur Kultur nach Auschwitz keineswegs an die anale Tönung von Freuds genetischer Rekonstruktion gedacht haben. In der “Dialektik der Aufklärung“ heisst es allerdings bereits: “So gilt der Zivilisation Geruch als Schmach, als Zeichen niederer sozialer Schichten, minderer Rassen und unedler Tiere.“(10) Es erstaunt denn nicht, wenn uns das Universum des Nazismus und seines Antisemitismus im Prisma eines triebtheoretisch orientierten Zugangs in diese Richtung weist - wengleich damit lediglich eine Art verstehender Metaphorik angedeutet ist, und zwar in der Annahme, die im Zusammenhang des Historikerstreits neuerdings eindrucksvoll von Dan Diner vertreten wird: “Auschwitz ist ein Niemandsland des Verstehens, ein schwarzer Kasten des Erklärens.“(11)

Bringen wir diese Metaphorik auf ihren Punkt: Der Geschmack, auf den Kultur und Geist mit Hitler und Auschwitz gekommen sind, ist die schlimmstmögliche Perversion dessen, wovon die Menschen einst Abschied nehmen mussten, als sie mit ihrem aufrechten Gang die Schranke des Ekels errichteten und damit zugleich eine der phylogenetischen Grundlagen für den neurotischen Konflikt schufen. Indem Hitler und seine Gefolgsleute Kultur auf ihren Nullpunkt regredieren liessen, legten sie deren Wurzeln frei, von denen penetranter Gestank ausströmt. Der rhetorische Topos vom Menschen, der auf den Hund gekommen ist, zeigt sich in grotesker Ironie, wenn damit der technologisch säuberlich inszenierte Regress zu animalischer Barbarei im Herzen hochgezüchteter kultureller Blüten gemeint ist. Kultur also, so Adornos vernichtendes Verdikt, “perhorresziert den Gestank, weil sie stinkt; weil ihr Palast, wie es an einer grossartigen Stelle von Brecht heisst, gebaut ist aus Hundsscheisse. Jahre später als jene Stelle geschrieben ward, hat Auschwitz das Misslingen der Kultur unwiderleglich bewiesen. Dass es geschehen konnte inmitten aller Tradition der Philosophie, der Kunst und der aufklärenden Wissenschaften, sagt mehr als nur, dass diese, der Geist, es nicht vermochte, die Menschen zu ergreifen und zu verändern.“(12)

## **Die Kommunikationstheorie der Gesellschaft und ihre Folgen für die psychoanalytische Kulturkritik**

Nun kann man Adornos Defaitismus folgen oder nicht – er steht allemal im Zeichen des über sich aufgeklärten Geistes, der sich, und damit Vernunft und Kultur, zu retten sucht, indem er diese rücksichtslos der Paradoxie ihres unversöhnlichen inneren Selbstwiderspruches aussetzt. In ihm nicht ausharren zu wollen, käme einer Verleugnung gleich; dies gilt erst recht für das psychoanalytische Kulturverständnis nach Freud.

Kann mit Adorno also eine normative Verpflichtung psychoanalytischer

Kulturkritik ermessen werden, die noch ihre minutiösen materialen Untersuchungen unter das Apriori dieser kategorischen Verantwortung stellt, so scheint dies zunächst mit einem Denkschritt zu kollidieren, in dem Habermas neuerdings selbst normative Massstäbe kritischer Theorie festzuschreiben sucht. Er vollzieht diesen Schritt bekanntlich in einer Abkehr von der geschichtsphilosophischen Prämissem, die Reproduktion des menschlichen Gattungssubjekts werde im Medium einer allein am Modell gesellschaftlicher Arbeit und Naturverfügung zu denkenden kognitiv-instrumentellen Rationalität geleistet.

