

106

Paul Parin, Thomas Ziehe

## **Kulturkrise und Revolte**

Ethnologische und kulturtheoretische Beiträge zur Jugendrevolte

Eine Podiumsdiskussion

**Breyvogel:** Für die heutige Veranstaltung haben wir einige Punkte abgesprochen, an denen sich Vortrag und Diskussion orientieren. Wir möchten mit einem Statement von Thomas Ziehe zur Vergesellschaftung und kulturellen Situation Jugendlicher beginnen, das von Paul Parin mit einem Beitrag aus dem Arbeitsbereich Ethnologie ergänzt werden soll. Wir werden uns dann vor allem mit dem Charakter der Revolte beschäftigen. Ich schlage vor, daß sich die Referenten kurz vorstellen.

**Parin:** Ich bin 65 Jahre alt, verheiratet, Arzt und seit 1952 in einer Privatpraxis als Psychoanalytiker in Zürich tätig. Ich wurde auf einem Großgrundbesitz, den mein Vater in Slowenien besaß, von Hauslehrern unterrichtet und machte die Schulprüfung im Realgymnasium, die „Matura“, 1934 in Graz.(1) Ich bin jüdischer Herkunft und war an dieser Schule der letzte jüdische Schüler. In Zürich lebte ich seit 1938, habe 1943 dort mein Medizinstudium abgeschlossen, war zuerst Chirurg und – was eben auch für meine antifaschistische Vergangenheit typisch ist – wir waren als eine Gruppe von sechs Ärzten und meiner Frau als Freiwillige in der Tito-Armee. Ab 1946 machte ich eine Ausbildung zuerst in Neurologie und dann in Psychoanalyse in Zürich, und ab 1955 betrieben wir – Dr. Fritz Morgenthaler, Goldy Parin-Matthèy und ich – ethnologische Feldforschungen, hauptsächlich in Westafrika. Wir versuchten, mit dem Instrument der Psychoanalyse die Angehörigen von ganz fremdartigen Völkern zu verstehen. Darüber haben wir publiziert (2). Heute in Zürich bin ich natürlich nicht nur Beobachter, sondern ich bin Bewohner dieser Stadt. Ich glaube, daß ich für die Diskussion am ehesten etwas beitragen kann, wenn ich sozialpsychologische Überlegungen und psychoanalytische Gesichtspunkte durch das natürliche Experiment erweitere, welches die Vielfalt der menschlichen Kulturen uns liefert – also kurz gesagt: Welche anderen Blickwinkel gibt es, wenn man nicht von unserem westlichen Kulturkreis ausgeht. sondern wie stellt sich z.B. ein Generationenkonflikt, der sicher beteiligt ist, in ganz anderen Gesellschaften dar?

**Ziehe:** Ich bin Thomas Ziehe, komme aus Hannover, das ist auch meine Heimatstadt. Die meiste Zeit meines Lebens habe ich da verbracht. Grundschule, Gymnasium, Universität, jetziger Wohnort, das liegt alles in einem Radius von etwa 400 Metern – insofern bin ich sehr erdverbunden geblieben. Allerdings habe ich eine Zeitlang in den USA gelebt und so doch noch

eine andere Ecke der Welt kennengelernt. Ich habe Sozialwissenschaften, Geschichte und Psychologie in Berlin studiert. Ich bin, obwohl das manchmal so gesagt wird, eigentlich kein sogenannter „68er“. Das alles habe ich nur mit Erstaunen und großen, erschreckten Augen als Erstsemester mitbekommen.

Ich habe mein Studium 1972 abgeschlossen, danach 3 Jahre als Lehrer gearbeitet und nebenbei promoviert. In dieser Zeit sind eigentlich meine allerersten Überlegungen zu jugendtheoretischen Fragen entstanden. Ich bin dann an die Glocksee-Schule in Hannover gegangen und als wissenschaftliche Begleitung tätig gewesen. Gegenwärtig interessiert mich besonders das Feld der kulturellen und psychohistorischen Veränderungen, also der Veränderung der Binnenstruktur von Menschen in ihrer Bezugnahme zu politischen Bewegungen.

107

### **Vergesellschaftung und die kulturelle Situation Jugendlicher. „Alter“ und „neuer“ Mangel.**

In der politischen Öffentlichkeit, in der Familie, in Schulen gibt es ja im Augenblick das Problem eines Dialogs oder der Diskrepanz zwischen den Generationen. Es ist aber nicht nur der ewig alte Streit seit Platon, daß die Jüngeren gegen die Älteren aufmotzen und die ältere Generation wiederum sagt: Ihr werdet schon werden“, sondern dem liegt auch eine kulturelle Veränderung zugrunde. Mit „Kulturell“ meine ich die Veränderung in den Lebensformen, in den Symbolen und in den Identitäten, die wir ausbilden – nicht nur in der sichtbaren Realität, wie sie sich meinerwegen in ökonomischen und technologischen Begebenheiten niederschlägt. Wenn ich es zuspitze, dann interessiert mich (theoretisch, aber auch in meinem Leben): gibt es im späten Kapitalismus, also in der Nachkriegszeit, noch einmal eine gedachte Scheidelinien zwischen dieser unmittelbaren Nachkriegszeit und den Zuständen, die wir heute erleben? Am Beispiel: könnte man sagen, daß zwischen den 50er Jahren einerseits und den 80er Jahren andererseits noch einmal qualitativ etwas passiert ist?

Wer nur politökonomisch denkt, erliegt manchmal der Gefahr, zu sagen, daß es zwar graduelle Veränderungen gibt, solange der Grundwiderspruch des Kapitalismus besteht, aber im Grunde doch die gleiche Geschichte passiert. Ich behaupte – und dies ist selbstverständlich nicht nur eine Idee von mir, sondern da beziehe ich mich auf andere Theoretiker –, daß es in allerjüngster Zeit – etwa seit den 60er Jahren – noch einmal eine qualitative Veränderung unserer Lebensform, unserer Identität und unserer symbolischen Wirklichkeit gegeben hat.

Ich will das einmal etwas metaphorisch bezeichnen: Es gibt inzwischen einen „neuen“ Mangel, der an die Stelle des älteren Mangels, z.T. neben ihn getreten ist. Mit „altem“ Mangel meine ich die „klassischen“ Verknappungen von Lebensstandard, Geld, bezogen auf den sichtbaren

Reichtum einer Gesellschaft; da gibt es einen alten Mangel, und die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft war der Versuch, diesen Mangel kapitalistisch zu lösen. Die Geschichte der Arbeiterbewegung war der Versuch, diesen alten Mangel zu bekämpfen.

Mit einem „neuen“ Mangel meine ich etwas, was gar nicht so ohne weiteres sichtbar ist, ein Mangel an Öffentlichkeit, ein Mangel an Geselligkeit, ein Mangel an Erfahrungsmöglichkeiten und ein Mangel an Kommunikativität als Wirklichkeit von Verständigung. Dieser neue Mangel ist nicht einfach an die Stelle des alten getreten – mir ist auch bekannt, daß wir Armut haben, daß wir Randgruppen haben, daß es in unserer Gesellschaft nach wie vor Elend gibt, vielleicht sogar, daß der alte Mangel im Augenblick rasch wieder zunimmt, also wir Verarmungstendenzen von ganzen Bevölkerungskreisen erleben werden in den nächsten Jahren. Das wäre aber trotzdem nicht die Rückkehr in die 50er Jahre; selbst wenn jemand jetzt arbeitslos wird, selbst wenn jemand jetzt aus seiner Wohnung ausziehen muß, weil er die Miete nicht mehr bezahlen kann, wird er, so glaube ich, diese Verarmung mit anderen Augen sehen als in den 50er Jahren: Selbst das wird er durch die Brille des neuen Mangels hindurch sehen. Was soll das nun mit dem neuen Mangel? Warum ist so ein Begriff vielleicht nützlich? Ich will andeuten, daß die Jugendrevolte, wie ich sie sehe, eine Reaktionsform auf das Erlebnis dieses neuen Mangels ist, und daß die Jugendrevolte im Grunde seismographisch und schneller und rascher und deutlicher auf diesen neuen Mangel reagiert als die ältere Generation, die sich z.T. sogar weigert, diesen neuen Mangel zur Kenntnis zu nehmen. Es gibt – und das halte ich für den Kern der Protestbewegung – ein Bedürfnis, neue Lebensformen zu erproben, nicht einfach nur traditionelle Lebensformen weiterzuführen, sondern neue zu erproben, insbesondere eine Individualität von Gruppen herzustellen. Es gibt ein Bedürfnis, Arbeit wieder zu subjektivieren, also mehr an einen heranzuholen, an die eigenen Bedürfnisse und an die eigenen emotionalen Sehnsüchte. Es gibt aber auch eine neue Emphase, eine neue Begeisterung für „Nicht-Arbeit“; ein Teil der Bewegung sagt, daß er nicht bessere Arbeit, sondern das Recht auf Faulheit wolle. Es gibt eine neue Bewußtheit, daß wir allmählich die geschichtlich gewordene Vergangenheit weggenommen kriegen, daß Stadtviertel, Bäume, Häuser, Plätze, Straßen, abgeräumt werden, so daß wir nicht allein unserer Kindheit enteignet werden, der Fähigkeit selber wie ein Kind fühlen zu können, sondern wir werden auch der Gegenstände, der Orte enteignet, die uns an unsere eigene Kindheit erinnern könnten. Es gibt schließlich eine Sehnsucht, noch Räume zu erleben, die nicht durchrationalisiert, durchtechnisiert und rein zweckorientiert sind.

