

Politische Philosophie bei Freud

Krieg, Zerstörung und die Fähigkeit zur Kritik¹

JUDITH BUTLER

Übersetzt von Anna Wieder und Sergej Seitz

Ich habe Bedenken Ihr Interesse zu mißbrauchen, das ja der Kriegsverhütung gilt, nicht unseren Theorien. Doch möchte ich noch einen Augenblick bei unserem Destruktionstrieb verweilen, dessen Beliebtheit keineswegs Schritt hält mit seiner Bedeutung.

SIGMUND FREUD AN ALBERT EINSTEIN (1932: 39)

Freud wird im Allgemeinen nicht als politischer Philosoph angesehen, auch wenn einige seiner Einsichten von philosophischen Ansätzen aufgegriffen wurden, die sich mit Fragen der Politik befassen. Umgekehrt greift Freud wiederholt auf Metaphern aus dem Bereich der Politik zurück, um seine Ansichten zu erläutern. In seinen Arbeiten zur Verdrängung spielt etwa der Begriff der Zensur eine wichtige Rolle, wenngleich Freud dabei natürlich nicht an einen Staat oder eine Institution denkt, die unsere Gedanken und Wünsche zensieren würden. Das Ich bezeichnet Freud gelegentlich als eine »Instanz«, wodurch er ihm einen sozialen Status und eine mögliche politische Signifikanz zuschreibt. Immer wieder spricht Freud zudem über die Gefahren des Nationalismus, den phantasmatischen Charakter von Staatsbürgerschaft, das Problem der Autorität, die Ursprünge von Gewalt und Krieg sowie die Aussichten auf Frieden. Dabei bedient sich Freud etwa in *Das Ich und das Es* (1923) einer operativen Metapher von der Psyche als einem eigenen Rechtssystem, das urteilt, Autorität durchsetzt, fremde Elemente verbannt und Strafen verhängt. In

1 Anm. d. Hg.: Dieser Text ist eine deutschsprachige Erstpublikation. Eine englische Fassung wird voraussichtlich in dem *Handbook of Philosophy and Psychoanalysis*, hg. von Michael Lacewing u. Richard Gipps, bei Oxford University Press erscheinen.

seinem 1915, mitten im Ersten Weltkrieg verfassten Text »Zeitgemäßes über Krieg und Tod« denkt Freud über die Bindungen nach, die Gemeinschaften zusammenhalten, sowie über die destruktiven Kräfte, die diese Bindungen zerreißen. Im Zuge seiner Forschungen zum Todestrieb befasst sich Freud erstmals 1920 in *Jenseits des Lustprinzips* und dann eingehender in der darauf folgenden Dekade mit den destruktiven Kräften des Menschen. Sadismus, Aggression und Destruktion fungieren hier zunehmend als typische Beispiele für den Todestrieb, dem Freud in *Das Unbehagen in der Kultur* (1930) seine elaborierteste Ausformulierung gibt. Der Todestrieb, den er zehn Jahre zuvor, in *Jenseits des Lustprinzips*, bereits als einen unänderlichen Teil der menschlichen Natur angesehen hatte, nimmt in *Das Unbehagen in der Kultur* eine neue Form an: Freud entwickelt dort eine dualistische Metaphysik, in der Eros – die Kraft, die immer komplexere menschliche Bindungen hervorbringt – und Thanatos – die Kraft, die diese Bindungen zerreißt – einander gegenübergestellt werden. Wenn jede dauerhafte politische Formation voraussetzt, dass soziale Bindungen relativ konstant aufrechterhalten werden können, wie kann dann ein politisches Gemeinwesen mit jener destruktiven Kraft umgehen, die Freud beschreibt?

Politische Philosophie zielt traditionellerweise auf die Erläuterung von Konzepten wie Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit ab, tut dies jedoch für gewöhnlich im Rahmen einer umfassenderen Fragestellung: Was ist die beste Form, in der Menschen sich gemeinsam regieren können? Diese Frage unterstellt bereits, dass politische Gemeinwesen eingerichtet und erhalten werden müssen, und dass Gesetze und Normen dazu da sind, diese Formen geteilter Existenz bzw. gemeinschaftlichen Lebens zu regulieren. Wenn wir also nach der besten Art und Weise fragen, in der das Zusammenleben der Menschen zu organisieren ist, und zur Lösung dieses Problems nach spezifischen staatlichen Strukturen oder Regierungsformen suchen, treffen wir bereits einige zentrale Voraussetzungen: Erstens setzen wir voraus, dass Menschen in gewisser Weise dazu geeignet sind oder dazu gebracht werden können, sich gemeinsam zu regieren. Dabei gehen wir etwa davon aus, dass Menschen sich um andere sorgen, dass sie Teile eines Gemeinwillens sind, dass sie nach dem streben, was für alle gut ist, oder dass sie sich aufgrund eines sozialen und politischen Sinns der Notwendigkeit bewusst sind, sich selbst als Teile einer Gemeinschaft zu sehen – oder zumindest dazu erzogen oder gezwungen werden können, eine derartige Orientierung auszubilden. Wir setzen zweitens voraus, dass die spezifischen Beziehungen, die innerhalb eines politischen Gemeinwesens gestiftet werden, zu dessen Erhaltung beitragen, außer in jenen Fällen, in denen das Gemeinwesen sich als so unerträglich und ungerecht erweist, dass es zugunsten einer anderen Ordnung überwunden werden muss. Wenn es zutrifft, dass – wie Aristoteles sagt – Menschen politische Lebewesen sind und dass sie sich nur im Zusammenhang politischen Lebens als Menschen erkennen und ausdrücken können, dann hat die je konkrete Form, die menschliche Beziehungen innerhalb eines politischen Gemeinwesens annehmen, unmittelbar damit zu tun, wie das spezifisch Menschliche an ihnen in die-

sem Gemeinwesen erkannt und ausgedrückt werden kann. Denn damit Menschen einander in Gemeinschaft regieren können, scheint es notwendig, dass sie sich entweder bereits in Verbindungen finden, die eine derartige Regierung ermöglichen, oder dass solche Verbindungen durch das Regieren hergestellt werden können. Die Verwirklichung politischen Lebens setzt nicht nur ein geteiltes Leben voraus, sondern auch eine Reihe sozialer Bindungen, die von der Verpflichtung zeugen, dieses geteilte Leben dauerhaft zu erhalten, eine Regierungsform zu finden und am gemeinsamen Regierungsprozess teilzunehmen.

Um zu verstehen, wie soziale Bindungen geschmiedet und erhalten werden, möchte ich mich in der Folge mit Freuds These auseinandersetzen, dass der Eros uns dazu treibt, menschliche Bindungen zu stiften und zu erhalten sowie immer komplexere Formen von Bindungen auszubilden. Demzufolge scheint ein Gemeinwesen – insofern es von der Möglichkeit abhängt, immer komplexere menschliche Bande zu erhalten und zu erweitern – in gewisser Weise auf den Eros angewiesen zu sein. Wenn es für ein Gemeinwesen notwendig ist, dass seine Mitglieder nach der Erhaltung und Kultivierung dieser Bande streben, dann setzt es – wie auch die politischen Philosophien, die es konzeptuell zu fassen versuchen – die Funktionsfähigkeit dieser Bindungen voraus und muss folglich auch mit deren Brüchigkeit rechnen. In seinen Überlegungen zum Krieg wird die Brüchigkeit dieser Bindungen für Freud zu einem der dringlichsten Probleme.

FREUD ÜBER DEN KRIEG

Freuds Gedanken zum Ersten Weltkrieg bereiteten vielen seiner späteren Einsichten zur Destruktivität den Weg. 1915 hatte Freud noch nicht den Begriff des Todestriebs eingeführt – jenes Triebes, der mitunter gerade auf die Zerstörung sozialer Bindungen abzielt; aber er bemerkt bereits die erdrückende und nie dagewesene menschliche Destruktivität zu seiner Zeit:

Der Krieg, an den wir nicht glauben wollten, brach nun aus und er brachte die – Enttäuschung. Er ist nicht nur blutiger und verlustreicher als einer der Kriege vorher, infolge der mächtig vervollkommenen Waffen des Angriffes und der Verteidigung, sondern mindestens ebenso grausam, erbittert, schonungslos wie irgend ein früherer. Er setzt sich über alle Einschränkungen hinaus, zu denen man sich in friedlichen Zeiten verpflichtet, die man das Völkerrecht genannt hatte, anerkennt nicht die Vorrechte des Verwundeten und des Arztes, die Unterscheidung des friedlichen und des kämpfenden Teiles der Bevölkerung, die Ansprüche des Privateigentums. Er wirft nieder, was ihm im Wege steht, in blinder Wut, als sollte es keine Zukunft und keinen Frieden unter den Menschen nach ihm geben. Er zerreißt alle Bande der Gemeinschaft unter den miteinander ringenden Völkern und droht eine Erbitterung zu hinterlassen, welche eine Wiederanknüpfung derselben für lange Zeit unmöglich machen wird. (Freud 1915: 328f.)

Diese Passage ist aus mehreren Gründen bemerkenswert, vor allem aber sticht Freuds Beobachtung einer Veränderung in der Geschichte der Destruktivität hervor: Eine derartige Destruktivität habe man, so Freud, bislang nicht gekannt. Doch während die Entwicklung neuer Waffen im Vergleich zu früheren Kriegen zu einem größeren Ausmaß an Zerstörung führte, scheint nach Freud der Grad an Grausamkeit gleich geblieben zu sein, was darauf hindeutet, dass das Problem nicht darin liegt, dass die Menschen grausamer geworden wären, sondern dass die Technik es der Grausamkeit ermöglicht hat, größere Zerstörungskraft als je zuvor zu entfalten. Ein Krieg ohne diese Waffen würde zwar weniger Zerstörung bringen, aber er würde nicht mit weniger Grausamkeit geführt werden. Freud scheint damit der vermeintlich naheliegenden These zu widersprechen, dass die Grausamkeit selbst durch die Technik eine Steigerung erfährt: Die Zerstörung nimmt zwar neue und historisch veränderliche Formen an, aber die Grausamkeit an sich bleibt dieselbe. Die menschliche Grausamkeit ist somit nicht alleine für die Zerstörung verantwortlich – die Technik spielt dabei ebenfalls eine Rolle. Die spezifisch menschliche Destruktivität wiederum ergibt sich aus der ambivalenten Verfasstheit der menschlichen Psyche. Fragt man danach, was getan werden kann, um der Destruktivität Einhalt zu gebieten, so muss man sich folglich unter anderem mit dieser Ambivalenz und mit der Technik auseinandersetzen – insbesondere im Kontext des Krieges.