Nicht zuletzt deshalb, weil die "Dialektik der Aufklärung" einem stillen Fatalismus erliegt, der in dieser geschichtsphilosophischen Einführung des Gattungsgeschicks in der Kategorie der Naturbeherrschung begründet ist, wird, komplementär dazu, kultureller Evolution weitgehend allein noch die regressive Schwundstufe einer konfektionsförmigen Kulturindustrie zugemutet. Die Entschädigungen, die diese für den Triebverzicht der Menschen anzubieten vermag, sind billig genug, um hinterrücks den Zustand intensiver Feindseligkeit gegen die Kultur zu potenzieren. Sie wird sich weiterhin in den "Revolten der Natur" entladen, von denen das historisch mustergültige Beispiel immer noch die faschistische Massenbewegung gilt. Freuds Perspektive jedenfalls, im Zuge einer rationalen Neuordnung der unentbehrlichen kulturellen Verzichtsökonomie eine "Versöhnung mit dem Druck der Kultur" derart zu leisten, dass "das Leben für alle erträglich wird und die Kultur keinen mehr erdrückt" (13) muss solchem Fatalismus nur noch schwer verträglich sein.

Gewiss: Die Idee der Versöhnung wird gleichwohl nicht preisgegeben. Adorno denkt sie im Medium einer um die abgespaltenen mimetischen Gehalte bereicherten Rationalität, die er freilich vorrangig noch dem avantgardistischen Kunstwerk zugestehen wollte. Es steht seinerseits chiffrhaft für das, was Kultur nach Auschwitz noch hervorzubringen vermag. Das emanzipatorische Potential möglicher Aufklärung hat sich auf die Produktion und Rezeption des Werkes zusammengezogen, in dessen sinnlich-ästhetischer, unreglementierter Erfahrung ein gewaltlos-mimetisches Zusammenspiel zwischen dem Subjekt und äusserer wie innerer Natur indizienhaft angezeigt ist.

Ohne die Denkmotive Adornos und Horkheimers aufzukündigen zu wollen, knüpft Habermas' kommunikationstheoretische Fortbildung kritischer Theorie an sie an, freilich in der Absicht, Aporien zu vermeiden, auf die wir an dieser Stelle nicht näher eingehen können. Es gilt hier lediglich zu prüfen, ob der Paradigmawechsel von der kognitiv-instrumentellen zur Begründung einer kommunikativen Rationalität auch für psychoanalytische Kulturtheorie einen neuen Zugang zu ihrem Gegenstand zu erschliessen weiss.

Fassen wir diesen Bruch kurz zusammen: In seiner "Theorie des kommunikativen Handelns" unterzieht Habermas kritische Gesellschaftstheorie im Rekurs auf die der Sprache unterstellten Rationalitätsdispositive einer neuen Grundlegung. Der Entwurf einer damit verknüpften Universalpragmatik, in der die Rekonstruktion der Bedingungen der Möglichkeit sprachli-

cher Kommunikation geleistet werden soll, möchte zeigen, dass noch in der alltäglichsten Sprechhandlung ein am Ideal des herrschaftsfreien Diskurses – später zur „idealen Sprechsituation“ paraphrasiert – orientierter prozeduraler Vernunftgehalt wirksam ist. Die von der Aufklärung überlieferten Postulate nach Autonomie, gewaltloser Reziprozität intersubjektiver Anerkennung und kontextfreiem Universalismus sind im Gattungsvermögen der Sprache angelegt. Dieses Vermögen ist, in struktureller Gleichzeitigkeit mit der Unverzichtbarkeit instrumenteller gesellschaftlicher Arbeit, konstitutiv für Kultur und Gesellschaft; die in diesem Vermögen eingekapselten normativen Grundlagen werden freilich stets durch Subsysteme zweck rationalen Handelns bedroht, in deren Anordnung sich die Perspektive zwangloser kommunikativer Intersubjektivität zusehends verflüchtigt.