Insgesamt – Ihr erlaubt bitte, ich bewege mich jetzt eher auf einer metaphorischen Ebene, nicht auf einer theoretischen – würde ich diese Tendenz so zusammenfassen: Einerseits gibt es eine ungeheure Verknappung von Räumen, wo Sinn, Subjektivität und Kommunikativität noch

gegeben sind – alle Orte scheinen „besetzt“ zu sein mit Strukturen und Inhalten, die uns fremd sind.

108

Gleichzeitig gibt es eine ungeheuer gewachsene Aufdringlichkeit dieser durchrationalisierten, durchtechnisierten, kalt erscheinenden Realität: sie rückt uns näher auf den Leib.

Nun könnt Ihr sagen: was soll das, der Kapitalismus hat seit einigen hundert Jahren immer die Gesellschaft verändert. Aber – und das kann ich hier nur stichworthaft sagen – bisher hat der Kapitalismus, der in meinen Augen keine Kultur ist, sondern ein ökonomisches System, immer davon gelebt, daß in den Alltagsbereichen des Lebens außerhalb der Arbeitssphären „Polster“ da waren, die uns diesen Kapitalismus im Grund so direkt gar nicht haben erleben lassen: Da gab es das Polster von nicht vergesellschafteter Kindheit, das Polster von traditionellen Weltanschauungen, das Polster eines Alltagswissens, das auch dafür gesorgt hat, daß jeder wußte, wo er seinen Sinn hernimmt, wie er kommuniziert, wie er subjektive Bedürfnisse befriedigt. Diese Polster, die aus der Tradition einer Gesellschaft herkommen, waren nicht nur etwas Gutes, sie waren sicher auch ein Gefängnis, und wenn Ihr Euch schildern laßt oder selber Euch erinnern könnt, wie Kindheit und Jugend in den 50er Jahren war, so kann kein Mensch behaupten, da müsse man wieder hin. Aber diese Polster haben eben verhindert, daß die Modernisierung, die der Kapitalismus immer bedeutet, derart aufdringlich an uns herankriecht, wie es gegenwärtig geschieht. Dahinter steht die Vorstellung von mir, daß der Kapitalismus beginnt, Strukturen der bürgerlichen Gesellschaft selber „aufzufressen“. Dieses „Auffressen“, das Durchschlagen der kapitalistischen Modernisierung in unseren Alltag hinein, bis in die Institutionen, bis in die Familie, halte ich für historisch etwas Neues.

Es ist, um ein Wort von Habermas aufzunehmen – vielleicht können wir die Metapher auch nachher im Gespräch mit Paul Parin weiter benutzen – eine „Kolonialisierung der Lebenswelt“ im Inneren unserer Gesellschaft festzustellen. Dieser Prozeß ist durchaus doppeldeutig – und deshalb gehöre ich nicht zu denen, die sagen: Alles wird schlechter, alles wird repressiver, alles wird enger. Diese Linie ist deshalb so gefährlich, weil, wenn man sie umkehrt, war es also früher besser, weniger eng, kommunikativer. Wer das tut, wird schnell sehen, daß das als Kriterium nicht reicht.

### **Kulturelle Freisetzung und Jugendrevolte**

Die Doppelheit des beschriebenen Prozesses ist durch den Begriff „kulturelle Freisetzung“ gefaßt: Freisetzung heißt bei Marx – er benutzt den Begriff sozialhistorisch – , daß die Landbevölkerung

aus ständischen Bedingungen freigesetzt und in das, was dann später die Großstädte werden, hineingeschleudert wird. Marx sagt, daß dies zwei Prozesse sind: Erstens werden die Leute freier, sie können sich z.B. aussuchen, wo sie hingehen (ein nicht zu unterschätzender Prozeß, in der Sowjetunion heute noch nicht möglich). Gleichzeitig, indem sie freier werden, wird die subjektive Belastung höher – und mancher Reaktionär damals hat gesagt: Liebe Arbeiter, früher auf unserem Gut, da ist es Euch besser gegangen, da hattet Ihr jemanden, der für Euch sorgt. Freiheit ist demnach auch eine Entbindung, die als subjektive Belastung empfunden wird.

Ich versuche nun, diesen Begriff zu übertragen und sage: Heute erleben wir einen ungeheuer folgenreichen Prozeß, nämlich eine kulturelle Freisetzung. Wir werden freigesetzt von den Interpretationen und den Vorprägungen, die bisher Alltagswissen und Tradition geliefert haben – und seien wir nicht traurig darüber. Diese Tradition ist nichts, was in jedem Falle und ganz und gar gerettet werden sollte, aber unterschätzen wir auch nicht den Preis, den wir für diesen Prozeß zahlen. Der Preis ist, kurz gesagt, daß jetzt Sinnstiftung individualisiert wird (es kann auch die Individualität von Gruppen sein), d.h. wir müssen zunehmend aus uns heraus, aus unserer aktuellen Lebenspraxis Sinn konstruieren und Sinn finden. Die Entscheidungsspielräume werden größer, etwa bei so banalen Geschichten wie: stehe ich auf oder nicht, wann arbeite ich, welchen Freundeskreis will ich haben? – und jetzt weniger banal – welcher Lebensstil schwebt mir vor, will ich alleine wohnen oder mit anderen, soll ich heiraten oder nicht, will ich Kinder haben oder nicht?: allesamt Fragen, die früher buchstäblich nicht vorstellbar waren.

Dieser Freiheitsspielraum – zuerst einmal im Kopfe – greift um sich; sicher in akademischen, studentischen, mittelständischen Kreisen mehr als in der Arbeiterkultur, aber auch diese Arbeiterkultur wird zunehmend freigesetzt und ist zweifellos nicht mehr traditionell.