Obwohl man im Allgemeinen davon ausgeht, dass Nationen die Akteure des Krieges sind, zerstört doch die blinde Wut, die zum Krieg antreibt, eben jene sozialen Bindungen, auf denen Nationen beruhen. Natürlich kann diese blinde Wut auch den Nationalismus einer Nation stärken, indem sie einen provisorischen, aus Krieg und Feindschaft gezimmerten Zusammenhalt stiftet, aber sie höhlt doch zugleich gerade jene Bindungen aus, die die Politik ermöglichen. Zudem ist nicht jedes Gemeinwesen ein Nationalstaat und umgekehrt kann die Nation nicht auf das Gemeinwesen reduziert werden. Wenn ein Gemeinwesen auf Übereinkünfte mit anderen Gemeinwesen angewiesen ist bzw. auf Gesetze, einschließlich jener Gesetze, die kriegsrechtliche Handlungen zwischen Gemeinwesen regeln, dann gefährdet, wie Freud anmerkt, der Krieg gerade diese Übereinkünfte und Gesetze. In der Tat missachtet der Krieg zumeist zentrale Dimensionen politischer Regelung – wie etwa das internationale Recht und die Menschenrechte, die Rechte von Nationen, die Verpflichtungen zum Schutz der Zivilbevölkerung und die Eigentumsrechte – und suspendiert diese oder verlässt sich darauf, dass die internationale Gemeinschaft gewisse Arten von Verbrechen tolerieren wird. Die Zerstörungskraft des Krieges zerreißt soziale Bindungen und hat Wut, Rache und Misstrauen (»Erbitterung«) zur Folge, wodurch zugleich die Möglichkeit von Wiedergutmachung fraglich wird. Denn der Krieg unterminiert nicht nur die Beziehungen, die in der Vergangenheit geknüpft wurden, sondern auch die zukünftige Möglichkeit friedlichen Zusammenlebens. Obwohl sich Freud in der zitierten Passage explizit auf den Ersten Weltkrieg bezieht, sagt er doch auch manches über den Krieg im Allgemeinen: Der Krieg

»wirft nieder, was ihm im Wege steht« (Freud 1915: 329). Freud legt damit nahe, dass der Krieg darauf abzielt, Hemmschwellen niederzureißen: Soldat*innen müssen etwa eine Lizenz zum Töten bekommen. Was auch immer die expliziten strategischen oder politischen Ziele eines Krieges sein mögen, sie verblassen neben den Zielen der Zerstörung; gerade die Zerstörungsverbote sind das Erste, was der Krieg zerstört. Wenn man von so etwas wie einem unausgesprochenen »Ziel« des Krieges sprechen kann, dann liegt dieses nicht primär darin, die politischen Verhältnisse zu verändern oder eine neue politische Ordnung zu errichten, sondern vielmehr darin, die soziale Basis der Politik selbst zu zerstören. Eine solche Behauptung mag übertrieben erscheinen, wenn wir an so etwas wie gerechte Kriege glauben – an Kriege etwa, die im Namen der Demokratie gegen faschistische oder massenmörderische Regime geführt werden. Aber selbst in diesem Fall kommt das explizit deklarierte Ziel der Kriegsführung mit der Destruktivität des Krieges nicht einfach zur Deckung. Auch der sogenannte »gerechte Krieg« läuft Gefahr, eine Destruktivität zu entfalten, die über seine deklarierten Ziele und ausdrücklichen Zwecke hinausgeht.

Hier scheint der Einwand nahezuliegen, dass Regierungen doch durchaus Gründe für ihre Kriegseinsätze geben: die Ausweitung oder Wiedergewinnung von Territorium und natürlichen Ressourcen, die Volks- und Landesverteidigung, die Wiederherstellung von Ehre, Patriotismus und dergleichen mehr. Freud stellt dies in zweierlei Hinsicht in Frage. Erstens macht Freud geltend, dass neben den offiziell verkündeten Kriegszielen stets auch noch ein anderes Ziel am Werk ist, das er in der zitierten Passage »blinde Wut« nennt. Zweitens verweist Freud darauf, dass gerade die Wut, die ein Volk oder eine Nation im Krieg anzuspornen und sogar zu vereinen vermag, dieses Volk oder diese Nation zugleich spaltet und sich so gegen die intendierten Kriegsziele der Selbsterhaltung oder der Selbsterhöhung richtet. Diese blinde Wut zielt schließlich vor allem darauf ab, bestehende Hemmungen und Zerstörungsverbote zu beseitigen, soziale Bindungen – die unter anderem dazu dienen, die Destruktivität in Schach zu halten – zugunsten einer gesteigerten Destruktivität zu zerreißen und Zerstörung auf lange Sicht hin zu reproduzieren, was entweder zu einer Zukunft der Zerstörung oder zu einer Zerstörung der Zukunft führt. Gerade in den deklarierten räumlich und zeitlich begrenzten Zielen der Kriegsführung kann somit ein anderes Ziel oder gar ein »Trieb« hervorbrechen: eine grenzenlose Destruktivität. Mag eine Gruppe oder Nation durch den Krieg auch einen gewissen Zusammenhalt gewinnen, indem sie sich hinter den expliziten Zielen der Landesverteidigung oder der Vernichtung des Feindes vereint, so kann sich innerhalb dieser Vereinigung doch etwas herausbilden – oder zum Vorschein kommen –, das alle diese offiziell anerkannten Ziele übersteigt und damit nicht nur die sozialen Bindungen der kriegsführenden Gruppen, sondern auch diejenigen sozialen Bindungen zerreißt, die der Krieg erst etablieren soll. Der Gedanke einer »blinden Wut«, den Freud der griechischen Tragödie entlehnt, nimmt bereits in gewissem Maße den To-destrieb vorweg, den er fünf Jahre später explizit einführen wird. Bereits 1915 be-

schäftigt ihn die Macht, die der Todestrieb erlangt, sobald er durch Zerstörungstechnologien gesteigert wird, die es vermögen, die Welt in Schutt und Asche zu legen und gerade jene sozialen Bindungen zu zerstören, die die Macht hätten, der Destruktivität Einhalt zu gebieten. Spätestens 1930, in *Das Unbehagen in der Kultur*, widmet Freud sich eingehender der Möglichkeit des Genozids. Dort schreibt er:

Die Schicksalsfrage der Menschenart scheint mir zu sein, ob und in welchem Maße es ihrer Kulturentwicklung gelingen wird, der Störung des Zusammenlebens durch den menschlichen Aggressions- und Selbstvernichtungstrieb Herr zu werden. In diesem Bezug verdient vielleicht gerade die gegenwärtige Zeit ein besonderes Interesse. Die Menschen haben es jetzt in der Beherrschung der Naturkräfte so weit gebracht, daß sie es mit deren Hilfe leicht haben, einander bis auf den letzten Mann auszurotten. (Freud 1930: 506)

1931 fügt er diesem Absatz noch eine Zeile hinzu, in der er an den »ewigen Eros« appelliert, eine »Anstrengung [zu] machen [...], um sich im Kampf mit seinem ebenso unsterblichen Gegner zu behaupten« (Freud 1930: 506), wobei er hinzusetzt, dass niemand voraussehen kann, wie erfolgreich diese Anstrengung sein wird. Freud sucht augenscheinlich nach einem Potential im Triebleben, das der katastrophalen Destruktivität entgegenzuwirken vermag, die er im Ersten Weltkrieg beobachtet hat und die er in noch größerem Ausmaß im Europa der 1930er Jahre wiederkehren sieht. Freud bezieht sich also in seinem Versuch, die Destruktivität zu verstehen, nicht auf die Geschichte oder auf empirische Beispiele, sondern auf das, was er die »Triebe« nennt – ein Zug, der auf den ersten Blick ziemlich spekulativ anmutet. Warum diese Bezugnahme auf das Triebleben? Nach Freud unterscheiden sich die bewussten Gründe, die Gruppen sich selbst für ihr Handeln geben, von den Motivationen, die ihrem Handeln tatsächlich zugrunde liegen. Folglich kann ein Denken, das nach den besten Möglichkeiten sucht, Zerstörung abzuwenden, sich nicht einfach darauf beschränken, vernünftig nachvollziehbare Argumente zu liefern, sondern es muss in gewisser Weise auch an den Trieb appellieren oder einen Weg finden, mit und zugleich gegen den Destruktionstrieb zu arbeiten, der zum Krieg führen kann.

Eine der Ursachen für die Skepsis gegenüber Freuds Triebtheorie im englischsprachigen Raum hat mit der Fehlübersetzung des Ausdrucks »Trieb« durch das englische *instinct* zu tun. Freud verwendet sowohl das Wort *Instinkt** als auch das Wort *Trieb**, doch letzteres kommt in seinen Schriften bei weitem häufiger vor; und der *Todestrieb** wird auch niemals »Todesinstinkt« genannt. James Strachey übersetzte in seiner Übertragung von Freuds Schriften ins Englische durchgehend beide Begriffe mit *instinct*, was zu einem biologistischen Verständnis von Freuds Triebbegriff in der englischsprachigen Rezeption führte sowie zu der Auffassung, dass Freud in Bezug auf die Triebe eine Art biologischen Determinismus vertrete. In seinem Aufsatz »Triebe und Tribschicksale« (1917a) – dessen Titel mit »Instincts and

their Vicissitudes« ins Englische übersetzt wurde, während wohl »Drives and their Destinies« eine zutreffendere Übersetzung gewesen wäre – hält Freud fest, dass die Triebe weder allein in den Bereich der Biologie fallen noch eine schlechthin autonome psychische Domäne darstellen. Der Trieb fungiert vielmehr »als ein Grenzbe-griff zwischen Seelischem und Somatischem« (Freud 1917a: 214). Entgegen einer biologistischen Reduktion des Triebs betont Freud an einer Stelle, dass die »Triebe« der poetischen Dimension seines Werks angehören.² In *Jenseits des Lustprinzips* verweist er außerdem darauf, dass die Psychologie und die wissenschaftliche Sprache insgesamt auf figurative Rede angewiesen sind, was darauf hindeutet, dass auch biologische Erklärungen es nicht vermögen, auf figurative Rede zu verzichten. Freud stellt damit die Vorstellung in Frage, dass Triebe rein biologische, unbewusste und deterministische Handlungsursachen seien. Festgehalten werden kann dagegen fürs erste, dass Triebe als kraftvolle Motivationsquellen fungieren, die sich im Fühlen und Handeln manifestieren und nicht allein durch bewusste Reflexion verstanden werden können.