Habermas hat bereits in „Erkenntnis und Interesse“, in der Auseinandersetzung mit Gadamer und in seinen kompetenztheoretischen Schriften auf die Psychoanalyse zurückgegriffen, um deren Erfahrungsgehalt unter dem Gesichtspunkt dessen zu erhellen, was unweigerlich mit dem idealtypisch stilisierten Gehalt kommunikativer Rationalität kollidieren muss: systematisch verzerrte Kommunikation, wie sie mustergültig am neurotischen Konflikt und seinem Symptomgefüge aufgezeigt werden kann. Erinnern wir daran, dass Habermas das emanzipatorische Erkenntnisinteresse, seinerseits ja doch vorbildlich an der psychoanalytischen Methode aufzuzeigen, einer kommunikationstheoretischen Wende unterziehen musste. Es kann, so die Folgerung, nicht, im Gegensatz zu den technischen und praktischen Interessen der empirischen und historisch-hermeneutischen Wissenschaften, unter Bezugnahme auf anthropologische Varianten der soziokulturellen Reproduktion begründet werden. Es hat einen lediglich abgeleiteten, deshalb auch historisch und gesellschaftlich – jedenfalls utopisch wünschbaren – vergänglichen Status: Das emanzipatorische Erkenntnisinteresse „sichert den Zusammenhang des theoretischen Wissens mit einer Lebenspraxis, d.h. einem ‚Gegenstandsbereich‘, der unter Bedingungen *systematisch verzerrter* Kommunikation und einer *scheinhaft legitimierten* Repression erst entsteht.“(14)

An späterer Stelle überträgt Habermas den kritischen Massstab seiner Kommunikationstheorie der Gesellschaft – den Rückgriff also auf die in der Sprache eingelagerten normativen Grundlagen der Aufklärung und zugleich den Vorschein auf die alltagspraktische Virtualität der idealen Sprechsituation – auf die Psychoanalyse:

„Wenn man die normativen Implikationen von Begriffen wie Ichstärke, Abbau ichferner Über-Ich-Anteile, Einschränkung des Funktionsbereichs unbewusster Abwehrmechanismen denkt, wird klar, dass auch die Psychoanalyse bestimmte Persönlichkeitsstrukturen als vorbildlich auszeichnet. Sobald man die Psychoanalyse als Sprachanalyse deutet, zeigt sich der nämliche normative Sinn darin, dass das Strukturmodell von Ich, Es und Über- Ich den Begriff einer zwanglosen, pathologisch nicht verzerrten Kommunikation voraussetzt.“(15)

Was vermögen wir hieraus vorerst zu schliessen? Unabhängig davon, ob man solchen auch der Psychoanalyse auferlegten Normativismus übernehmen oder – wozu es einige Gründe gäbe – zurückweisen möchte: Er bietet zu-

nächst gewiss die Möglichkeit, die unverzichtbare Ethik eines aus der Denkerfahrung von Auschwitz gewonnenen Imperativs, der auch psychoanalytischer Kulturkritik hinfert als regulative Idee vorgeordnet wäre, selbst für den empirischen Gehalt des psychoanalytischen Prozesses zu übernehmen.

Was Freud als "Kultur" denkt, das begreift Lévi-Strauss im Konzept der symbolischen Funktion als synchronen Querschnitt im diachronen Kontinuum der kulturellen Evolution, des zivilisatorischen Prozesses. In ihr sind Arbeit und Sprache lediglich zwei je verschiedene, strukturell aber homologe Symbolisierungsweisen, vermöge ihrer erhebt sich die Menschengattung über die Bedingungen der animalischen Existenz. Kultur und symbolische Funktion konstituieren ein System der Selbsterhaltung, das der Behauptung gegen die Natur ebenso dient wie der Organisation der Beziehungen zwischen den Menschen. Kultur, Sozialität und symbolische Funktion sind Synonyma.

Es ist im wesentlichen dem Werk von Lévi-Strauss zu verdanken, dass aus der Einsicht in den kommunikativen Nexus von kulturstiftenden Erscheinungen wie den Tausch von Waren, von Frauen unter dem Gebot von Exogamie Regel und Inzestverbot, schliesslich den Tausch von sprachlichen Zeichen bzw. Symbolen Prämissen abgeleitet werden können, die für unseren Zusammenhang entscheidende Bedeutung gewinnen: "Die ganze Kultur muss als Kommunikationsphänomen untersucht werden; alle Aspekte einer Kultur können als Inhalte der Kommunikation untersucht werden; (schliesslich): Kultur ist Kommunikation."(16)