Dieser Prozeß ist etwas, das unseren Spielraum: zu denken, zu wünschen, zu hoffen, etwas anzustreben, erweitert und gleichzeitig die Möglichkeiten: zu scheitern, in Ambivalenzen steckenzubleiben, enorm verschärft, so daß Ambivalenzkonflikte zunehmend eines der Hauptprobleme im Alltag werden. Musil hat im „Mann ohne Eigenschaften“ das schöne Wort geprägt vom „Möglichkeitssinn“ – und ich glaube, es gibt jetzt auch so etwas wie einen gewachsenen „Unmöglichkeitssinn“; unsere Fähigkeit wächst, zu erkennen, worauf wir ein Recht haben, was aber nicht

erreichbar oder uns gesellschaftlich verwehrt ist. Insofern erzeugt die Freisetzung von Traditionen nicht einfach einen Freiheitsspielraum, sondern es greifen neue Enteignungsmechanismen zu. Als gesellschaftliche Mechanismen enteignen bekannterweise die Werbung und die Medien das Bewußtsein und verursachen neue psychische Ambivalenzen. Gegen diese

Enteignungsmechanismen gibt es Schutzmechanismen für die Subjekte. Ich nenne ansatzweise drei: Es gibt gewachsene **E i n d e u t i g k e i t s w ü n s c h e** nach wirklichen Lösungen, Sinn von einer Arbeitsstelle, von einem Milieu her zu bekommen. Es gibt gewachsene **B e t r o f f e n h e i t s w ü n s c h e**: Bücher, Situationen, Menschen, Institutionen werden danach befragt, ob sie mich betreffen oder nicht – das Mittelfeld zwischen Betroffenheit und Nichtbetroffenheit ist arg in Bedrängnis geraten. Und es gibt einen gewachsenen **H u n g e r n a c h I n t e n s i t ä t** – ich glaube, kulturelle Freisetzung erzeugt Depersonalisierungsängste, Ängste, die mit der Frage, ob ich überhaupt lebe, zusammenhängen. Dagegensetzt wird der Wunsch nach Intensität, nach Verdichtung von Atmosphäre, so daß tendenziell Erleben in zwei Hälften fällt: „Geht mich nichts an, macht mich nicht betroffen, ist kalt, feindlich, fremd“, oder: „Habe ich Bock drauf, macht mich heiß, ist mir nahe, kann ich mich wiederfinden“. Diese Polarität selber ist ein „unheimlicher Drive“, aber sie schafft auch neue Probleme, weil daraus eine neue Form der „Einäugigkeit“ werden kann.

Ein letzter Satz: dieser Prozeß der kulturellen Freisetzung findet einerseits ganz offen statt – ich habe mit Studenten zu tun, die in so hohem Maße freigesetzt sind, daß sie sich manchmal schon nach Strukturen zurücksehnen – aber es gibt diesen Prozeß der Freisetzung auch latent, unter der Oberfläche, und dort erleben ihn sehr viele Menschen. Komme mir keiner und sage, was denn mit dem Bayrischen Wald sei. In den Dörfern nämlich schlägt der Freisetzungprozeß mit einer Brutalität zu, die jeder erleben kann, der in eine Dorfkneipe geht: Das ist Folklore, aber keine Tradition. Es gibt zunehmend Leute, die diese Freisetzung zwar spüren, aber sich gerade deshalb so rigoros und so konventionell dagegen richten. Das führt zu einem neuen Konventionalismus: Wir erleben den Vater, der mit der Faust auf den Tisch haut, der aber die Substanz des Vaters gar nicht mehr ausfüllen kann; den Professor, der Prüfungen durchzieht und augenzwinkernd sagt, daß ihm dies ja auch nicht recht sei. Auch zu neuen Gebrochenheiten, die dazu führen können, daß man aggressiv das Wahrnehmen dieser Freisetzungsprozesse verweigert.

Die Jugendrevolte reagiert auf diese Freisetzungsprozesse und treibt sie weiter, und ich denke, dieser Impetus, den die Jugendrevolte zum Thema macht, ist allgemein und keinesfalls das Thema einer Minderheit, aber die Mehrheit wehrt sich sehr stark gegen die Wahrnehmung dieser Prozesse und ist gerade deshalb so betroffen, weil sie – ich sage dies jetzt nicht kategorial – im Innersten spürt, daß „etwas dran“ ist. Das erzeugt eine neue Aggressivität, die man zur Not mit dem sogenannten Generationskonflikt beschreiben kann, davon halte ich aber eher nichts. Ich glaube, es ist der Konflikt zwischen denen, die die Freisetzung selber wahrnehmen und offen aussprechen und denen, die zum Abwehrmechanismus greifen und so weitermachen wie bisher: „es darf sich nichts ändern.“

**Plenum:** Du hast den Prozeß dieser Freisetzung beschrieben. Wenn ich das historisch betrachte, ist die erste Freisetzung mit der preußischen Landreform gelaufen. Ich frage mich, wo der qualitative Unterschied liegt zwischen Gewerkschaftsjugendbewegung bis zur Wandervogelbewegung und heutiger Jugendbewegung? Wo problematisiert die heutige Jugendbewegung die Freisetzung anders als frühere Jugendbewegungen?

**Ziehe:** Zwei Freisetzungen meinte ich. Die erste ist, wenn Du so willst, Mitte des 19. Jahrhunderts beendet. Die andere geht ab da erst ganz allmählich los. Die Arbeiter, die in die großen Städte kamen, hatten selbstverständlich einen agrarischen Hintergrund in ihren Kommunikations- und Lebensformen. Etwa zeigt die Studie von Michael Vester (3), wie im Grunde dorfgemeinschaftliche Interessen weit in die Lebensform des Proletariats hineinreichen. Das Nachdenken der ersten Jugendbewegung über Sexualität, über Geschlechtsrollen, über Kommunikationsformen, ist aus unserer heutigen Sicht erstaunlich traditionell. Die Utopien der Arbeiterbewegung sind für uns fast schon bieder. Ich will mich nicht darüber lustig machen, aber es sind heute kulturrevolutionäre Veränderungen eintreten, die sich in klassischen Revoltebewegungen kein Mensch hätte träumen lassen? Auch die alte Jugendbewegung ist nur verständlich vor einer bestimmten Kindheits- und Jugendgeschichte und einer sozialen Umgebung, die relativtraditionell waren. Das ist heute gerade nicht mehr der Fall, und da liegt der qualitative Unterschied.

**Plenum:** Was mich stört, ist Ihr dichotomisches Geschichtsbild: bis zur Industrialisierung – von der Industrialisierung ab. Es erstaunt mich, daß Sie einen linearen Prozeß voraussetzen. Sie haben selber darauf hingewiesen, daß die Familie, die wir jetzt haben, erst im 19. Jahrhundert konstruiert wurde inklusive ihres Sinns. Insofern gefällt mir nicht, daß es bei Ihnen einen Begriff

110

gibt, anhand dessen man sicher weiß, was Tradition und Sinn ist.

**Ziehe:** Ich habe mich selbstverständlich nur auf die Geschichte der industrialisierten bürgerlichen Gesellschaft beziehen wollen. Daß Kindheit und Familie selber erst produziert worden sind, ist mir bewußt. Aber ich halte diesen Traditionshintergrund in der Alltagswelt, die noch nicht durchsetzt ist vom Abstraktionsprinzip, für sehr wichtig, um die Generation der letzten 100 Jahre zu verstehen. Da ist jetzt in den letzten 20 Jahren ein neuer qualitativer Prozeß eingetreten; wenn ich einmal Habermas' Begrifflichkeit einführen darf: Systemimperative Erfordernisse der kapitalistischen Integration über Technisierung und Zentralisierung schieben sich in vorher relativ naturwüchsige Lebensbereiche hinein. Wenn Sie sich die Volksschule der 50er Jahre oder die Ehe oder die Läden der Zeit anschauen, dann wissen Sie in etwa, was ich meine. Diesen Prozeß selber halte ich für ungeheuer folgenreich.

Ich finde es immer wieder erstaunlich, wenn man sich erinnert, wieviel Traditionsbestände noch bis vor ganz kurzer Zeit von uns selbst erlebbar waren – in den Städten, in den Dörfern. Erst seit 15-20 Jahren lassen diese Modernisierungsschübe kaum noch einen Lebensbereich aus. Das ist kein linearer Prozeß, und da stimme ich Ihnen zu: z.B. erzeugt er sehr produktive Gegenbewegungen – wovon wir ja heute sprechen.

**Plenum:** Ich will Dein Zitat von dem „drive“ infrage stellen, der Produktives freisetzt. Diese Gegenbewegungen haben vielleicht gar nicht so einen „Tiefgang“, wie oft angenommen wird. Die kapitalistische Auszehrung aller hergebrachten Traditionen hat doch auch Auswirkung für die Möglichkeit, neue Identitäten zu suchen und psychische Stabilität herzustellen. Der Wunsch nach Nähe, Dichte, Zuneigung – und was es da sonst noch so gibt – steht doch nur noch als abstrakte Formel da und ist keineswegs in den Individuen verwurzelt.