DER TODESTRIEB

Bis 1920 hatte Freud die Ansicht vertreten, dass die Psyche von der Lust, der Sexualität oder der Libido regiert wird. Erst als er mit Formen der Kriegsneurose in Berührung kam, zog er die Möglichkeit in Betracht, dass bestimmte Krankheitsbilder, wie etwa der Wiederholungszwang, nicht immer durch Wunscherfüllung oder Triebbefriedigung erklärt werden können. Freud begann also unter dem Eindruck des Krieges, den Todestrieb zu formulieren, was auch durch seine Beschäftigung mit jenen Formen repetitiver Destruktivität vorangetrieben wurde, die sich von aller erotischen Befriedigung unterscheiden.³ Als Freud in *Jenseits des Lustprinzips* zum ersten Mal den Todestrieb einführte, ging es ihm folglich um eine Erklärung für Formen repetitiven Verhaltens, die scheinbar nicht von einem Streben nach Befriedigung geleitet waren. Er war, wie erwähnt, auf Patienten getroffen, die an Kriegsneurosen litten und traumatische Szenen der Gewalt und des Verlusts stets aufs Neue durchlebten, ohne dass dies jenen Formen der Wiederholung ähnelte, die mit

2 In *Jenseits des Lustprinzips* versichert Freud den Leser*innen, dass es keinen Grund gebe, sich über den spekulativen Charakter seiner Trieblehre zu beunruhigen, da »wir genötigt sind, mit den wissenschaftlichen Terminus, das heißt mit der eigenen Bildersprache der Psychologie [...] zu arbeiten« (Freud 1920: 65). In der *Neuen Folge der Vorlesungen zur Einführungen in die Psychoanalyse* geht er noch weiter: »Die Trieblehre ist sozusagen unsere Mythologie. Die Triebe sind mythische Wesen, großartig in ihrer Unbestimmtheit.« (Freud 1933: 101)

3 Freud bezeichnet dies später als »nicht erotische[] Aggression« (Freud 1930: 479).

der Libido und der Wunscherfüllung verbunden sind. Diese Art der unkontrollierbaren Wiederholung des Leidens schien keinerlei Befriedigung hervorzurufen, sondern den Zustand des Patienten im Gegenteil sukzessive zu verschlechtern. Ausgehend von diesem Befund entwickelte Freud seine erste Theorie des Todestriebes, der zufolge der Organismus nach einer Rückkehr zu seinem ursprünglichen anorganischen Zustand strebt – ein Zustand, der von aller Spannung frei ist. Demgemäß strebt jeder menschliche Organismus danach, zu seinem Ursprung zurückzukehren, sodass der Verlauf eines Lebens nichts anderes als eine Abfolge von »Umwege[n] zum Tode« ist (Freud 1920: 41).⁴ Ebenso wie es im Menschen ein Streben nach Wunscherfüllung und organischer Selbsterhaltung gibt, gibt es etwas, das abseits jeder Wunscherfüllung danach strebt, die organischen Bedingungen des Lebens zu negieren, egal ob es sich dabei um das eigene Leben oder um das Leben anderer handelt.

Damit stellt Freud in umfassender Weise einen der zentralen Grundsätze klassisch-liberaler politischer Philosophie in Frage, nämlich die Vorstellung, dass das Primat der Selbsterhaltung als Grundlage der Herausbildung von Gemeinschaften und Regierungsformen fungiert. Geht man von der Hobbes'schen Figur aus, dass Eigeninteresse oder Selbsterhaltung die Menschen zum Krieg treiben, dann übersieht man dabei gerade jene Dimension der Destruktivität, die Freud herauszuarbeiten versucht und die potentiell sowohl gegen das Eigeninteresse als auch gegen die Selbsterhaltung gerichtet ist. Freuds Überlegungen sind vor diesem Hintergrund äußerst bedeutsam, da politische Formationen von der Erhaltung sozialer Bindungen abhängen, sodass, wenn es etwas gibt, das an der Zerstörung dieser Bindungen arbeitet, dadurch auch die Grundlage politischer Gemeinschaft selbst unterminiert wird. Die Erhaltung sozialer Bindungen setzt voraus, dass Menschen nicht nur danach streben, sich als Individuen zu erhalten, sondern auch als soziale Wesen, deren Überleben von dem Fortbestehen sozialer Beziehungen abhängt. Diese Behauptung setzt jedoch ihrerseits voraus, dass die Selbsterhaltung an soziale Beziehungen geknüpft ist, d.h., dass das »Selbst«, das sich zu erhalten strebt, in einer fundamentalen Weise durch seine sozialen Beziehungen bestimmt ist und folglich nicht einfach oder primär ein einzelnes Individuum darstellt.

Wenn Wesen, deren höchstes Ziel die eigene Selbsterhaltung ist, mit anderen zusammenleben müssen, für die dies ebenfalls das höchste Ziel darstellt, wie können sie dann (a) danach streben, die Leben der jeweils anderen zu erhalten, und (b) eine Sorge um die Gemeinschaft als Ganze ausbilden? Eine bekannte Antwort lautet, dass es eben gerade die Gesellschaft ist, die für die Selbsterhaltung sorgt und so diesen höchsten Zweck menschlichen Lebens erfüllt. Inwiefern wäre diese Vorstel-

4 In *Jenseits des Lustprinzips* beschreibt Freud die »Umwege zum Tode« (Freud 1920: 41), die ein Leben nimmt, das in flüchtiger Weise von einem Trieb regiert wird, der es dazu antreibt, wieder in einen anorganischen Zustand zurückzukehren.

lung zu revidieren, wenn man mit Freud eine andere Tendenz in der menschlichen Psyche in Anschlag bringt, die im Gegensatz dazu gerade nach der Rückkehr zu einer Zeit vor dem individuellen Leben des menschlichen Organismus strebt? Welche Konsequenzen hat die Freud'sche Auffassung, dass die Selbstzerstörung genauso mächtig ist wie die Selbsterhaltung, für die Theoretisierung der politischen Formationen, in denen Menschen leben?

Freuds Überlegungen zum Destruktionstrieb konzentrierten sich zunächst auf die Möglichkeit der Zerstörung der Leben anderer, vor allem im Zusammenhang mit dem Krieg, in dem die moderne Waffentechnologie die menschliche Zerstörungskraft vervielfacht. Jene, die an der Kriegsneurose litten, durchlebten die psychischen Folgen des Krieges und boten Freud damit einen Anlass, darüber nachzudenken, inwiefern die Destruktivität nicht nur gegen andere, sondern auch gegen einen selbst gerichtet ist. Die Kriegsneurose setzt die Leiden des Krieges in Form traumatischer Symptome fort, die vor allem durch den Wiederholungszwang charakterisiert sind. Diese Form der Wiederholung dient nicht der Wunscherfüllung und verschlechtert den Zustand des Patienten ohne Aussicht auf Besserung immer weiter. Freud erkennt darin den Wiederholungscharakter von Zerstörung. Beim einzelnen Patienten führt dies zu sozialer Isolation; in einem weiteren Sinne werden dadurch nicht nur die sozialen Bindungen geschwächt, die die Gesellschaft zusammenhalten, sondern es wird auch der menschliche Organismus als solcher dem Verfall preisgegeben, im Sinne einer Selbstzerstörung, die bis zum Suizid führen kann. Libido und Sexualität spielen in dieser Form der Destruktivität, wenn überhaupt, nur eine sehr geringe Rolle; die sozialen Bindungen, die für das politische Leben unverzichtbar sind, werden von ihr zerrissen. Es gibt zwar durchaus Gemeinschaften und solidarische Bindungen, die sich unter Bedingungen des Krieges herausbilden und scheinbar durch gemeinsam geteilte und kommunizierte Ziele der Zerstörung belebt werden. Soziale Bindungen, die im Widerstand, in der Opposition oder im gemeinsamen bewaffneten Kampf geschmiedet werden, findet man in allen Facetten des politischen Spektrums. Von noch entscheidenderer Bedeutung ist jedoch, dass unter bestimmten zerstörerischen Bedingungen sogar diese Formen sozialer Beziehungen ausgehöhlt und vernichtet werden können – etwa dann, wenn Traumata die Subjekte von sich selbst und von den Anderen entfremden. Wenn sich dies in größerem Umfang ereignet, ist die soziale Grundlage politischen Lebens in Gefahr; Wiedergutmachung und Erneuerung werden dann bis ins Unendliche suspendiert.

In *Jenseits des Lustprinzips* macht Freud gegen Ende des Textes geltend, dass jeder menschliche Organismus in gewisser Weise nach seinem eigenen Tod strebt und dass dieses Streben nicht abschließend von den Sexualtrieben her verstanden werden kann. Belege für den Todestrieb finden sich zwar, wie er argumentiert, im

sexuellen Sadismus und allgemeiner im Phänomen des Sadomasochismus.⁵ Der Todestrieb kann demnach sexualisiert werden, wodurch seine Destruktivität den nicht-destruktiven Zielen der Sexualität untergeordnet wird. Umgekehrt kann aber der Todestrieb auch seinerseits die Vorherrschaft unter den Trieben erlangen – was etwa in Phänomenen sexueller Gewalt mit besonderer Deutlichkeit hervortritt. Darüber hinaus können im Sadomasochismus sowohl die Selbstzerstörung als auch die Zerstörung des Anderen eine Rolle spielen, was für Freud darauf hindeutet, dass ein Trieb, der vom Sexualtrieb unabhängig ist, dennoch durch diesen wirken kann. Der gleichsam flüchtige und opportunistische Todestrieb vermag das sexuelle Begehren in Beschlag zu nehmen, ohne sich dabei direkt und explizit bemerkbar zu machen. So kann etwa das Begehren, sich miteinander zu verbinden, das am Beginn einer sexuellen Beziehung steht, durch Formen der Selbstzerstörung unterbrochen werden, die die ausdrücklichen Ziele der Liebenden manifest zu konterkarieren scheinen. Das Verstörende an Handlungen, die eindeutig selbstzerstörerisch sind oder die gerade die Bindungen zerstören, die man am stärksten aufrechterhalten möchte, ist nur eine alltägliche Form der Zerrüttung, durch die sich der Todestrieb im Sexualleben bemerkbar macht.