Hier nun öffnet sich die Einsatzstelle für eine Analogiekonstruktion. Wenn "systematisch verzerrte Kommunikation" den Schlüssel zu einer kommunikationstheoretischen Lesart des neurotischen Konflikts bietet und mit Freud – analogisch – daran festgehalten wird, dass "die Kenntnis der neurotischen Erkrankungen einzelner Menschen für das Verständnis der grossen sozialen Institutionen (sprich: für die Totalität der kulturellen Evolution – R.H.) gute Dienste (leistet)"(17), dann darf die Hypothese formuliert werden: Kultur ist nicht nur Kommunikation, sondern birgt in sich zugleich die unvermeidliche Restriktion systematisch verzerrter Kommunikation des Gattungssubjekts mit sich selber. Unvermeidlich ist diese Restriktion gewiss zunächst allein unter den Bedingungen einer repressiven Kultur, als welche Freud diese freilich schlechthin denkt; sie kann ihren Druck auf die Menschen im Zuge einer rationalen Reorganisation ihrer Soziätät zwar mildern, nicht jedoch ihre unumgehbar Oekonomie des Verzichts und des Mangels aufheben.

Mit anderen Worten: Die Kultur muss zugleich die Aufgabe übernehmen, kollektive Wunschphantasien zu produzieren, die ihre Verzichtserfordernisse zu kompensieren haben. Den Inbegriff solcher kollektiven Phantasmagorien bildet für Freud bekanntlich die Religion, deren Entzauberung ihm für jede Neuregelung der Gesellschaft nach Massstäben von Vernunft und Rationalität notwendig schien. Was das lebensgeschichtlich treibende unbewusste Phantasma im neurotischen Konflikt des Einzelnen ist, das übernehmen die "Illusionen" im ökonomischen Triebhaushalt des soziokulturellen

Lebenszusammenhangen: Das Phantasma als Organisator des individuellen Unbewussten ist ein um bestimmte Triebrepräsentanzen angeordneter Konflikt zwischen Wunschregung und Abwehr, der aus dynamischen Gründen nicht mehr symbolisierbar ist; die Illusion – firmiere unter ihr nun die Religion im engen Sinne, etwa der magische Gehalt der Technik, letztlich die Struktur von Ideologien – substituiert in Entsprechung dazu ein aus der öffentlichen Kommunikation ausgegrenzter und abgespaltener Erfahrungsgehalt, der damit der diskursiven Kritik entzogen bleibt und hierdurch als Rationalisierung von Herrschaft zu wirken vermag.

Beide, das individuelle Phantasma wie die kollektive Illusion, sind unterschiedliche Aspekte verzerrter Kommunikation: Dort geht es darum, dass im neurotischen Konflikt, was heisst: im Brennpunkt sexuellen Erlebens, sowohl die intrasubjektive wie die intersubjektive Kommunikation um die Möglichkeit eines qualitativen Mehr an Geniessen und Verständigung beschnitten ist. Hier sind es kulturell vorerst notwendige kollektive Wunschphantasien, die, zumal sie sich affektiv an das Repräsentanzengefüge von Ideologien anschliessen lassen, den tiefesitzenden Grundkonflikt zwischen Trieb und kulturellem Verzicht zwar mildern, dadurch aber stets auch zur Verschleierung ihres eigenen “rationellen Kerns“ beitragen. Das grammatisch Aequivoke an der “Kritik der Religion“, schon vom jungen Marx pointiert, gilt für die meisten kulturellen Bildungen, die wir nun in ihrem Symbolgehalt als differentielle Elemente in einer kommunikativen Meta-Struktur begreifen können, in deren Prisma uns die “Kulturentwicklung als ein eigenartiger Prozess (erscheint), der über die Menschheit abläuft.“(18)

### **Zur Ambivalenz von Sinnlichkeit und Schuld**

Neuerdings hebt die tiefenhermeneutische Kulturanalyse von Alfred Lorenzer an den kulturellen Zeugnissen zu Recht deren Doppelsinn hervor: Sie können nicht nur Symbole der Freiheit, sondern ebenso “Symptome des Zwangs“(19) sein, Bollwerke gegen die Äusserung sozial unterdrückter Praxisentwürfe und nicht konsens-, aber gleichwohl rational verallgemeinerungsfähiger Lebensformen. Wie im manifesten Traumtext oder im neurotischen Symptom mischen sich in der Kultur zwei konfliktive Kräfte: eine emanzipatorische, die der Kulturgemeinschaft ein Mehr an Sinnlichkeit und Glück verheisst, eine repressive, zwangsförmige, die der Kultur naturwüchsrig innewohnt.