**Ziehe:** Ich sehe dies nicht so dunkel, aber in einem stimme ich Dir zu: die vertikalen Stabilisierungen, also die über die Vorgeschichte von sich selbst oder einer Gruppe, nehmen an Bedeutung ab – und das kann man bedauern; die horizontalen Stabilisierungen, also meine Identität, die ich in meinem gegenwärtigen räumlichen Bezug zu anderen Menschen oder Gegenständen bilde, nimmt an Bedeutung zu. Das bedeutet, daß das Modell des Lebenslaufes als einer sich selbst bewußten Biographie, wo ich mich selber quasi in Etappen denken kann, schwieriger wird. Wir werden alle abhängiger von der horizontalen Stabilisierung, aber auch das kann produktiv sein.

## **Jugendbewegung und der Forschungsansatz der Ethnologie**

**Parin:** Ich bin mit so vielem aus dem Vortrag einverstanden, besonders mit dem Ausgangspunkt, daß die Jugendrevolte seismographisch reagiere; in der Jugendrevolte werden soziale und ökonomische Verhältnisse, Machtverhältnisse sichtbar. Zur Revolte der 80er Jahre habe ich ein Schema im Kopf: Betrachten wir irgendein Gesellschaftsgefüge, Sie können es auch mit einer Klasse oder Schicht machen. Stellen Sie sich ein Koordinationssystem vor: Nehmen Sie die psychologische Entwicklung, die Sozialisation, die Formung einschließlich der Lernprozesse und der emotionalen Prozesse eines Subjekts als rein konservativen Faktor und tragen Sie es auf einer Koordinate auf. Nehmen Sie alles, was von außen kommt, von den Verhältnissen, von der Gesellschaft als ganzer – von der sogenannten Makrosozietät – auf die andere Koordinate auf und nehmen Sie eine dritte Koordinate – die Zeit. Wenn wir jetzt einen bestimmten Punkt, ein Individuum anvisieren, dann ist es in diesem Koordinatensystem auf der einen Seite das Ergebnis im Grunde bewahrender Kräfte, auf der anderen Seite verändernder Kräfte, die von außen an es

herantreten, etwa seine berufliche Stellung oder das Wohnungsproblem, das es vielleicht hat. Dies ändert sich mit jedem Moment.

Diese Betrachtung hat für die jetzige Völkerkunde durchaus etwas hergegeben. In den 60er Jahren waren die Soziologen immer die, auf die man gewartet hat. Wenigstens bei uns und z.T. auch hier sind es heute die Völkerkundler. Hierbei handelt es sich wirklich um einen anderen Zugang.

Warum ist diese Völkerkunde so beliebt geworden? Ich denke, daß es daher rührt, daß sie gesellschaftliche Probleme, die man längst besprochen glaubte, neu aufrollt. Sie sieht natürlich das gesellschaftliche System nicht als ein rein ökonomisches an, sondern nimmt es als ein Herrschaftssystem. Sie mögen jetzt sagen, das sei dasselbe. Ja, das ökonomische System des Kapitalismus hat sich geändert – das brauche ich hier nicht auszuführen – aber in den Herrschaftsformen, in der Mittelbarkeit oder Unmittelbarkeit der Herrschaft sind ebenfalls einige Faktoren verändert.

Wesentliche Veränderung ist, daß die Machtlosigkeit der Beherrschten – ökonomisch, poli-

111

tisch, als Einzelperson, als Familie, als soziale Klasse, als Schicht – deutlicher und auch schlimmer geworden ist. Schlimmer in zwei Richtungen: Nicht nur, daß die bekannte Entfremdung fortgeschritten ist, daß die Bedrohungen, die von der Macht ausgehen, größer und durchsichtiger geworden sind. Größer: für ein afrikanisches Volk war es sicher sehr bedrohlich, von einer Kolonialmacht „ingesackt“ werden zu sollen; die meisten haben es sogar friedlich geschehen lassen, aber es war durchaus bedrohlich, zumal wenn es kriegerische Ereignisse gab. Aber von „Genozid“ oder atomarer Vernichtung war nicht die Rede. Durchsichtiger: damit meine ich fühlbarer. Ich verweise nur auf Massenmedien und Informationstechniken. Hätte ich, als ich in Ihrem Alter war, genau gewußt, was in El Salvador vorgeht? Nein. Aber jetzt weiß ich es. Wenn ich annehme, daß kulturelle Veränderungen Folge der äußeren Veränderungen sind, dann müssen sie in meinem Denkschema, welches ich entwickelt habe, notwendig zusammenstoßen mit der Sozialisation.

Ich gebe Ihnen nun aus der Völkerkunde ein ganz einfaches Beispiel: Nehmen Sie einen Angehörigen eines Hirtenvolkstammes im Süden von Äthiopien. In dieser historisch sich nur langsam verändernden Gesellschaftsform hatte der Mensch sein Lebensalter in sieben fest vorgeschriebenen Phasen zu durchlaufen. Diese Phasen waren folgendermaßen eingeteilt: In der Kindheit war man noch kein gesellschaftliches Wesen, das wurde man erst durch eine erste Initiation, wenn man Ziegen hüten konnte (dies wurde mit einem bestimmten Ritual bezeichnet). Die Menschen in der vierten Phase, erwachsene Männer zwischen 30 und 40 Jahren, bestimmten den Gang der Verhältnisse. Auf diese Phase hin wurden die Kinder vorbereitet, erzogen und der

einzelne wurde durch feste Einrichtungen begleitet; Institutionen, die sehr tief in sein persönliches Leben, in sein Familienleben und in seine gesellschaftlichen Funktion eingriffen

Nun ist dieses Volk so etwa um die Jahrhundertwende von einem äthiopischen Kaiser erobert worden, der dort feudale, zum Teil europäische Verwaltungsformen einrichtete. Die Folge für diese Gesellschaft, daß beim Eintritt in das erwachsene Sexualleben (ungefähr die Zeit unserer Adoleszenz), wenn dieser junge Mann gleichzeitig ein Krieger wurde, und er die Herde hüten und neue dazu erobern mußte, er unter der neuen Herrschaft plötzlich ein Krimineller war. Im Feudalstaat darf er nämlich niemandem die Herde wegnehmen, weil sie halt dem Feudalherrn gehören und in den Ansätzen einer kapitalistischen, europäischen Ordnung unter dem neuen Kaiser ist er dann ein Räuber oder Dieb. Was passierte nun mit den Adoleszenten der Herdenvölker? Sie waren falsch sozialisiert und haben so etwas wie eine Jugendbewegung gegründet. Sie gründeten Geheimgesellschaften, deren soziale Struktur – soweit wir das wissen – genauso beschaffen war wie die vormals offiziell gültige, durch die koloniale Eroberung aufgelöste Mannbarkeitsklasse. Sie haben also einen Kompromiß gefunden zwischen dem, wofür sie ausgebildet und sozialisiert worden waren und den neuen Verhältnissen. Der eine Kompromiß war, daß diese Gesellschaften geheim waren, der andere mag Ihnen schrecklich erscheinen, aber es war so: Das Ritual eines Initiationsritus für diese Stufe, das von der ganzen Gesellschaft mitgefeiert wurde, hat man ersetzt durch eine Tat, die jeder Angehörige dieser Altersstufe erbringen mußte, wollte er als Mann gelten; er mußte einen anderen Mann entmannen. Danach durfte er Sexualverkehr haben, die Herden hüten und Krieger sein. Ein Brauch, der Ihnen barbarisch vorkommen mag. Er war im ursprünglichen Ritual gar nicht enthalten; jetzt wurde dies heimlich in nächtlichen Streifzügen durchgeführt. Diese „Heldentat“ durfte nicht einem Angehörigen desselben Volkes zugefügt werden, allerdings einem Angehörigen des Herrenvolkes, in zweiter Linie kamen auch arabische Kaufleute, in dritter Europäer, in vierter andere Negervölker infrage.

Ich beende hier das Beispiel, will aber zeigen, daß an diesem Punkt eine ganz fest in der Sozialisation angelegte Lebensphase, die ich Adoleszenz nenne – mit bestimmten sozialen Erwartungen, Zuschreibungen, Aufgaben und auch Befriedigungen – eingelöst werden muß. Es ist sehr befriedigend, wenn man plötzlich ein Krieger ist, Geschlechtsverkehr haben kann und gleichzeitig in die Vorstufe zur höchsten Stufe der Gesellschaft kommt. Diese Ziele und Befriedigungen sind ja nicht ohne weiteres aufzugeben, wenn man dafür erzogen worden ist. Sie mußten aber aufgegeben werden, und deshalb haben sich die Bräuche dieser Adoleszenz geändert. Ich mache jetzt einen Sprung zurück. Ich halte den Begriff „Kolonialisierung der Lebenswelt“ von Habermas für nicht schlecht. Ich glaube, daß alle raschen und eingreifenden Veränderungen im

Sinne einer Aufhebung sozialgültiger Regeln in der Tat mit einer Kolonialisierung vergleichbar sind, vielleicht in einem etwas anderen Sinne, als es Habermas gemeint hat.