In *Das Unbehagen in der Kultur* (1930) – ein weiterer Text, der sich mit den zerstörerischen Folgen des Krieges befasst – wird der Sadismus erneut als »Vertreter« des Todestriebes eingeführt, wobei in diesem späteren Werk der Todestrieb noch stärker mit den Begriffen der Aggression und der Destruktion in Verbindung gebracht wird. Deren Wirksamkeit wird nicht mehr bloß im Kontext des sexuellen Sadomasochismus verhandelt, »da wir«, wie Freud bemerkt, »die Ubiquität der nicht erotischen Aggression und Destruktion [nicht mehr] übersehen« dürfen (Freud 1930: 479). Freud hat hier offenbar den Ausbruch von Kriegslust und Nationalismus sowie das Erstarken des Antisemitismus in ganz Europa im Blick. Diese Formen der Aggression stehen in keiner Relation zur Lust oder zu den Befriedigungen, die mit der Lust einhergehen: »Dieser Aggressionstrieb ist der Abkömmling und Hauptvertreter des Todestriebes, den wir neben dem Eros gefunden haben, der sich mit ihm die Weltherrschaft teilt.« (Freud 1930: 481) Obwohl »Eros« und »Thanatos« für gewöhnlich nicht unabhängig voneinander auftreten, haben sie doch entgegengesetzte Ziele: Eros strebt danach, getrennte Einheiten innerhalb der Gesellschaft zu verbinden und zu synthetisieren, indem er Individuen in Gruppen zusammenführt sowie diese Gruppen noch einmal zusammenbringt, um größere soziale und politische Formationen hervorzubringen. Thanatos treibt diese Einheiten auseinander und treibt sogar jede Einheit weg von sich selbst. Folglich ist in jeder Hand-

5 Während Freud den Sadomasochismus in »Triebe und Tribschicksale« (1917) mittels der Libidotheorie zu erklären versucht hat, revidiert er seine Überlegungen dazu in *Jenseits des Lustprinzips* (1920) sowie in »Das ökonomische Problem des Masochismus« (1923) im Lichte des Todestriebes.

lung, die danach strebt, eine soziale Bindung zu etablieren, ein gegenläufiges Streben am Werk, das ebenso eifrig daran arbeitet, diese Bindung zu zersetzen. Wir kennen das: ich liebe dich, ich hasse dich; ich kann nicht ohne dich leben; ich sterbe, wenn ich weiter mit dir zusammenlebe.

Freud geht dieses Problem bezüglich der Liebe auf zwei unterschiedliche Weisen an. Einerseits insistiert Freud im gesamten Verlauf seines Werks auf der konstitutiven Ambivalenz aller Liebesbeziehungen. Dies wird in »Das Tabu und die Ambivalenz der Gefühlsregungen«, einem Kapitel aus *Totem und Tabu* (1913), besonders deutlich, aber auch in »Trauer und Melancholie«, wo er den Verlust eines geliebten Menschen mit der Aggression in Verbindung bringt (vgl. Freud 1917b: 434–439). Diesem Modell zufolge ist die Liebe selbst ambivalent (vgl. Freud 1917b: 437). Andererseits ist »Liebe« ein anderer Name für »Eros« und bezeichnet nur einen der Pole der emotionalen Ambivalenz. Mit anderen Worten: Es gibt Liebe und Hass; demnach benennt Liebe entweder die ambivalente Konstellation von Liebe und Hass oder nur den einen Pol dieser zweigliedrigen Struktur. Freuds eigene Position scheint in dieser Frage selbst ambivalent zu sein, was seinen Behauptungen vielleicht rhetorisch noch weiteren Nachdruck verleiht. Diese paradoxe Darstellungsweise wird in seinen Schriften tatsächlich nie ganz aufgelöst und erweist sich durchgehend als fruchtbar. Sie tritt in seinen späteren Schriften in einer symptomatischen Weise in den Vordergrund: Liebe ist dort das, was eine Person an eine andere bindet, aber die Liebe birgt aufgrund ihrer inhärenten Ambivalenz auch ein Potential zur Zerstörung sozialer Bindungen. Oder, wenn es nicht die Liebe an sich ist, die diese Bindungen zerstört, dann ist es zumindest eine destruktive Kraft, die in der Liebe liegt oder ihr anhaftet, die die Menschen zu Zerstörung und Selbstzerstörung bewegt, einschließlich der Zerstörung dessen, was sie am meisten lieben.

Die Frage, ob die Liebe Destruktivität enthält oder dieser entgegensteht, hält Freuds Denken beständig in Unruhe. Diese Unruhe verweist auf ein Problem, das sich ihm nicht nur im Kontext seiner Reflexionen über Liebesbeziehungen, sondern auch in seinen Untersuchungen zur Massenpsychologie und zum zerstörerischen Potential von Massen stellt: Liegt das Zerstörungsvermögen in den Bindungen selbst, die solche Mengen zusammenhalten – im Sinne eines destruktiven Bandes – oder handelt es sich dabei vielmehr um eine Kraft, die »alle Bande der Gemeinschaft zerreißt« – als ein antisozialer Impuls, der die sozialen Beziehungen zersetzt?

Was ist in Gruppen, großen Menschenmengen oder dem, was Freud »Massen« nennt, am Werk, das dazu führt, dass destruktive Ziele Einzug halten? Obwohl Freud diese Frage in *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1922) nicht dezidiert an den Anfang stellt, macht sie sich doch über den gesamten Text hinweg mit besonde-

rer Dringlichkeit bemerkbar.⁶ Freud verweist darauf, dass Individuen in Massensammlungen dazu neigen, ihre Urteilstkraft oder ihre »Fähigkeit zur Kritik« (Freud 1922: 86) abzugeben – insbesondere in Massen, die einem Führer folgen und deren Individuen sich in der Aussicht auf Gewalt gegenseitig in Erregung versetzen.

DIE FÄHIGKEIT ZUR KRITIK UND DIE MASSE

In seiner Auseinandersetzung mit Gustave Le Bons *Psychologie der Massen* versucht Freud, dem Rechnung zu tragen, was Le Bon als jene »unüberwindliche[] Macht« bezeichnet, die es dem Einzelnen »gestattet, Trieben zu frönen, die er für sich allein notwendig gezügelt hätte« (Le Bon 1895: 15). Der Einzelne »wird ihnen [den Trieben]« in einer anonymen Masse »um so eher nachgeben« (Le Bon 1895: 15). Freud stellt die Frage, ob Individuen in einer Masse plötzlich neue Eigenschaften ausbilden, oder – was ihm plausibler scheint – ob bereits vorhandene unbewusste Impulse hervorbrechen, die im Gefüge der Masse kaum noch vom Gewissen oder vom Verantwortungsgefühl eingeschränkt werden. Zumindest um 1922 ist Freud der Ansicht, dass es sich beim Gewissen um eine Art »soziale Angst« handelt – eine Sorge darum, was andere über einen denken, und ein Gefühl des Eingeschränktseins durch die Urteile der anderen. Eine Masse, die die Einzelnen, die Teil von ihr sind, dazu anhält, sich nicht darum zu kümmern, was andere denken, erscheint dann von Hemmungen wie auch von sozialer Angst befreit.

Freud greift zwei miteinander verschränkte Aspekte in Le Bons Darstellung auf, um zu verstehen, wie sich Massen verhalten, sobald soziale Hemmungen wegfallen. Der erste Aspekt ist der der Ansteckung, genauer: der Umstand, dass Phänomene der Gefühlsansteckung in Massen von »hypnotischer Art« sind (Le Bon 1895: 15), in dem Sinne, dass das Individuum seine persönlichen Interessen denen des Kollektivs opfert (vgl. Freud 1922: 79). Der zweite Aspekt ist der der »Beeinflussbarkeit« oder »Suggestibilität« (vgl. Le Bon 1895: 16; Freud 1922: 80), d.h., dass das Subjekt in der Masse dazu neigt, äußeren Impulsen nachzugeben. Während Le Bon zur Erklärung dieses Phänomens auf Bilder wie etwa das der »magnetischen Anziehung« zurückgreift, geht Freud davon aus, dass jene, die unter dem Einfluss der Suggestion stehen – und sich damit in einer Art Hypnosezustand befinden –, mit einem durch die Masse gesteigerten »unwiderstehlichen Ungestüm« handeln (vgl. Freud 1922: 80). Die Ansteckung ist folglich ein zentrales Phänomen und die Suggestibilität

6 Die englischsprachige *Standard Edition* von Freuds Werken übersetzt das titelgebende *Massenpsychologie* missverständlicherweise mit *Group Psychology*. Freuds deutscher Begriff der Masse meint aber eine weitaus größere Menschenmenge und verweist auf Le Bons *Psychologie der Massen*. In der *Penguin Edition* aus dem Jahr 2004 übersetzt J. A. Underwood korrekt mit *Mass Psychology*.

steigert sich, wenn sie sich mit der Ansteckung koppelt. Von vielleicht noch größerer Bedeutung ist jedoch der Umstand, dass die Masse von unbewussten Motiven regiert wird, die von großen Gesten gesteuert werden können: »Wer auf [die Masse] wirken will, [...] muß in den kräftigsten Bildern malen, übertreiben und immer das Gleiche wiederholen.« (Freud 1922: 83) Die Masse verlangt nach Gewalt. »Sie will«, wie Freud schreibt, »beherrscht und unterdrückt werden« (Freud 1922: 83f.).

Gerade weil Le Bon nicht näher untersucht, inwiefern sich Verdrängtes innerhalb von Massen gewaltsam Ausdruck zu verleihen vermag, sieht sich Freud dazu genötigt, den Zusammenhang von Enthemmung und Unbewusstem neu zu denken. Freud bestreitet darüber hinaus Le Bons Auffassung, dass das Begehren nach einer Autorität, der sich die Masse unterwerfen kann, ein tierisches Erbe darstellt. Dieser Auffassung zufolge würden Menschenmassen sich letztlich genauso wie Tierherden verhalten, wie Freud paraphrasierend festhält: »Die Masse ist eine folgsame Herde« (Freud 1922: 86). Freud verweist demgegenüber darauf, dass die Masse einen Führer nur dann annimmt, wenn dieser »selbst durch einen starken Glauben (an eine Idee) fasziniert« ist (Freud 1922: 86). Nur indem er seinen eigenen starken Glauben präsentiert und wirksam kommuniziert, kann der Führer seinerseits einen starken Glauben in der Masse erwecken. Freud schreibt über den Führer: »[E]r muß einen starken, imponierenden Willen besitzen, den die willenlose Masse von ihm annimmt« (Freud 1922: 86). Dadurch wird der Wille des Führers zum Äther der Masse – zu jener reinen Essenz, die die Götter atmen. Später fügt Freud dem hinzu, dass in dem Maße, wie die Masse den Willen des Führers annimmt, auch dessen Wille wiederum, eben durch ihren Glauben, gestärkt wird.⁷ Dass man dem Führer derartige Kräfte zuschreibt, ist nach Freud eine Folge von dessen »Prestige« sowie von einer Lähmung der »Fähigkeit zur Kritik« (Freud 1922: 86). Später verweist er auch darauf, dass in einer Masse die Wahrnehmung eines anderen, der sich in einem Erregungszustand befindet, bei einem selbst zur Übernahme dieses Zustands führt, was eine Art primitive Sympathie darstellt. Dieser Zwang wird umso größer, je stärker der wahrgenommene Affekt ist, und der Affekt steigert sich wiederum genau durch jene Formen der Ansteckung, die in Massen am Werk sind. Mit Bezug auf William McDougalls Arbeiten zum Gruppengeist (vgl. McDougall 1920) bemerkt Freud, dass das »merkwürdigste und zugleich wichtigste Phänomen der Massenbil-