Hier macht sich ein kritischer Einwand geltend. Es sind nämlich nicht allein die sinnlichen Symbole in den textförmigen Produktionen der Kultur, die als Triebrepräsentanzen den Vorschein auf eine befriedete Kultur zu werfen vermöchten, die keinen mehr erdrückt. Solange sich die tiefenhermeneutische Kulturanalyse auf Erzeugnisse beschränkt, die lediglich eine Art Sub-Kultur im übergreifenden Kulturprozess bilden – und ohnehin meist eine Angelegenheit von “Kulturweltbürgern“(20) oder dann bereits der Kulturindustrie sind –, fällt sie stillschweigend hinter Freuds letzte Version der Trieblehre zurück. Was damit umschifft wird, ist das wogende Meer zwi-

schen der Skylla emanzipatorischer Sinnlichkeit und der Charybdis einer zu-tiefst schuldbeladenen Kultur. Was dem emanzipatorischen Erkenntnisinteresse auch psychoanalytischer Kulturkritik aus dem Blick zu geraten droht, ist der Quellpunkt in "Jenseits des Lustprinzips" und schliesslich im "Unbehagen in der Kultur": das beredte Schweigen des Todestriebs im lauten oder, wenn nicht kommunikations-, so doch informationstheoretisch gesprochen: "rauschenden" Betrieb der Kultur.

Dies führt uns abschliessend auf die Problemlage eines psychoanalytischen Kulturverständnisses nach Auschwitz zurück. Es kann, erst recht danach, nicht umhin, den Streit der Giganten Eros und Thanatos zu konstatieren und vor allem Freuds Einsicht zu bedenken: dass "das Schuldgefühl als das wichtigste Problem der Kulturentwicklung hinzustellen"(21) sei. Indem psychoanalytische Kulturinterpretation an deren Bildungen und Texten die Indizien neuer, kontrafaktischer Lebensentwürfe aufspürt, ja, darüber hinaus, nicht nur den ästhetischen, sondern gar den ethischen Vorschein des guten Lebens belichtet, muss sie sich im gleichen Zuge einzustehen vermögen, dass dieser Vorschein stets von einem Dunkel unabtragbarer Schuld beschattet wird. Freud hat das Schuldgefühl als affektives Reservoir herausgestellt, aus dem die Kulturentwicklung mehr und mehr schöpfen muss, um die Auswüchse des individuellen und kollektiven Aggressionspotentials in Schranken zu halten. In dieser Einsicht liegt ein tragisches Bewusstsein jeglichen Kulturfortschritts: er kann nur mit einer Glückseinbusse erkauft werden, die in dem Masse wächst, wie Eros es stets wieder verfehlt, seinen Widerpart zu assimilieren.

Es gibt gerade im überzeugenden Kunstwerk, stellvertretend für den feinsinnigen und zugleich groben Faltenwurf der Kultur, eine Ambivalenz, die vom herrschenden Kulturbetrieb mit seinen duftenden Deodorants zwar immer wieder – bis zur Geschmacklosigkeit – neutralisiert wird, die im sublimen Gehalt ihrer Erinnerungsspuren jedoch unzweideutig auf jenen Ort zurückweist, von dem her die Figuren Becketts ihre letzten minimalistischen Monologe und Dialoge führen: "Alle Kultur nach Auschwitz, samt der dringlichen Kritik daran, ist Müll."(22)