Zu dem, was Sie, Herr Ziehe, im einzelnen ausgeführt haben: Nehmen wir das Beispiel der Verschiebung des Werts der Arbeit hin zur Nicht-Arbeit. Die Idee, die Marx gehabt hat, das eine nicht entfremdete Arbeit einen Wert verleiht, erliegt z.B. dieser raschen Veränderung. Bei den meisten Arbeiten fällt es schwer, daraus ein Selbstwertgefühl zu gewinnen. Da braucht man gar nicht die

112

Fließbandarbeit heranzuziehen, genauso gut kann der Manager, der an einen Computer angeschlossen ist, oder der Arzt im Kantonsspital Zürich kein Selbstwertgefühl mehr aus seiner Arbeit ziehen, höchstens als Chirurg etwa, wenn er eine Naht besonders gut macht. Von seinem Arztsein ist nichts übrig, weil er nur ein Anhängsel der zahlreichen Laboreinrichtungen und Computer – womöglich auch funktionierender Computer – ist. Die Entwertung der Arbeit ist durch Computer, Mikroprozessoren und Automatisierung sehr viel rascher fortgeschritten, als es selbst Marx vorhersehen konnte.

Zu etwas anderem: Sie sprechen von der Verknappung an Räumen und der Besetzung der Orte. Der Erzieher (gemeint ist W. Breyvogel) hat mir erzählt, daß er in der Schweiz Ferien gemacht hat in einer Gegend, die ich gut kenne und die ihm auch gut gefallen hat. Ich persönlich halte es dort nicht mehr aus: Die Wanderwege, die er noch ganz schön fand, finde ich überfüllt und zementiert. Warum? Ich habe in dieser Gegend den Eingriff der dort in den letzten 20 Jahren erfolgt ist, miterlebt. Diese Veränderungen sind mir auf den Leib gerückt. Die Enteignung von Lebenswelt hat dort eine solche Beschleunigung angenommen, daß unsere Sozialisation nicht nachkommt. Denken Sie an mein Schema, dann wird klar, was ich meine. Entgegen dem, was behauptet worden ist, meine ich nämlich, daß Mütter in der Frühkindheit, wenn wesentliche weichen für die psychologische Entwicklung gestellt werden, nicht so grundsätzlich anders erziehen wie ihre Großmütter. Diese Veränderung schätze ich als relativ gering ein. Die jetzigen politischen, sozialen und strukturellen Veränderungen bedeuten dagegen für die Sozialisation, wie sie bis dahin üblich war, eine sichtbarere Einschränkung und Bedrohung.

### **Das Besondere der Neuen Jugendbewegung: Reflexivität und Metasymbolik**

**Ziehe:** Da will ich gern einhaken. Es ist interessant, daß der Begriff oder das Bild des „Wilden“ sich gegenwärtig einer großen Popularität erfreut; man bezeichnet sich selbst als „Stadtindianer“ oder identifiziert sich mit bestimmten Volksstämmen. Es gibt eine bestimmte,

eher romantische oder ästhetische Herangehensweise. Für mich ist nun folgende Frage interessant: Handelt es sich bei der Jugendrevolte um etwas, wo eigentlich traditionale, von traditionellen Ethnien getragene Elemente gegen Modernisierung angehen oder handelt es sich um eine nachmoderne Revolte? Erlaubt mir dazu zwei Beispiele, die vielleicht unnötig kompliziert erscheinen, aber ich will damit klar machen, daß für mich die Jugendrevolte ein nachmodernes Phänomen ist, also nicht das Modell einer Ethnie, die sich gegen Fremdüberlagerung wehrt. Ich will dafür plädieren, daß nicht der ästhetische Stil mit einer historischen Qualität verwechselt wird, daß nicht gesagt wird: deshalb, weil jemand expressiv ist, sei er wild. Das wilde Denken im strengen Sinne ist magisch und nicht surrealistisch. Zwei Beispiele: Kann es sein – ich bin mir dessen nicht sicher –, daß die neue Jugendbewegung ausgesprochen reflexiv ist? Reflexiv heißt nicht unbedingt intellektuell, sondern reflexiv meint ein Bewußtsein seiner selbst zu haben, d.h., zwischen sich und dem Nachdenken über sich eine Distanz zu schieben, die in wilden Gesellschaften undenkbar ist. Auch das Wort „no future“ ist ein reflexives. Wenn jemand ständig – und wie ich finde, in einer allmählich überdrüssig machenden Weise – 'Angst' thematisiert, ist das ein Gefühl mit einem hohen kognitiven Anteil. Ich glaube nicht daran, daß jemand einfach sagt „Ich habe Angst“ oder „Die dritte Welt, das erschlägt mich“ oder „Es kommt der Krieg“. Derjenige äußert zwar wahrhaftig ein Gefühl, aber dieses Gefühl ist hoch kognitiv. Im Unterschied zu Ethnien, die traditionale Bestände bewahren, ist das aber ein sehr reflexives Verhältnis zum eigenen Leben.

Dieses Infragestellenkönnen ist etwas radikal Neues – gut, in der bürgerlichen Gesellschaft zwar angelegt, aber jetzt auf die Alltagssituation selbst bezogen. Zweitens denke ich, gibt es Anzeichen – verzeiht das komplizierte Wort –, daß die Handlungsformen in der Jugendrevolte „metasymbolisch“ werden.

Einige leicht verständliche Beispiele: Wenn heute in der Alternativszene jemand anfängt zu töpfeln, dann ist er metasymbolisch. Er greift ja nicht einfach nur auf eine alte Produktionsform zurück, sondern noch während er mit den Händen etwas macht, sagt er sich dauernd „Oh, ich töpfere“. Er hat also selber ein Bewußtsein dessen, was er tut. Ein anderes Beispiel: Da sitzt mir ein junger Mann gegenüber und ich denke, daß er etwas altmodisch aussieht. Gucke ich genauer hin, so ist er genauso gekleidet wie ein Bankbeamter in den 60er Jahren – bis auf den ganz kleinen Ohrring. Der Kenner weiß – der Ohrring macht den Unterschied ums Ganze. Das ist das Problem meiner Mutter, die diese Signale nicht lesen kann, denn wenn sie die mit und ohne Ohrring

gleichsetzt, ist sie verloren. Sie sagt nämlich: Die jungen Leute werden alle wieder vernünftig, weil sie kurze Haare tragen.

Das letzte Beispiel ist etwas ernster: Wenn bei der Verteidigung der Startbahn West die Leute mit nacktem Oberkörper der Polizei entgegengehen. so ist das auch mehr als nur zu zeigen, daß man keine Waffen trägt, sondern es ist ein hochsymbolischer Einsatz des eigenen Körpers. Meine Frage ist, ob das Metasymbolische und Reflexive, der zitathafte Gebrauch von Symbolen nicht ein nachmodernes Phänomen ist, worin sich ein ganz anderes Verhältnis zum eigenen Leben anzeigt – was auch vielleicht andere Kosten beinhaltet. Das ist etwas anderes, als wenn sich Ethnien gegen Überfremdungen wehren.

**Plenum:** Sind nicht in der Vergangenheit schon sehr ähnliche Prozesse abgelaufen? Ich denke da an die Boheme-Bewegung. Oder wenn man sich mit Texten aus den Alternativbewegungen der Jahrhundertwende vertraut macht, finden sich ganz frappierende Ähnlichkeiten zur heutigen Situation. Deswegen sehe ich überhaupt nicht, wo denn das qualitativ Neue steckt! Ich halte es für sehr produktiv, wenn untersucht wird, welche Auswirkungen Automation, Umweltbedrohung, Kriegsgefahr etc. auf die psychische Situation des Einzelnen haben. Aber nicht einsichtig ist mir, wenn Du sagst, daß dies eine völlig neue Dualität in der Entwicklung des Kapitalismus ist.