7 Dies wird in Franz Kafkas Erzählung »Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse« besonders deutlich (vgl. Kafka 1924). Dort wird die Führerin – eine Sängerin – vom Volk überhöht und bis ins Unmögliche idealisiert, weil nur sie es vermag, ein Gefühl nationaler Einheit und Zugehörigkeit zu vermitteln. Obwohl sie am Ende bereits völlig geschwächt ist und kaum mehr spricht oder singt, bleibt der Idealisierungsmechanismus selbst intakt und es zeigt sich, dass es eigentlich das Volk (der Mäuse) ist, das durch seine idealisierende Kraft die Führerin erhält. Am Ende siegt jedenfalls die Vergänglichkeit und die ganze Geschichte gerät in Vergessenheit.

dung [...] nun die bei jedem Einzelnen hervorgerufene Steigerung der Affektivität« ist, die sich aus der »unmittelbaren Induktion« eines gesteigerten Affekts ergibt (Freud 1922: 91). In einem solchen Zustand »schweigt«, wie Freud festhält, »die Kritik des Einzelnen« (Freud 1922: 91). Wenig später referiert er noch einmal eine These McDougalls: »Gegen die kollektive Herabsetzung der Intelligenzleistung schützt man sich dadurch, daß man die Lösung der intellektuellen Aufgaben der Masse entzieht und sie Einzelnen in ihr vorbehält.« (Freud 1922: 94) Freud selbst formuliert dies anders: »Die Aufgabe besteht darin, der Masse gerade jene Eigenschaften zu verschaffen, die für das Individuum charakteristisch waren und die bei ihm durch die Massenbildung ausgelöscht wurden.« (Freud 1922: 94)

Freud scheint also in gewisser Weise zu sagen, dass uns das Eintreten in Massen dumm macht bzw. dass Menschen, wenn sie sich in Massen zusammenfinden, gemeinschaftlich ihre Fähigkeit zur Kritik verlieren, weil sie das Denken jemand anderem überlassen oder auch niemandem – wenn man die Masse an die Stelle des Individuums treten lässt und den Selbstverlust der Individualisierungsarbeit vorzieht (vgl. Freud 1922: 84). Darüber hinaus geht die Steigerung der Affektivität mit einer »kollektiven Hemmung der intellektuellen Leistung« einher (Freud 1922: 88). Während es also so scheint, als würde die Bildung von Massen zur Enthemmung führen, verstärkt die Masse in Wahrheit eine bestimmte Form der Hemmung, nämlich die Hemmung kritischen Denkens. Wo einst die Hemmung antisozialer Impulse vorherrschte, greift nun die Hemmung des Denkens um sich und hebt so die Hemmung der antisozialen Impulse auf. Wenn uns die Masse also verspricht, dass wir, indem wir in sie eintreten, unsere Hemmungen ablegen können, dann erweist sich dies offenbar als ein falsches Versprechen, da die Hemmung in Wahrheit nur ihren Ort wechselt und ihre Wirkung verkehrt, indem sie nun selbst als Enthemmung auftritt.

Freud vertritt die Ansicht, dass kritisches Denken die Macht hat, Formen affektiver Erregung zu hemmen und dass umgekehrt die gesteigerte Affektivität die Fähigkeit zur Kritik zu hemmen vermag. Nach Freud kann es folglich nicht so sehr darum gehen, die Macht der Hemmung im Allgemeinen zu vergrößern. Ziel müsste es in diesem Zusammenhang vielmehr sein, die hemmende Macht jener Fähigkeit zur Kritik zu fördern. Vor diesem Hintergrund stellt sich eine weitere Frage: Wenn die gesteigerte Affektivität in Formen kollektiver Grausamkeit zum Ausdruck kommt, ist es dann notwendig, diejenigen sozialen Bindungen zu stärken, die auf der Liebe beruhen (das hieße, Eros gegen Thanatos stark zu machen), oder müsste man eben diejenige kritische Instanz stärken und schärfen, die Freud in *Das Ich und das Es* (1923) mit dem Begriff des Über-Ich fasst? Freud geht es hier nicht nur darum, Formen des Massenverhaltens zu analysieren, die zerstörerisches Potential haben, sondern auch darum, jene menschlichen Vermögen ausfindig zu machen und zu stärken, die solchen Formationen Paroli bieten können. Während manchmal die Liebe als wichtigste Gegenkraft zur Zerstörung in den Blick kommt, erscheint Freud an anderen Stellen die »Fähigkeit zur Kritik« am vielversprechendsten. In

Massenpsychologie und Ich-Analyse umfasst die »Fähigkeit zur Kritik« verschiedene Formen des Überlegens und der Reflexion, doch schon ein Jahr später gewinnt sie eine neue Bedeutung, indem sie mit dem Über-Ich in Verbindung gebracht wird – einer Form der Grausamkeit, die über das Ich hereinbricht. Das Über-Ich wird schließlich als »eine Reinkultur des Todestriebes« bestimmt (Freud 1923: 283), was bedeutet, dass es willentliche Formen der Selbsteinschränkung sind, die sich gegen die Destruktivität wenden, bzw. dass man die Destruktivität gegen den eigenen Destruktionsimpuls richtet. (Selbsteinschränkung ist folglich eine willentliche und reflektierte Form der Destruktivität, die sich gegen die Externalisierung destruktiver Ziele richtet.) Anders gesagt: Während in seinen früheren Schriften eine Form der Hemmung dafür zuständig war, der Entfesselung des Destruktionsimpulses Einhalt zu gebieten, kommt diese Aufgabe nun, seit Freuds Einführung des Über-Ich, einem eigenen psychischen Mechanismus zu. Das Über-Ich ist gerade dazu da, seine destruktive Kraft gegen den eigenen Destruktionsimpuls zu richten. Das Problem an dieser Lösung liegt offenbar darin, dass ein uneingeschränktes Wirken des Über-Ich zum Suizid führen kann, wenn das Über-Ich die Zerstörung des Anderen in Selbstzerstörung umschlagen lässt. Einerseits scheint die »Fähigkeit zur Kritik« also auf die Konsequenzen von Handlungen abzustellen, indem sie Ausdrucks- und Handlungsformen kontrolliert, um schädliche Folgen abzuwenden. Andererseits vermag sie, als eine Äußerung des Todestriebes, das Ich selbst zu zerstören. Eine moderate Form der Selbstkontrolle kann somit in unkontrollierte, selbstmörderische Selbstgeißelung ausschlagen – zumindest dann, wenn der Todetrieb selbst unkontrolliert bleibt. Dies bedeutet paradoxerweise, dass die kritische Instanz, auf die man angewiesen ist, um den Destruktionsimpuls in Schach zu halten, zum Instrument eben jenes Destruktionsimpulses werden kann und so das Ichleben selbst gefährdet. Folglich muss die Selbsterhaltungsfunktion des Eros auf den Todetrieb gerichtet werden, um sein destruktives Wirken zu kontrollieren. Wenn das Über-Ich gegen das Ich arbeitet, um dessen destruktives Tun zu hemmen, bedient es sich also selbst noch der Destruktivität, wobei das gefährdete Objekt nun nicht mehr der Andere oder die Welt ist, sondern das Ich selbst. Die Fähigkeit zur Kritik scheint also nur von begrenztem Nutzen zu sein, um sich der Destruktivität zu widersetzen, da sie es nicht vermag, jene Destruktivität zu kontrollieren, die im Über-Ich selbst am Werk ist. Daher bedarf es einer ausgleichenden Kraft, die nach Selbsterhaltung und, allgemeiner, nach Lebenserhaltung strebt. Heißt diese Kraft nun Liebe – oder Manie? Geht sie mit einer Desidentifizierung einher oder mit einer neurotischen Position, die eine kritische Distanz gegenüber dem sadistischen Rausch schafft, der die Gesellschaft in Beschlag nimmt?

Die Kontrolle ungehemmter Formen von Destruktivität ist keine einfache Angelegenheit, da sie mit einer Reihe konstitutiver Paradoxien einhergeht. Wenn wir dazu einfach nur das Über-Ich bräuchten, hätten wir kein Problem; doch sobald sich das Über-Ich ebenfalls als potentiell zerstörerisch erweist, scheint es keinen Aus-

weg aus dem Teufelskreis der Destruktivität zu geben. Welchen Unterschied würde es machen, wenn wir uns dieser Frage über die Massenpsychologie zuwenden? Schließlich gilt unser Interesse hier nicht der Beziehung zwischen dem Über-Ich, dem Es (den Trieben) und dem Ich (dem Realitätsprinzip), sondern den Verhältnissen in Gruppen. Welche Gefahren und Möglichkeiten liegen in einem erneuten Rekurs auf die Massenpsychologie und welche Auswirkungen hätte dieser Perspektivenwechsel auf unsere Überlegungen zur Destruktivität?

In *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, ein Jahr vor der Entwicklung seiner Theorie des Über-Ich, geht Freud dezidiert auf die folgenden Fragen ein: Welcher Mechanismus ist für die Enthemmung der Grausamkeit verantwortlich? Wie können wir seine Funktionsweise erklären? Und was hat Enthemmung etwa mit Identifizierung zu tun – jenem Prozess, durch den Gruppenidentitäten geformt werden? Was meinen wir, wenn wir sagen, dass eine Masse von einer Gefühlswelle erfasst wird? Oder, wenn bestimmte Leidenschaften in einer Masse *entfesselt* werden, die ansonsten unausgedrückt bleiben würden – wie verstehen wir diese »Entfesselung«? Bedeutet Entfesselung, dass ein Begehren immer schon da war und bloß unterdrückt wurde? Oder geht die »Entfesselung« immer in strukturierter Form vonstatten, sodass es dem auffallenden Begehren oder Zorn allererst eine distinkte Form gibt? Wenn wir sagen, dass ein gewählter Amtsträger einer neuen Welle der Misogynie stattgegeben oder weit verbreiteten Rassismus salonfähig gemacht hat, welche Form von Handlungsmacht schreiben wir ihm dann zu? Waren diese Phänomene bereits da oder hat er sie hervorgebracht? Oder waren sie in einer bestimmten Form bereits da, sodass sein Sprechen und Handeln ihnen nur neue Formen verleiht? In jedem Fall wird der Impuls entweder von der Macht der Verdrängung strukturiert, die sie in gewisser Weise bestimmt und formt, oder von einer Macht der »Befreiung«, die den Impuls mit einer spezifischen Bedeutung im Verhältnis zur früheren Verdrängung versieht. Wenn wir einem einfachen hydraulischen Modell folgen oder auch einem »Energie«-Modell, demzufolge eine bestimmte Menge an Energie freigesetzt wird, sobald die Hemmung aufgehoben wird, dann bleibt der Impuls selbst unverändert, egal ob sie gehemmt oder ausgedrückt wird. Wenn es jedoch von Bedeutung ist, welche Instanz die Hemmung durchsetzt und wenn diese Instanz allererst den verdrängten Inhalt hervorbringt, dann schiebt das Auftreten des vormals gehemmten Impulses nicht einfach die hemmende Kraft beiseite, sondern richtet vielmehr einen koordinierten Angriff gegen diese Kraft, indem deren Gründe, deren Legitimität und deren Ansprüche entlarvt werden. Der aufkommende Destruktionsimpuls wäre demnach keine reine Energie, sondern vielmehr mit Interpretationen aufgeladen und durch ihr Verhältnis zu Verbotenem und Erlaubtem bestimmt. Der Impuls bekämpft somit aktiv die moralischen und politischen Ansprüche, die ihre Hemmung begründen und aufrechterhalten; sie arbeitet unentwegt gegen die Fähigkeit zur Kritik – nicht nur gegen moralische Urteile und politische Bewertungen, sondern auch gegen das reflexive Denken im Allgemeinen, das diese

ermöglicht. Der Destruktionsimpuls strebt danach, die moralischen Selbsteinschränkungen zu zerschlagen und zu vernichten, die die Grundlage dessen bilden, was Freud das Über-Ich nennt. Es könnte den Anschein haben, als bestehe angesichts einer solchen Herausforderung des Über-Ich die Aufgabe darin, moralische Verbote zu stärken – vor allem solche, die das Selbst sich selbst auferlegt. Wenn das Über-Ich sich aber selbst als eine potentiell zerstörerische Kraft erweist, werden die Dinge komplizierter.