Damit ist auch die psychoanalytische auf ihren wahren sinnlichen Kern gebracht; mit dessen Spaltung ist ebendiese Ambivalenz gemeint, die noch den üppigsten barocken Genuss – sei es in den Windungen der Sexualität, sei es sublimiert im Konsum eines feineren Kulturgutes – mit einem leisen Schauder unterläuft. Die Grenzen des Geniessens konvergieren mit dieser Ambivalenz im "gewachsenen Fels" (Freud) des Kastrationskomplexes, der erst eigentlich zum Prüfstein in der Metamorphose des Naturwesens zum Subjekt der Kultur wird. Bildet der Vatermord den einen Brennpunkt der Ödipalität, wird das im Zuge der Kastration zum Über-Ich verarbeitete Introjekt des toten Vaters zugleich die mächtige Triebkraft der Schulentwicklung, mit der fortan diejenige der Kultur auf immer verflochten bleibt. Selbst dann, wenn der Vatermord ja doch nur Wunschhandlung ist, denn: "Es ist wirklich nicht entscheidend, ob man den Vater getötet oder sich der Tat enthalten hat, man muss sich in beiden Fällen schuldig fühlen, denn das Schuldgefühl ist

der Ausdruck des Ambivalenzkonflikts, des ewigen Kampfes zwischen dem Eros und dem Destruktions- oder Todestrieb. Dieser Konflikt wird angefacht, sobald den Menschen die Aufgabe des Zusammenlebens gestellt wird. (...) Da die Kultur einem inneren erotischen Antrieb gehorcht, der sie die Menschen zu einer innig verbundenen Masse vereinigen heisst, kann sie dies Ziel nur auf dem Weg einer immer wachsenden Verstärkung des Schuldgefühls erreichen. Was am Vater begonnen wurde, vollendet sich an der Masse. Ist die Kultur der notwendige Entwicklungsgang von der Familie zur Menschheit, so ist unablässbar mit ihr verbunden, als Folge des mitgeborenen Ambivalenzkonflikts, als Folge des ewigen Haders zwischen Liebe und Todesstreben, die Steigerung des Schuldgefühls.“(23)

Die unvermeidliche Steigerung der Schuld im Prozess der Kultur ist nicht aus dem Prozess der Geschichte herauszulösen; das Buch, das, bald 70 Jahre nach seinem revolutionären Vorläufer, am Ende des 20. Jahrhunderts als sein trauerndes Postscriptum geschrieben werden müsste, trüge den Titel: „Geschichte und Schuldbewusstsein“. (24) Hierin wäre die definitive Säkularisierung eines noch der religiösen Tradition verhafteten Schuldbegriffs zu fordern. Die Schuld ist dieser Tradition zufolge eine der möglichen, wenn nicht die privilegierte Beziehung des Menschen zum Gesetz, das kraft seiner Transzendenz die Autonomie der Vernunft übersteigt und mit der Aura des Heiligen umhüllt ist; es der Transparenz aufgeklärten Wissens zuzuführen, würde zur hybriden Anmassung der Vernunft.

Säkularisierte Schuld hingegen ist das Äquivalent zu einer analytisch aufgelösten neurotischen, die derart in die Übernahme einer rational zu begründenden Normativität mündet. In Analogie zur therapeutischen Kritik des Über-Ichs, deren eines Ziel doch darin besteht, dieses „genügend unpersönlich“(25) zu machen, es von den unbewussten Imaginesfordernder und bestrafender Sanktionsgewalt zu befreien, hat Freud noch ein Kultur-Über-Ich gedacht, dem letztlich die schwerlastende Arbeit aufgetragen wird, „das grösste Hindernis der Kultur, die konstitutionelle Neigung der Menschen zur Aggression gegeneinander, wegzuräumen.“(26)

Was auch immer in dieses Kultur-Über-Ich eingehen muss und sollte – Adornos kategorischer Imperativ wird seinen Lebensnerv bilden müssen. Damit aber sieht sich unsere Problematik psychoanalytischer Kulturkritik in Freuds „Totem und Tabu“, an dessen Konstruktionen doch die Überlegungen im „Unbehagen in der Kultur“ anschliessen, zurückgeschlungen. Tatsächlich ermittelt Freud zwischen dem kategorischen Imperativ und seinem spekulativen phylogenetischen Mythopoeum vom Urvatermord eine innere Kontinuität; bereits im Vorwort heisst es denn, „dass das Tabu eigentlich noch in unserer Mitte fortbesteht; obwohl negativ gefasst und auf andere Inhalte gerichtet, ist es seiner psychologischen Natur nach nicht anderes als der ‚kategorische Imperativ‘ Kants, der zwangsläufig wirken will und jede bewusste Motivierung ablehnt. Der Totemismus hingegen ist eine unserem heutigen Fühlen entfremdete, in Wirklichkeit längst aufgegebene und durch neuere Formen ersetzte religiös-soziale Institution.“(27)

Diesen Befund nun vermag psychoanalytische Kulturkritik nach Freud und nach Auschwitz, die sich das Eingededenken der unauflöslichen Ambivalenz zwischen Eros und Destruktion, zwischen emanzipatorischer Sinnlichkeit und Schuld zur Pflicht nimmt, mit zwei spekulativen, jedenfalls allegori-

schen Zirkeln einzukreisen.