**Ziehe:** Ich stimme Dir zu, daß die Jugendbewegung in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg, in den 20er Jahren, wie auch die Studentenbewegung sich in ihrem Lebensgefühl durchaus vergleichen lassen – das kann in Selbstzeugnissen nachgelesen werden. Nur darf man nicht nur das Lebensgefühl sehen – da sehe ich durchaus Kontinuität –, sondern die Frage muß hinzugezogen werden, wogegen das Lebensgefühl sich richtet. In dem, wogegen es sich richtet, sehe ich allerdings Unterschiede. Die Jugendbewegung in ihrer klassischen Form hat sich bezogen auf bürgerliche Kultur – ich glaube nicht, daß heute von einer Dominanz bürgerlicher Kultur gesprochen werden kann. Wir haben eine Dominanz der Mittelschicht, was aber nicht dasselbe ist wie eine bürgerliche Kultur. Bis in die 68er Generation hinein, war das, wogegen sich gerichtet wurde, von tief verankerten bürgerlichen Selbstverständnissen und Moralvorstellungen geleitet. Nehmt einen, der in der Jugendbewegung war oder einen Dadaisten, oder einen Surrealisten, oder nehmt einen Rudi Dutschke: Immer beziehen sie sich auf ihre eigene Vergangenheit und müssen irgendwann mit ihr brechen. Dieses Moment des „Brechens“ mit der eigenen Vergangenheit – das vor allem im Surrealismus und im Dadaismus zentrales Motiv ist – setzt jedoch voraus, daß da etwas ist, mit dem zu brechen ist. So ist die studentische Protestform in der 68er Bewegung für mich immer noch eine Bewegung des Bruchs mit den Werten der Vätergeneration.

Heute ist nicht die Frage des Bruchs das Entscheidende, sondern verstärkte Erosionsprozesse vor allem bei Kindern und Jugendlichen. Es geht nicht um eine relativ intakte Tradition und relativ strukturierte Charakterformen, sondern um die eigenartige „Qualligkeit“ der kulturellen Wirklichkeit, kombiniert mit einer größeren Härte und Kälte der Institution: Das führt mich dazu, diese Identitätssuche nicht als einen Bruch im alten Sinne zu bezeichnen. Leute steigen aus, aber

sie vollziehen nicht einen Bruch mit ihrer Vergangenheit im Sinne einer tief verankerten – jetzt analytisch gesprochen – ödipalen Struktur mit einem äußerst dominanten Über-Ich. Das Problem ist eher, mit der Illusion fertig zu werden, daß gar nichts mehr zu entdecken ist, wovon man sich absetzen müßte.

Übrigens spielt dieses Problem im Bereich der Kunst die gleiche Rolle. Es ist bekannt, daß die avantgardistische Kunst ausgesprochene Probleme hat, noch Schocks zu erzeugen. Wer lebt denn heute noch davon, daß er das Publikum schockiert? Das wäre doch das bürgerliche Modell, Skandal zu machen; der Dadaismus hat davon gelebt. Heute gibt es zwar noch Rechtskonservative, die sich vielleicht über etwas aufregen, aber selbst die FAZ tut das längst nicht mehr.

Der Unterschied – um das zusammenzufassen – liegt nicht so sehr im Lebensgefühl, daß alles anders werden muß, denn das hat die vorherigen Jugendbewegungen auch ausgezeichnet, sondern der Unterschied liegt darin, wogegen sich dieses Lebensgefühl richtet. Es richtet eben nicht mehr gegen eine im symbolischen Sinn zu strukturierte Wirklichkeit, sondern gegen eine „quallige“, entstrukturierte Wirklichkeit, in der nach Orientierungspunkten gesucht wird: Es gibt nicht allzu viel an starren Sinnangeboten, sondern umfassende Sinnlosigkeit. Und dies scheint mir tatsächlich eine andere Konstellation zu sein.

**Plenum:** Was ich weiter fragen will, ist, ob das nicht ein ziemliches deutsches Problem ist. Ich habe das Gefühl, daß in Italien oder Frankreich die Prozesse anders laufen.

**Ziehe:** Die protestantischen, hochindustrialisierten Staaten sind die Vorreiter: Skandinavien, die USA, die Bundesrepublik. Die besondere Gebrochenheit der Bundesrepublik liegt in der Faschismusverarbeitung bzw. seiner Nichtverarbeitung begründet. Aber ich glaube, daß auch Ita-

114

lien diese Prozesse erleben wird. Die italienische Familie des Nordens ist auch nicht mehr dieselbe wie die in der Mitte des Landes. Ich gebe Dir recht: Es ist eher ein protestantisches Phänomen, wo die katholische Zentrierung um die Mutter in der Familie – das hat Gründe auch in der mediterranen Kulturwelt – nicht mehr so gegeben ist.

**Plenum:** Ich möchte zu den Ausführungen von Paul Parin zurückkommen. Inwieweit glauben Sie, Herr Parin, daß Ihre Schilderung auch auf andere Gesellschaftsformen zu übertragen ist, oder gibt es das in anderen Gesellschaftsformen nicht? Und: Ist es so, daß es in jeder Gesellschaft Leute gibt, die halt nicht konform mit der Gesellschaft sind, und daß es schon immer so gewesen ist bis zur Jugendbewegung '82?

**Parin:** Ich will darauf eine ethnologische Antwort geben. Zum einen gibt es grundsätzlich zwei Gesellschaftsformen: Eine, die Levi-Strauss die „kalte“ genannt hat; eine Gesellschaft, die

verändernde Bewegung mit sehr mächtigen und sehr gesicherten sozialen Institutionen verhindert. Wenn man diese Gesellschaften untersucht, sieht man, daß insbesondere die Adoleszenz enorm institutionellen Angriffen, Prozeduren und Ritualen unterworfen wird, damit sich nichts ändert. Das kann sehr erfolgreich sein; so weiß man, daß die Apache-Indianer etwa 1000 Jahre lang die gleiche Gesellschaftsform bewahrt haben, obwohl sie ihre Produktionsweise völlig ändern mußten, als sie aus ihren Prärien nach Alaska abgedrängt wurden. Sicher gibt es die Tendenz zu dieser Änderung, die sie in allen Gesellschaften, besonders im Adoleszenzalter – das hat entwicklungsmäßige Gründe – besonders geltend macht. Und es gibt andere Gesellschaften, die weniger erfolgreich in der Unterdrückung solcher Bewegungen sind.

Zum zweiten ist die Frage, ob es sich um das immer wiederkehrende gleiche Phänomen handelt oder etwas Neues, nicht richtig gestellt. Das „Neue“ sind die Verhältnisse im ökonomischen und politischen Sinn. Das „Alte“ ist die Tendenz zur Veränderung, die unter meistens sehr aktiver Beteiligung der Adoleszenten erfolgt. Was heute hier in den 80er Jahren passiert, ist nicht das „Alte“. Es sind nur formale Analogien, wenn wir auf die Wandervogel-Bewegung oder die Studentenbewegung verweisen, denn neu und anders sind die ökonomischen Strukturen und die Machtverhältnisse, die tiefer als zuvor greifen, nämlich nicht nur in das äußere Verhalten, sondern in verinnerlichte Strukturen. Deshalb ist es ganz ungünstig zu sagen, es hätte sich nichts verändert. Die Menschen haben auch immer eine Säuglingszeit gehabt. Was aber nicht immer war, sondern erst im vorigen Jahrhundert entstanden ist, ist, daß Säuglinge nicht dann gefüttert werden, wenn sie Hunger haben, sondern dann, wenn der Kinderarzt es vorschreibt.