Freuds Überlegungen können uns etwas über einen möglichen kollektiven oder geteilten Gebrauch der Fähigkeit zur Kritik lehren sowie darüber, was ein solcher Gebrauch zur Folge hätte, wo seine Grenzen liegen und warum Gruppen und politische Formationen nur bestehen können, wenn eine gewisse vermittelnde Fähigkeit zur Kritik kontinuierlich am Werk bleibt, die sowohl die Veräußerlichung destruktiver Ziele als auch ihre selbstzerstörerische Internalisierung zu kontrollieren vermag. Es geht dabei nicht darum, die Gesellschaft nach dem Modell des Ich zu gestalten, sondern darum, nach den spezifischen sozialen Formen, die die Destruktivität annehmen kann, sowie nach ihren Implikationen für ein geteiltes politisches Leben zu fragen. Einerseits gibt uns Freud eine psychologische Erklärung der Bedingungen an die Hand, unter denen Gruppen überleben können, ohne andere oder sich selbst zu zerstören. Andererseits tritt in seinen Ausführungen ein politisches Prinzip zu Tage, das auf die Bedeutung der Massenpsychologie für die politische Philosophie verweist: Gesellschaften, die sich auf der Grundlage einer prinzipiellen Opposition gegen Grausamkeit organisieren, etwa gegen Krieg oder Todesstrafe, müssen das destruktive Potential mitbedenken, das allen Gruppenbildungen inhärent ist, und davon ausgehend ein geteiltes Verständnis für die Form und die Kraft einer Kritikfähigkeit sowie einer Urteilskraft entwickeln, die weiß, wann und wie diese Destruktivität in Schach zu halten ist, und die auch über die dafür nötige Durchsetzungskraft verfügt. Eine solche Urteilskraft ist unverzichtbar für das Funktionieren von Politik, und eine der Aufgaben der politischen Theorie besteht darin, die Bedingungen ihrer Möglichkeit herauszuarbeiten (vgl. Zerilli 2016).

IDENTIFIZIERUNG, HEMMUNG UND DAS ÜBER-ICH

Freud versucht mehrmals zu zeigen, dass der »Gemeingeist« oder »*esprit de corps*« (Freud 1922: 134) aus Neid, aber auch aus geteilter Trauer hervorgeht. Die Mitglieder einer Gruppe streben danach, dass ihre Beziehungen zueinander durch einen idealisierten Führer vermittelt werden, den sie zugleich bewundern und hassen. Sie lehnen es ab, dem Ideal untergeordnet zu sein, dessen sie zugleich bedürfen. Und selbst wenn die idealisierte Figur beseitigt wird, ist doch niemand von ihnen in der Lage, dieses Ideal selbst zu verkörpern – und deshalb einigen sie sich im Angesicht

des Verlusts auf eine gewisse Form der Gleichheit. Das ist die Konsequenz, die Freud aus dem Mythos von der Urhorde zieht, in dem eine Gruppe von Brüdern ihren Vater ermordet, nur um dann seinen symbolischen Status in Form eines Totems festzuschreiben.⁸ Die Brüder finden sich so in einer solidarischen Gemeinschaft zusammen, die durch ein gemeinsames Scheitern gekennzeichnet ist:

Keiner soll sich hervortun wollen, jeder das gleiche sein und haben. Soziale Gerechtigkeit will bedeuten, daß man sich selbst vieles versagt, damit auch die anderen darauf verzichten müssen, oder was dasselbe ist, es nicht fordern können. Diese Gleichheitsforderung ist die Wurzel des sozialen Gewissens und des Pflichtgefühls. (Freud 1922: 134)

Was Freud das »soziale Gefühl« nennt, »ruht also auf der Umwendung eines erst feindseligen Gefühls in eine positiv betonte Bindung von der Natur einer Identifizierung« (Freud 1922: 134). An früherer Stelle im selben Text heißt es: »Ein demokratischer Zug geht durch die Kirche, eben weil vor Christus alle gleich sind, alle den gleichen Anteil an seiner Liebe haben.« (Freud 1922: 102) Dieses Gleichheitspotential innerhalb einer lateralen Affektbindung entwickelt sich zu einer Bindung an einen gemeinsamen Führer oder ein Ideal, d.h. an eine dritte Instanz, die mögliche Feindseligkeiten zu schlichten vermag. Ebenso wie Identifizierung zur Unterdrückung der Feindschaft führen kann (und so einen Ersatz für die libidinöse Bindung darzustellen vermag), kann sie auch Neurosen und höherstufige intellektuelle Denkvorgänge unterdrücken. Letztere sind selbstverständlich für die Ausübung kritischer Urteilskraft unverzichtbar – wie vielleicht auch die Neurose, insofern sie mit einer gewissen Distanzierung vom sozialen Konsens einhergeht.

Die kollektive Identifizierung mit einem Ideal – einem Führer, einem Nationenideal oder einem »Ich-Ideal« – kann die mörderische Feindschaft vorläufig beseitigen, aber sie kann auch zur Externalisierung des Feindes führen sowie zu nationalistischen Formen von Gemeinschaft. Das Ideal lässt sich scheinbar nicht gänzlich ertragen: Es ist immer überlegen, und zudem stört Neid die Gleichheit der Subjekte,

8 Freud bespricht den Mythos der »Urhorde« in den Nachträgen zu *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. Es handelt sich dabei um eine Ursprungserzählung, in der der Urvater von den Söhnen, die ihn idealisieren, getötet und zerstückelt wird. Idealisierung und Mordlust spielen hier zusammen – eine ursprüngliche Form der Ambivalenz, die mit Freuds Überlegungen zu den idealisierenden und mörderischen Aspekten der Liebe verbunden ist. Die Totembruderschaft, die nach dem Mord entsteht, betrauert den Verlust, aber zieht auch Gewinn daraus, in Form einer politischen Gleichheit unter den Brüdern. Diese Gleichheit ist jedoch offenbar schwer zu ertragen und das Vaterideal taucht nun innerhalb der Familie wieder auf, wo die Macht des Mannes die matriachale Herrschaft durchbricht. Der gemeinsame Mord lässt die Brüder vaterlos zurück, aber durch die Institution der patriarchalen Familie und durch die Kategorien des »Ehemanns« und »Vaters« wird jeder von ihnen zum Ersatz für das verlorene Vaterideal (vgl. Freud 1922: 152f.).

die dem einen unterworfen sind, der das Ideal verkörpert. Dies führt dazu, dass man ihm mit Gewalt begegnet. Wenn das Ideal dem Mord zum Opfer fällt oder wenn es als mangelhaft entlarvt wird, dann zerbricht die Gruppe und die Feindschaft tritt wieder hervor – ebenso wie das Bedürfnis, ein neues Ideal zu errichten.

Feindseligkeit kann darin bestehen, dass man mit dem Anderen oder mit sich selbst bricht. Ein Jahr nach seinen Überlegungen in *Massenpsychologie und Ich-Analyse* hat Freud der exzessiven Kraft der Selbstmaßregelung den Namen »Über-Ich« gegeben. Damit wurde es auch notwendig, zu untersuchen, wie dessen Wirken am besten kontrolliert werden kann. Die »Pflicht«, die er in *Massenpsychologie und Ich-Analyse* als Ergebnis einer geteilten Affektivität verstanden hatte – jene Selbst-einschränkung, die sich Individuen im Namen des Gemeinwohls auferlegen –, beschreibt er in *Das Ich und das Es* als »Über-Ich«. In diesem Zusammenhang erlangt auch die Fähigkeit zur Kritik einen neuen und potenziell gefährlichen Charakter. Sie ist nicht mehr bloß das Vermögen einer Vernunft, die die menschlichen Neigungen kontrolliert, sondern das Werkzeug einer zerstörerischen Kraft und eines unbändigen Sadismus. Wie bereits erwähnt, beinhaltet das Über-Ich eine »destruktive Komponente« (Freud 1923: 283), die sich gegen das Ich richtet, es für mangelhaft befindet und sogar mit dem Tod bedroht. Die »Fähigkeit zur Kritik«, die nunmehr mit dem Über-Ich gleichgesetzt wird, erlegt ebenso Zwänge und Verbote auf, wie es auch eine starke Hemmung tun würde – mit dem Unterschied, dass das Über-Ich zudem Gefahr läuft, das Ich umfassend zu zerstören. Freud formuliert dies folgendermaßen:

[D]as überstarke Über-Ich, welches das Bewußtsein an sich gerissen hat, [wütet] gegen das Ich mit schonungsloser Heftigkeit [...], als ob es sich des ganzen im Individuum verfügbaren Sadismus bemächtigt hätte. [...] Was nun im Über-Ich herrscht, ist wie eine Reinkultur des Todestriebes, und wirklich gelingt es diesem oft genug, das Ich in den Tod zu treiben [...]. (Freud 1923: 283)

Was könnte dieser schonungslosen Gewalt Einhalt gebieten, die ein Teil des Selbst gegen einen anderen Teil ausübt? Freud verweist hier auf die Manie. Er beendet die zitierte Passage mit der Behauptung, dass das Ich die Selbstzerstörung unter Umständen dadurch abwenden kann, dass es sich »durch den Umschlag in Manie seines Tyrannen erwehrt« (Freud 1923: 283).