Zum einen: Es ist nach Auschwitz fortan nicht mehr nicht entscheidend, ob man den Vater getötet oder sich der Tat enthalten hat. Sofern nämlich Auschwitz über die Judenvernichtung hinaus “praktische Widerlegung westlicher Zivilisation” (28) war, kann gesagt sein: Der Vater *ist* in dem Masse tot, wie Nietzsches Diagnose zum Tode Gottes das Ende der überlieferten sinn- und kulturstiftenden Geborgenheiten von Metaphysik und Religion zu Wort brachte. Was vom toten Vater bleibt, das ist seine zum Totem *metaphorisierte* Gestalt.

Konnte Freud davon sprechen, dass der tote Vater in der Repräsentanz des Totems hinfällig mächtiger sein werde, als es der lebendige je war, so ermächtigt das Reale dieses Todes die Leistungen des Symbolischen, der Kultur, ohne freilich der Verführung narzissstischer Allmachtsphantasien und deren technisch-instrumenteller Realisierbarkeit zu erliegen. Was davor bewahrt, das ist das ins Unermessliche gesteigerte Ausmass der Schuld, zu der Auschwitz zwingt und als geschichtlich gesetzte Faktizität das Gesetz der neuen kategorischen Imperativs in einer Weise begründet, die keines Diskurses mehr bedarf. Die Wahrheit des tabuisierten Imperativs besteht darin, dass alles diskursiv – dies ist zugleich die unumstrittene Wahrheit des Diskursprinzips – begründet werden muss und hinterfragt werden soll – mit Ausnahme ebendieses Tabus. Damit verflüchtigt sich die Idee einer Letztbegründung definitiv, an deren zusehends dünnem Lebensfaden die Metaphysik noch hing.

Zum anderen: Mit Freud darf ruhig daran festgehalten werden, dass der Totemismus kulturgeschichtlich zwar obsolet geworden, weil durch neue institutionelle Formen ersetzt worden ist. Überlebt hat gewiss der archaische Gehalt des Totemismus, nicht aber die Einsicht, dass in “unserer Mitte” etwas fortbestehen muss, das wie das zum neuen kategorischen Imperativ gewandelte Tabu in seiner Negativität bestimmt ist. Das heißt: Es darf auch in der aufgeklärten Kultur, die um die Grenzen der Aufklärung weiß, ein säkularisiertes Totem weiterbestehen, gleichsam als symbolisches Wappentier in der Heraldik der vaterlosen Gesellschaft.

Tatsächlich konvergiert der spekulativen Befund des in Auschwitz begangenen realen Vatermords mit Mitscherlichs sozialpsychologischer Diagnostik einer schleichenenden, zuweilen beschleunigten Tendenz zur spurlosen Unsichtbarkeit des Vaters. Wo Freud noch eine durch den kulturellen Eros verbundene Masse vorschwebte, deren Medium nicht mehr kollektive Regression, Entdifferenzierung kritischer Ich-Funktionen und ein externalisiertes Über-Ich wäre, da denkt sie Mitscherlich, darin im Einklang mit Lacan, unter dem Primat des Symbolischen.