**Ziehe:** Ich halte es für sehr fruchtbar, solche Analysen immer in geschichtliche Tendenzanalysen einzubinden – das ist wenigstens auch mein eigener Anspruch. Die geschichtliche Tendenz ist in der Tat die kapitalistische Umwälzung der Gesellschaften und die vormoderne bzw. nachmoderne Gegenbewegung dazu. Ich fühle mich da als kleiner Schüler der Kritischen Theorie, die solche Fragen auch immer in geschichtliche Tendenzen eingebunden hat – von dieser Herangehensweise sollte man ausgehen, sonst kommt man in der Tat zu sehr formalen Modellen: Natürlich gab es immer Nonkonformismus. Es wurde gefragt, wie es sich in anderen Gesellschaften verhalten mag. Ein kurzes Beispiel: Die sogenannten sozialistischen Staaten haben eher Probleme, die kulturell verglichen werden können mit unseren 50er Jahren; wenn es dort zu Halbstarkenauftänden kommt – in der DDR mehrt sich so etwas – ist das nicht vergleichbar mit der hiesigen Situation. Ein Freund von mir ist Psychologe, kommt aus der DDR und ist hier jetzt in der Drogenarbeit tätig. Er hat ein Jahr gebraucht, bis er die Konflikte hier von jungen Leuten einigermaßen verstanden hat. Diese Sehnsuchtsspanne, die Jugendliche hier so kaputt macht, dieser unerträgliche Schmerz, etwas zu suchen, wobei nicht deutlich ist, was gesucht wird; das ist ein postmodernes Phänomen, was in der DDR so nicht beobachtet werden kann. Die DDR hat es

mit klar bezeichnbaren Apparaten, mit einem spießigen Sozialmilieu zu tun und das ist auf dieser Ebene wohl eher vergleichbar mit dem „alten Mangel“. Ein zweites Beispiel: eine Bekannte von mir ist polnische Studentin, hat Germanistik in Warschau studiert – ein ganz altmodisches Studium – ist jetzt hierhin geflohen und studiert in Hannover Germanistik. Dort haben wir ein absolut unstrukturiertes Studium, wenn ich es böse sage, kann dort jeder machen, was er will. Sie findet sich nun dort überhaupt nicht zurecht, sehnt sich verzweifelt nach Vorgaben und Strukturen.

115

### **Verlust von Ritualen, neue Innerlichkeit und Angstinflation**

In meinem letzten Statement hatte ich etwas zu der hohen Reflexivität der postmodernen Revolte, zu ihrer Metasymbolik gesagt. Diese Überlegung will ich noch kurz vertiefen. Die Jugendlichen heute sind zwar reflexiv, aber in einer wie ich finde z. T. sehr bedenklichen Weise, wenn sie sich in ihrer Reflexion auf ihre Gefühle beziehen. Meine Ausführung zur Reflexivität der Bewegung halte ich von dieser Seite, die angeblichen „authentischen Gefühle“ betreffend, für ergänzungsbedürftig. Beispielsweise gibt es ja diese „Angstinflation“. Alle möglichen realen Bedrohungen werden in dem Satz „ich habe Angst“ zusammengefaßt. Auch wenn alle Welt sagt, sie hat Angst, rettet das nicht vor der Reflexion, warum immer mehr Menschen Gefühle mit dem Wort Angst interpretieren. Ich glaube nicht, daß man einfach Gefühle hat, sondern daß jeder erst lernen muß, seine Gefühle kognitiv zu interpretieren. Wir haben nicht einfach Gefühle, sondern wir lernen unsere Gefühle selber zu deuten. Agnes Heller untersucht sehr schön – von einer marxistischen Seite her – was es bedeutet, daß man Gefühle erst erkennt und identifiziert. Ich frage mich, ob die Freisetzung, von der wir sprachen, den großen Preis kostet, daß heute Identitätsvorgaben abgeräumt sind, mit deren Hilfe man früher typische Gefühle interpretiert hat. Es würde bedeuten, daß jetzt ganz neue Formen im Umgang mit Gefühlen vorherrschen. Ein boshafte Beispiel: Eine Mutter kam nach einem Vortrag zu mir und erzählte von ihrem 18jährigen Sohn, der sagt, daß er keine Lust habe aufzustehen. Gut, das verstehen wir alle – aber seine Begründung ist interessant: Er sagt, es komme ja sowieso Krieg. Ich will nun überhaupt nicht bestreiten, daß wir eine Kriegsgefahr haben, auch nicht, daß wir Überrüstung haben – nur geschichtlich und psychologisch interessant ist doch, daß hier jemand eine ganz globale Weltanalyse unmittelbar mit der Interpretation eines Gefühls verkoppelt. Hier ist kein Zwischenstück mehr: Krieg und Aufstehen.

Dieses Wegräumen des „Mittelfeldes“ halte ich für eine gefährliche Tendenz, weil jetzt folgendes passieren kann: Die Identitätsmuster, die ein Bürger hat, sind weggeräumt. Keine Routine hilft

ihm mehr, etwas auszuhalten. Jetzt muß er praktisch jeden einzelnen Tageskonflikt, den er im Alltag erlebt, immer wieder neu für sich lösen. Das ist eine wahnsinnige Anstrengung. Die alte Routine hatte eben auch einen Entlastungsgehalt. Wir haben uns in der Subkultur die Routinisierung selber weggenommen oder sie sind uns zerstört worden. Dies macht jeden Tag sozusagen zu einem neuen Nullpunkt.

Ich habe die Sorge, daß, wenn ein Mittelfeld fehlt, über Medien und über Öffentlichkeit zentrierte Interpretationsmuster in unseren Alltag treten. Vermasste Interpretationsmuster bestimmen, welches Gefühl man gerade hat; es kommt zu Gefühlsnormen und einer Themenzentriertheit, die ich für gefährlich halte. Es stellt sich ein Sogeffekt ganz bestimmter Muster ein; immer, wenn jemand einen Konflikt hat, bekommt er das Deutungsmuster angetragen: Krieg, Dritte Welt, Bombe, Beton. Dies führt zu einer Einebnung und Verschmälerung von Selbstinterpretation. Das Thema Angst halte ich für zu ernst, als daß es auf jeder Versammlung in dieser Weise artikuliert wird: Einer sagt meinetwegen etwas Theoretisches und ein anderer schließt an mit „und ich habe Angst“. Das ist Einschüchterung von Intellektuellen. Es lohnt sich, darüber zu sprechen, welche eine subtile Form der Erpressung das sein kann. Ich kenne inzwischen Spezialisten, die nur noch auf Versammlungen gehen, um diesen Satz anzubringen. Der erpreßt mich natürlich, denn wer wollte demjenigen jetzt sagen, daß er ihm nicht helfen kann. Es wäre also schon eine Frage wert, ob in der „Szene“ (und das kann ich für die Jugendrevolte nicht so sagen, ich glaube eher, daß es da bereits wieder eine positive Gegenbewegung gibt) der Entlastungsgehalt von Routinisierung nicht verloren gegangen ist.

Gegenargument ist oft folgendes: ich solle mir doch einmal anschauen, wie diese Jugendlichen, z.B. wenn sie ein Jugendzentrum einrichten, „malochen“ können. Das halte ich nicht für ein Gegenargument. Das bedeutet nämlich, daß bestimmte Selbstmotivierungen nur noch möglich sind, wenn ein ungeheurer Motivationsüberschuß da ist. Nun hat das bürgerliche Leben davon gezehrt, daß eben nicht immer ein Überschuß da sein mußte. Wir können unser Leben nicht so organisieren, daß wir ständig einen Motivationsüberschuß haben – das schafft keine Szene. Deshalb gehen Projekte nur solange gut, wie sie sich noch in der Pionierphase befinden. Nötig wäre so etwas wie eine eigene Normalisierungsfähigkeit, wir dürfen nicht die Routine des bürgerlichen Alltags ideologiekritisch schlecht machen.

**Parin:** Zum Wegfall von Ritualisierung und zur Ontologisierung der Angst: Nicht nur Ärzte, sondern auch das große Publikum meint, Affekte seien so nah mit dem Körper verhaftet, daß sie mit Kultur und Sozialisation nichts zu tun hätten. Jedermann lernt schon in der Schule, daß wenn man einen Angstanfall hat, der eine gewisse Heftigkeit überschreitet, das Hormon Adrenalin aus-

geschüttet wird, welches die Herztätigkeit beschleunigt usw. Dieser körperliche Vorgang ist wohl allen Rassen gemeinsam. Wenn Sie dagegen Affekte in verschiedenen Gesellschaften beschreiben wollen, stoßen Sie immer auf einen jeweils kulturell bestimmten Sinn. Die Interpretationsmuster der Affekte sind unvermeidlich kulturell bedingt.