Freud zitiert an dieser Stelle auch seinen Text »Trauer und Melancholie« (1917), in dem er seine bekannte Unterscheidung zwischen Trauer und Melancholie einführt. Während die Trauer die bewusste Anerkennung des Verlusts einer Person oder eines Ideals impliziert, scheitert die Melancholie daran, diesen Verlust wirklich anzuerkennen. In der Melancholie wird der verlorene Andere als Bestandteil des Ich internalisiert (bzw. inkorporiert). Eine Art gesteigerter Selbstgeißelung wiederholt und verkehrt das Verhältnis des Ich zum verlorenen Anderen innerhalb der Psyche. Die Schuldzuweisungen an die verlorene Person oder das verlorene Ideal kehren

sich gegen das Ich, wodurch die Beziehung als innerpsychische am Leben erhalten wird (vgl. Freud 1917: 437). Damit macht Freud bereits in diesem Text deutlich, dass die Feindseligkeit, die sich in der Melancholie gegen das Ich richtet, fatale Konsequenzen haben kann. Die Szene melancholischer Selbstgeißelung dient folglich als Modell für die spätere Topographie von Ich und Über-Ich. Die Melancholie setzt sich jedoch aus zwei gegenläufigen Tendenzen zusammen: Die erste Tendenz ist die Selbstgeißelung, die den charakteristischen Ausdruck des Gewissens darstellt. Die zweite Tendenz ist die »Manie«, die darauf abzielt, die Bindung zum verlorenen Objekt dadurch zu abubrechen, dass sie das verlorene Objekt verneint (vgl. Freud 1917: 440–443). Die energischen »manischen« Angriffe auf das Objekt sowie die gesteigerten Bemühungen des Ich, die Bindungen an das verlorene Objekt oder Ideal zu zerreißen, verweisen auf das Begehren, den Verlust zu überleben und das eigene Leben nicht wegen dieses Verlusts hinzugeben. Die Manie ist gleichsam der Protest des lebendigen Organismus gegen die Gefahr, von einem unkontrollierten Über-Ich zerstört zu werden.

Wie wir gesehen haben, können Formen gesteigerter Selbstgeißelung (und in weiterer Folge der Selbstzerstörung) zumindest zeitweilig durch die soziale Verbundenheit im Scheitern gelindert werden, die darin besteht, den Umstand anzuerkennen, dass es niemandem von uns gelingt, dem Ideal gerecht zu werden. Dieses geteilte Scheitern begründet nach Freud unsere Solidarität und unseren Gleichheits-sinn. Eine derartige Linderung der Gewalt des Über-Ich erweist sich jedoch als zeitlich begrenzt, wenn die Gruppe daran scheitert, mit der Feindseligkeit umzugehen und sie zu kontrollieren, was zu fatalen Konsequenzen führen kann. Darüber hinaus gibt es Gruppen, die diese destruktive Feindseligkeit auf einen äußeren Feind richten, was wiederum die Vernichtung von Leben – bis hin zur Massenvernichtung – zur Folge haben kann. Bezeichnenderweise verweist Freud, wenn er die »Manie« als eine Kraft bestimmt, durch die der innere Tyrann überwältigt werden kann, auf die Macht des Organismus, die identifizierenden Bindungen selbst zu zerreißen. In der Tat wird die aktive *Desidentifizierung* zu einer Möglichkeit, durch die der Organismus seine selbstzerstörerischen Kräfte mindern kann, um zu überleben. Die Manie dient der Desidentifizierung, aber sie vollzieht auch eine »Kritik« am Tyrannen und liefert so eine Möglichkeit, um über die Ausübung einer *Fähigkeit zur Kritik am Über-Ich* nachzudenken, die nicht bereits dessen eigener Logik folgt.

Kurz gesagt: Das Über-Ich, das die Destruktionsimpulse in Schach halten soll, ist immer auch selbst ein mögliches Werkzeug der Zerstörung, was nicht nur eine Erklärung dafür liefert, dass Gewalt moralisiert und als gerecht hingestellt werden kann, sondern auch zeigt, warum jene, die ein besonders strenges Gewissen haben, davon in den Tod getrieben werden können. In ähnlicher Weise scheinen Identifizierungen zentral für die Empathie und die Aufrechterhaltung sozialer Bindungen zu sein, aber auch ein destruktives Potential zu beinhalten. So stellt etwa die melancholische Internalisierung des verlorenen Anderen oder des verlorenen Ideals eine

Form der Identifizierung dar, die eine Feindseligkeit am Leben hält, welcher die Macht zukommt, den lebenden Organismus selbst zu zerstören. Obwohl das Über-Ich der Externalisierung der Destruktivität Einhalt gebietet, bleibt es doch ein potentiell destruktives Werkzeug, das – in Form des Selbstmords – gerade den mörderischen Zwecken dienen kann, denen es eben Einhalt gebieten sollte. Gibt es hier also überhaupt eine Möglichkeit, der Destruktivität etwas entgegenzuhalten, das nicht noch weitere Destruktivität zur Folge hat? Das Über-Ich scheint nämlich ein schwaches Werkzeug der Gewaltvermeidung zu sein – außer wir ziehen die Gewalt des Über-Ich, wie fatal diese auch sein mag, den nach außen gerichteten Formen der Gewalt vor. Ist dies aber tatsächlich der einzig mögliche Weg?

FREUD UND EINSTEIN: SOLIDARITÄT IM LEBEN

Gerade diese Problematik tritt im Briefwechsel zwischen Freud und Albert Einstein zu Tage, den sie von 1931 bis 1932 geführt haben – also in den Jahren unmittelbar vor Hitlers Machtergreifung und ihrer darauffolgenden Emigration aus Deutschland bzw. Österreich.⁹ Einstein fragt Freud in seinem Brief, wie die Menschheit »von dem Verhängnis des Krieges« befreit werden kann (Einstein an Freud 1932: 15), und beklagt, dass das Schicksal der Menschheit in den Händen einer machtgerigen »herrschenden Schicht« liegt, deren »Machtbedürfnis [...] sich einer Einschränkung der Hoheitsrechte« des Staates »widersetzt« (Einstein an Freud 1932: 18). Einstein sieht in Freud jemanden, dessen kritische Urteilskraft – in einer Zeit, in der Europa erneut der Gefahr eines Weltkrieges ins Auge sieht – von allergrößter Bedeutung ist. Er stellt Freud die Frage, ob es in den Trieben, die die menschliche Psyche konstituieren, eine Grundlage für eine politische Ordnung gibt, die in der Lage wäre, Kriege zu verhindern. Darüber hinaus fragt er nach der Möglichkeit, eine Vereinigung oder einen Gerichtshof einzurichten, die in der Lage wären, die destruktive Macht dieser Triebe zu kontrollieren. Zunächst verortet Einstein das Problem also auf der Ebene der Destruktionstrieb, aber er bezieht sich auch auf die Ebene der politischen Institutionen und spricht sich dafür aus, dass die Nationen ihre Souveränität an eine internationale Organisation abtreten, die von allen Mitgliedsstaaten eine Verpflichtung zur Kriegsvermeidung und zur Erhaltung internationaler Sicherheit einfordern würde. Dieses politische Ziel lässt sich nur dann erreichen, wenn Menschen Wesen sind, denen es möglich ist, internationale Autoritäten zu erschaffen und anzuerkennen.

9 Einstein verließ Deutschland 1933 und Freud emigrierte 1938 aus Wien. Ihr Briefwechsel findet sich in Einstein/Freud 1932. Das *Völkerbundinstitut für geistige Zusammenarbeit* hatte Einstein 1931 dazu eingeladen, mit einem Denker seiner Wahl in einen Dialog zu treten, um über Fragen der Politik und des Friedens zu diskutieren. Er entschied sich für Freud, den er einige Jahre zuvor flüchtig kennengelernt hatte.

nen, die die Macht haben, Kriege zu verhindern. Wenn es eine Tendenz oder einen Trieb gibt, der dem entgegensteht, dann könnte es sich als unmöglich erweisen, den Krieg zu bannen. Einstein, der offenbar Freuds Schriften gelesen hat, fragt ihn, ob Menschen ein »Bedürfnis zu hassen und zu vernichten« haben und ob dies bis hin zu Formen von »Massenpsychose gesteigert werden« kann (Einstein an Freud 1932: 19). Er fragt also sowohl danach, ob die Destruktionstriebe gezügelt werden können, als auch danach, ob institutionelle Praktiken kultiviert werden können, die einen sicheren Schutz vor Kriegen bieten. Dabei verweist er darauf, dass Gewalt sowohl in Form zwischenstaatlicher Kriege als auch in Form von – durch religiösen Fanatismus geschürten – Bürgerkriegen sowie in Form der »Verfolgung von nationalen Minderheiten« (Einstein an Freud 1932: 20) auftreten kann.

Freud gibt eine komplexe Antwort auf Einsteins Fragen, wobei er seinen Ausführungen einige allgemeine Überlegungen zu Einsteins Brief voranstellt: Er sei kein Staatsmann und fühle sich von derlei praktischen Aufgaben eingeschüchtert (vgl. Freud an Einstein 1932: 25). In der Folge distanziert er sich von dieser anfänglichen Feststellung; jedoch nicht, weil er nun doch der Ansicht wäre, ein politischer Denker zu *sein*, sondern weil er mit Einstein ein politisches Begehren nach Frieden und nach der Linderung des Leidens teilt und daher als »psychologischer Beobachter« politische Überlegungen anstellen muss. Freud schickt zwar voraus, dass er keine praktischen Vorschläge machen wird, doch in seinen Überlegungen entfaltet er sehr wohl eine politische Position, die theoretische und praktische Implikationen hat. Zunächst schlägt er vor, die von Einstein vorgebrachte Unterscheidung von *Recht* und *Macht* durch eine Unterscheidung von *Recht* und *Gewalt* zu ersetzen. Wie Freud geltend macht, werden Konflikte zwischen Personen und Gruppen ursprünglich gewaltsam gelöst, wobei dies mit der zunehmenden Entwicklung menschlicher Gemeinschaftsformen mit immer geringerer Häufigkeit der Fall ist. Dabei betont er, dass »ein Weg von der Gewalt zum Recht« führte, nämlich der einer »Vereinigung mehrerer Schwachen« gegen die Stärke des einzelnen Menschen bzw. des Führers. So hält er fest: »Gewalt wird gebrochen durch Einigung« oder durch »die Macht einer Gemeinschaft« (Freud an Einstein 1932: 28). Wie er ausführt, konnte »die größere Stärke des Einen wettgemacht werden [...] durch die Vereinigung mehrerer Schwachen« (Freud an Einstein 1932: 28). Dem fügt er hinzu: »Aber damit sich dieser Übergang von der Gewalt zum neuen Recht vollziehe, muß [...] [d]ie Einigung der Mehreren [...] eine beständige, dauerhafte sein.« Die psychologische Bedingung dafür ist das Anwachsen von »Gemeinschaftsgefühle[n], in denen [die] eigentliche Stärke [der Gruppe] beruht« (Freud an Einstein 1932: 29).