“Da die Massen aus der Stummheit, aus der erzwungenen, vegetativen Passivität zum Sprechen gebracht werden müssen, liegt es nahe, dass in der Sprache selbst und nicht aussersprachlich sinnlich diese Symbolsetzung der vaterlosen Welt sich vollziehen wird.“<sup>29</sup>

Ob dieses Vakuum der vaterlosen Gesellschaft nun mit einem strukturalen oder poststrukturalistischen, ob mit einem sprechakttheoretisch bzw.

universalpragmatisch hergeleiteten Sprachbegriff aufgefüllt wird, ist angesichts der geforderten erotischen Symbolkraft der Sprache eigentlich zweitrangig. Jedenfalls ist das Paradigma kommunikativer Rationalität, die der Sprache nicht immer schon einwohnt, ihren Gebrauch im Hinblick auf Freuds Utopie einer im Eros verbundenen Gattung aber normativ leiten könnte, für eine kommunikationstheoretische Begründung psychoanalytischer Kulturkritik unumgehbar.

\* Vortrag gehalten am wissenschaftlichen Zentrum II der Gesamthochschule Kassel am 20. Juni 1989.

## Anmerkungen

- 1) Freud an Ludwig Binswanger. In: *Der Mensch in der Psychiatrie*, Pfulligen 1957, S. 54.
- 2) S. Freud; *Das Unbehagen in der Kultur*, GW XIV, S. 465.
- 3) Vgl. Th. W. Adorno. *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1976, S. 13.
- 4) Vgl. hierzu D. Claussen: *Nach Auschwitz. Ein Essay über die Aktualität Adornos*. In: D. Diner (Hg.). *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt/M. 1988, S. 54ff.
- 5) Th. W. Adorno; *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. 1966, S. 356.
- 6) Vgl. S. Freud; a.a.O., S. 466.
- 7) Vgl. P. Celans Gedicht "Von Dunkel zu Dunkel". In: *Von Schwelle zu Schwelle. Gedichte*, Frankfurt/M. 1976, S. 21.
- 8) Vgl. hierzu M. Postone: *Nationalsozialismus und Antisemitismus. Ein theoretischer Versuch*, in: D. Diner (Hg.): a.a.O., S. 242ff.
- 9) S. Freud; a.a.O., S. 458.
- 10) M. Horkheimer/Th. W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M. 1969, S. 193.
- 11) D. Diner: *Zwischen Aporie und Apologie. Über Grenzen der Historisierbarkeit des Nationalsozialismus*. In: ders. (Hg.); *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*, Frankfurt/M. 1987, S. 73.
- 12) Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*, a.a.O., S. 357.
- 13) S. Freud: *Die Zukunft einer Illusion*, GW XIV, S. 364f.; S. 373f.
- 14) J. Habermas: *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M. 1973, S. 400.
- 15) Ders.: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt/M. 1976, S. 64.
- 16) U. Eco: *Einführung in die Semiotik*, München 1972, S. 33.
- 17) S. Freud: *Das Interesse an der Psychoanalyse*, GW VIII, S. 416.
- 18) Ders.: *Das Unbehagen in der Kultur*, a.a.O., S. 456.
- 19) A. Lorenzer: *Tiefenhermeneutische Kulturanalyse*. In: Lorenzer, A. (Hg.): *Kulturanalysen. Psychoanalytische Studien zur Kultur*, Frankfurt/M. 1986, S. 85.
- 20) Vgl. polemisch zu diesem Begriff: S. Freud: *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*, GW X, S. 331.
- 21) S. Freud: *Das Unbehagen in der Kultur*, a.a.O., S. 494.
- 22) Th. W. Adorno: a.a.O., S. 357.
- 23) S. Freud: a.a.O., S. 492f.
- 24) Vgl. hierzu auch H. Dahmer: "Schuld" und Geschichte. In: *JOURNAL. Zeitschrift des Psychoanalytischen Seminars Zürich*, 15, S. 48ff. Jetzt in: Dahmer, *Psychoanalyse ohne Grenzen*, Freiburg 1989.
- 25) Vgl. S. Freud: *Die Frage der Laienanalyse*, GW XIV, S. 254.
- 26) Ders.: *Das Unbehagen in der Kultur*, a.a.O., S. 502.
- 27) Ders.: *Totem und Tabu*, GW IX, S. 4.
- 28) Vgl. D. Diner: *Negative Symbiose. Deutsche und Juden nach Auschwitz*. In: ders., (Hg., 1987): a.a.O., S. 186.
- 29) A. Mitscherlich: *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft*, *Gesammelte Schriften III*, Frankfurt/M. 1983, S. 360.