Das Besondere der Verknüpfung von Affekten mit kognitiven Wissensgütern ist nun nicht die gewöhnliche Verknüpfung – es ist ja sehr vernünftig, Furcht zu haben vor einem Atomkrieg, sondern die Verleugnung anderer Dinge, die sowohl mit der Angst zu tun haben wie auch wahrscheinlich mit den Kriegsgefahren. Es gibt eine ganze Reihe von Erlebnisweisen, die uns geraubt werden können, wenn ein Affekt isoliert und mit einem vielleicht fremden Inhalt verknüpft wird. Ein großer Teil der täglichen Arbeit des Analytikers liegt in der Rückgängigmachung solcher Verknüpfung. Ich bin überzeugt, daß, je mehr äußere Interpretationsmuster an einen Menschen herangetragen werden, sich solche unerwünschten Verdrängungen und Verleugnungen einstellen und fixieren. Bei großen Motivationsüberschüssen fällt das dann plötzlich weg, zwischen die Unlust aufzustehen und den Atomkrieg schaltet sich Verschiedenes ein. Die Haupttherapie für Verleugnungen ist das Handeln und Leben in solidarischen Gruppen. Dort, wo sich Bewegungen zu einer solidarischen Gruppe formen, können am leichtesten falsche Verknüpfungen rückgängig gemacht werden.

**Plenum:** Wenn es stimmt, daß Gefühle wesentlich auch einen kognitiven Bereich umfassen, auch Erkenntnis bedeuten auf einer bestimmten Ebene, dann wäre doch bei diesem Beispiel mit dem Aufstehen die Frage, was daran der kognitive Anteil ist, denn offensichtlich geht es nicht wirklich um Krieg. Was verbirgt sich hinter der Unlust aufzustehen?

**Parin:** Ich mache Dir einige Vorschläge, was da verdrängt werden könnte. Vielleicht ist es ein Lehrling, der seinen Arbeitsplatz völlig unbefriedigend findet und dabei weiß, daß er keinen besseren kriegt. Vielleicht ist er in einem Beruf, der ihm jede Zukunftsaussicht nimmt, insbesondere die, daß er mit seinem Mädchen einmal in einer vernünftigen Wohnung zusammenleben kann. Oder ganz weg von der Berufssphäre: Vielleicht will er aus seiner spießigen Familie wegziehen und findet, weil er ein bescheidenes Einkommen hat, keine eigene Wohnung.

**Ziehe:** (unterbricht) Daß diese sozialen Erfahrungen – Arbeitsplatz, Wohnung etc. – aber so direkt zuschlagen, müßte selber noch erklärt werden. Es gab historisch andere Zeiten von Hoffnungslosigkeit, ich denke da z.B. an die 20er Jahre, da ist keiner auf die Idee gekommen, nicht aufzustehen. Was ich sagen will, hat wieder mit meinen „Polstern“ zu tun. Erst wenn die Polster, die das Alltagsleben lieferte, aufgezehrt sind, werden Identitätsmuster, die früher diese Lücke ausgefüllt haben (natürlich nicht nur zum Guten; die Deutschen haben aufgrund dieser Polster auch massenhaft Irrsinniges gemacht), von externen Faktoren bestimmt.

**Plenum:** Das Alltagsleben als Polster ist im Spätkapitalismus also aufgezehrt. Wo soll denn in Zukunft die Identitätsstabilisierung noch herkommen? Im Alltagsleben brauchen wir doch die Möglichkeiten des Rückzugs, weil wir nur aus dieser Möglichkeit heraus fähig werden, zu kämpfen oder zu revoltieren.

### **Identitätsdiffusion und neue Identitäten**

**Ziehe:** Die Konzepte dafür sind entweder neokonservativ oder postmodern. Die einen beklagen den Werteverfall, dafür steht im wesentlichen die CDU; die andere Möglichkeit liegt dann, sich neue Rituale und neue Strukturen in demokratischen, selbstbestimmten Gruppen zu schaffen. Was nicht geht, ist genau der Mittelweg, und den sind lange Zeit viele von uns gegangen.

Wenn ich mir die normalen Gesamtschulen angucke, so räumen die alle Ritualisierungen ab, räumen mit allen Identifikationsmöglichkeiten auf – sie sind strikt rational im technischen Sinn des Wortes und erzeugen die größten Motivationsprobleme von allen Schulen überhaupt, sowohl bei Lehrern wie bei Schülern. Das sage ich, auch wenn ich weiß, daß die CDU dazu Beifall klatscht. So manche katholische Schule bietet noch Formen von Geborgenheit. Diese Schulen sind zwar weltanschaulich dem entgegengesetzt, was ich will, aber von den Polstermöglichkeiten her humaner. Hören wir auf, die Veralltäglichsung als Demokratisierung zu feiern. Rituale sind ja nicht nur Rituale zur Organisierung der Angst, sondern es könnte ja auch Rituale der Zärtlichkeit und der Zuneigung geben.

**Plenum:** Du hast gesagt, die Vergesellschaftung greife immer weiter um sich. Ich meine, daß genau das Gegenteil der Fall ist, nämlich eine immer mehr zurückgehende Vergesellschaftung. Der Verlust von Ritualen führt doch dazu, daß ich permanent auf mich selbst zurückgeworfen bin, weil es eine Orientierung nicht mehr gibt. Zurückgeworfen sein auf mein Lustprinzip zum Beispiel

117

ist doch genau das Gegenteil von immer weiter voranschreitender Vergesellschaftung.

**Ziehe:** Es gibt einfach zwei Bedeutungen des Begriffs. Es gibt ihn als positiven Begriff der Zunahme von Sozialisierung und als anderen Begriff, da meint er die Zunahme von zentralisierenden Tendenzen einer Gesellschaft. Norbert Elias hat in seiner Untersuchung zum Prozess der Zivilisation sehr schön gezeigt, wie im Übergang von Mittelalter zur Neuzeit gerade die Ausbildung des zentralen Staates die Entstehung des Individuums ermöglicht. Nur wenn eine Gesellschaft zentralisiert ist, kann sie es sich leisten, individuell handelnde Subjekte zu

produzieren. Jetzt kippt die Sache allerdings: aus der Individualisierung wird Atomisierung und Vereinzelung. Aber im negativen Sinn ist das Ergebnis von Vergesellschaftungsprozessen dieser zweiten Art, daß die Menschen einsamer werden.

**Parin:** Ich bin froh, daß Sie Norbert Elias zitiert haben. Um eine eigene Identität finden zu können, sind wir darauf angewiesen, daß verinnerlichte Strukturen – und ich meine damit das, was man Ich-Ideal nennt – eine Bestätigung von außen erfahren. In den primitiven Gesellschaften ist diese Notwendigkeit noch größer. Verinnerlichte Werte sind bei jedermann immer wieder auf eine Legitimierung und auch auf eine psychologische Bestätigung angewiesen. Vor 20 Jahren hat Erik Erikson diese Identitätsdiffusion, Identitätskrise und Identitätsfindung um das 20. Lebensjahr herum angesetzt – ab da weiß man nicht nur, wer man ist, sondern auch, wer man werden will. Heute ist ein solcher Mensch sozial als benachteiligt anzusehen, der diese Identitätsfindung im Sinne Eriksons hat. Die mitgebrachte Identität inklusive der Werte, Hoffnung und Ziele wird von den gesellschaftlichen Veränderungen zerstört. Um sie zu erhalten, müßte ein solcher Mensch sein Identitätsgefühl ganz unabhängig von äußeren Erlebnissen machen können oder müßte die Fähigkeit haben, sich in seiner Umwelt immer wieder neu zu orientieren, ob zwar seine innere Orientierung ständig fehlzeigt.

### **Anmerkungen**

(1) vgl. Paul Parin: Untrügliche Zeichen der Veränderung. Jahre in Slowenien, München 1980.

(2) vgl. Paul Parin/Fritz Morgenthaler/Goldy Parin-Matthèy: Die Weißen denken zuviel.

Psychoanalytische Untersuchungen bei den Dogon in Westafrika, Zürich 1963

Dies.: Fürchte deinen Nächsten wie dich selbst. Psychoanalyse und Gesellschaft am Modell der Agni in Westafrika, Frankfurt 1971

(3) vgl. Michael Vester: Die Entstehung des Proletariats als Lernprozeß, Frankfurt 1970