Ein ganzes Jahrzehnt nach dem Erscheinen von *Massenpsychologie und Ich-Analyse* stellt Freud in seinem Brief an Einstein also nun die Hypothese auf, dass die Gemeinschaft *nicht* durch die allgemeine Unterwerfung unter einen idealen Führer zusammengehalten wird, sondern im Gegenteil gerade durch ihre Macht, einen Tyrannen oder einen autoritären Herrscher abzusetzen und nach dieser Abset-

zung allgemeine und sichere Gesetze sowie Institutionen einzurichten. Können aber die »Gemeinschaftsgefühle« und die »Gefühlsbindungen« (Freud an Einstein 1932: 29) lange genug fortbestehen, um ein solches Ziel tatsächlich zu erreichen? Um diese politische Frage zu beantworten, ist es für ihn wiederum notwendig, nach den psychologischen Bedingungen dafür zu fragen. Die Antwort scheint nämlich davon abzuhängen, wie wir diese »Interessengemeinschaft« (Freud an Einstein 1932: 29) verstehen. Freuds Vermutung lautet, dass in dem Maße, wie Macht (nicht Gewalt) auf komplexere Formationen übertragen wird, die Mitglieder von Gruppen ein zunehmend größeres Ausmaß an Rechten erhalten und auch stärker dazu motiviert werden, solidarisch zu handeln. Einstein hatte die Verpflichtung von Nationalstaaten zur Sprache gebracht, ihre Souveränität an eine größere internationale Organisation abzutreten. Freud versucht ebenfalls, die Verteilung der Macht jenseits des Souveränitätsmodells zu denken. Je größer die Gemeinschaft und ihre Selbstregierungskräfte werden, und je mehr sie sich vom individuellen Herrscher unterscheiden und diesem sogar entgegenstehen, umso bedeutender wird die Rolle des Solidaritätsgefühls, das sich in einer Reihe von selbstgegebenen und selbst einschränken den Gesetzen ausdrückt und die Destruktivität in Schach halten soll. Das Problem, das sich dabei jedoch immer noch stellt, besteht darin, dass es in der Gemeinschaft jederzeit zu Ausbrüchen von Gewalt kommen kann – etwa wenn eine Gruppe eine andere angreift oder wenn das Widerstandsrecht gegen den Staat oder die internationale Vereinigung ausgeübt wird, die die staatliche Souveränität begrenzt.

Der Schlüssel für die Begrenzung der Gewalt scheint sowohl für Freud als auch für Einstein in der Begrenzung staatlicher Souveränität durch die Schaffung einer internationalen Vereinigung zu liegen. In den 1930er Jahren sahen sie beide im nationalistischen Eifer die Ursache für das Ausbrechen der Gewalt, wenngleich keiner der beiden die Formen der Staatsgewalt in den faschistischen und nationalsozialistischen Regimen voraussehen konnte, die in den darauffolgenden Jahren auftreten würden. Die internationale Organisation oder den internationalen »Gerichtshof«, den beide im Sinn hatten, gab es in gewisser Weise bereits in den frühen 1930er Jahren, nämlich in Form des Völkerbundes – aber diese Institution stellte keineswegs eine oberste Machtinstant dar, da die Mitgliedschaft in ihr nicht mit der Begrenzung staatlicher Souveränität einherging. Idealerweise würde eine internationale Institution zur Entwicklung und Erhaltung internationalen Rechts, die auch über die dafür nötige Durchsetzungskraft verfügt, dem Krieg Einhalt gebieten – jedoch nur, wenn internationale Solidaritätsgefühle kultiviert werden können, die ihren Bestand und ihre Wirkkraft sichern. Ohne wirkliche Macht zur Durchsetzung vermag sie es jedoch nicht, Kriege tatsächlich zu verhindern. Freuds und Einsteins Vorstellung von Internationalität bestand darin, internationale Institutionen ausgehend von supranationalen Selbstregierungsformen einzurichten, die die Souveränitätsmacht dezentrieren und begrenzen. Einstein, der von sich selbst sagte, dass er »ein von Affekten nationaler Natur freier Mensch« sei (Einstein an Freud 1932: 16), war der

Ansicht, dass man einen Versuch in dieser Richtung unter allen Umständen wagen sollte: »Der Weg zur internationalen Sicherheit führt über den bedingungslosen Verzicht der Staaten auf einen Teil ihrer Handlungsfreiheit beziehungsweise Souveränität, und es dürfte unbezweifelbar sein, daß es einen andern Weg zu dieser Sicherheit nicht gibt.« (Einstein an Freud 1932: 17f.) Wenn ein solches Unterfangen scheitert, dann sind dabei, wie Einstein vermutet, »mächtige psychologische Kräfte am Werke« (Einstein an Freud 1932: 18).

Freud ist sich selbstverständlich im Klaren darüber, dass das Recht die verschiedensten Funktionen erfüllen kann und dass es daher widersinnig wäre, ein naives Vertrauen in die Macht des Rechts zu setzen. Das Recht kann soziale Ungleichheiten festschreiben und reproduzieren und nur allzu oft werden »die Gesetze [...] von und für die Herrschenden gemacht« (Freud an Einstein 1932: 30). Dass das Recht zu einem Werkzeug wird, das die Macht der Herrschenden über das Volk verfestigt, kann nur dann vermieden werden, wenn die Massen einen »Prozeß der Kulturentwicklung« durchlaufen, durch den das Ideal der internationalen Selbstregierung zunehmend breitere Sympathien findet (Freud an Einstein 1932: 45). Wenn eine Gemeinschaft sich nationalistische Ideale gibt, dann kehrt die Gewalt in Form des Krieges zwischen rivalisierenden Nationalstaaten wieder. Daher stärken internationale Ideale nach Freud das Solidaritätsgefühl. Wenn jedoch internationale Ideale Gemeinschaften und Gruppen immer noch primär nach dem Vorbild der Nation begreifen, dann sollten wir vielleicht besser von »transnationaler« Solidarität sprechen, um Solidaritätsgefühle denken zu können, die nicht mehr vom Nationalstaat und seinem Nationalismus strukturiert sind. Dazu müsste man allerdings über den Freud'schen Rahmen hinausgehen.

In jedem Fall bleibt dabei jedoch das Problem bestehen, ob solche Gefühle die Aggression gänzlich einhegen und wirksam umlenken können. Freud gibt uns einige Hinweise zur Lösung dieses Problems an die Hand, wobei er selbst nicht alle Möglichkeiten ausgeschöpft hat, die sein Werk dafür bereithält. Abschließend möchte ich daher Freuds Plädoyer zur Suche nach Kriegsvermeidungsstrategien ins Auge fassen, das ihn auf einen Gedanken bringt, der sich in seinen Überlegungen zur Massenpsychologie noch nicht findet. Erstens ist es, wie er geltend macht, notwendig, dem nationalistischen Rausch zu widerstehen. Zweitens gilt es, der *organischen* Basis der menschlichen Natur Rechnung zu tragen. Obwohl der Trieb kein bloßer Instinkt ist, ist er nicht frei von allem Organischen. Und obwohl der Fortbestand des Lebens immer eine bestimmte Form annimmt, ist er doch nicht auf eine seiner möglichen Formen reduzierbar. Dieses Paradox liegt einem zentralen Argument zugrunde, das Freud zugunsten des internationalen Widerstands gegen den Krieg vorbringt.

Wie sich gezeigt hat, gibt es für Freud keine Möglichkeit, den Todestrieb sowie die Formen der Aggression und Destruktivität, die mit ihm einhergehen, zu »be-zwingen«. Zum Abschluss seines Briefs an Einstein insistiert Freud vehement darauf, dass es nur zwei Möglichkeiten gibt, um dem Hang zum Krieg entgegenzutre-

ten: die Anrufung des Eros, des »Gegenspieler[s] dieses Triebes« (Freud an Einstein 1932: 41), und eine gemeinschaftliche Gefühlsbindung durch Identifizierung. Einstein hatte eine dritte Möglichkeit ins Feld geführt, nämlich die Bildung einer Vereinigung der intellektuellen Elite, die in der Lage wäre, die Massen zu leiten und zu führen. Freud folgt diesem Vorschlag nicht und geht dagegen davon aus, dass die Entwicklung der Massen durch Bildung und die Kultivierung nicht-nationalistischer Solidaritätsgefühle möglich ist.¹⁰ Im Idealzustand würde jedes Mitglied einer Gemeinschaft sich in Selbsteinschränkung üben und dabei anerkennen, dass die Lebenserhaltung selbst ein Gut ist, das gemeinschaftliche Achtung verdient. Freud ist sich über das Utopische dieses Gedankens im Klaren, aber er stellt zumindest einen feinsinnigeren Gegenentwurf zu Einsteins unverhohlenem Elitismus dar.

Obwohl Freud die politische Alternative zum Elitismus nicht weiterverfolgt, eröffnet sein Idealbild der Gemeinschaft, deren Mitglieder dazu verpflichtet sind, sich zum Zweck der Lebenserhaltung Selbsteinschränkungen aufzuerlegen, die Möglichkeit der Demokratisierung eines kritischen Urteilens und Denkens, das nicht ungehindert auf das Extrem einer Selbstgeißelung durch das Über-Ich hinausläuft. Ist seine Antwort auf die skeptische Position, der zufolge die destruktiven Kräfte der Menschen dem Triebleben so tief eingepägt sind, dass keine politische Ordnung sie wirksam in Kraft halten kann, letztlich stark genug? Einerseits fordert Freud, dass wir uns im Zeichen der Liebe, die soziale Bindungen stiftet und erhält, und der Identifizierung, die Solidaritätsgefühle stiftet und erhält, gegen den Hass oder gegen Thanatos verbünden, der soziale Bindungen wild und unbedacht zerreißt. Andererseits betont er immer wieder, dass Liebe und Hass für das Triebleben gleichermaßen bestimmend sind und dass es nicht möglich ist, die Destruktivität durch einen gesteigerten Eros auszulöschen. Nicht nur müssen wir manchmal unser Leben *aggressiv* verteidigen, um Leben zu erhalten (das Ziel des Eros), wir müssen uns auch darauf einlassen, mit denen zusammenzuleben, denen gegenüber wir tiefe Gefühle der Feindseligkeit hegen. Aus seinen Überlegungen zu Identifizierung und Melancholie geht klar hervor, dass alle Liebesbeziehungen ambivalent sind, was darauf hinweist, dass Liebe und Hass gleichermaßen für die Liebe konstitutiv sind. Liebe benennt demnach sowohl einen Pol im Widerspiel von Liebe und Hass, als auch dieses Widerspiel selbst, das als Ambivalenz des Gefühlslebens ausgetragen wird. Man kann sagen, dass Liebe das Gegenteil des Hasses ist, aber man kann auch sagen, dass Liebe und Hass miteinander verknüpft sind und dass wir gerade dieses Paradox »Liebe« nennen. Gemäß der ersten Formulierung ist Liebe unzweideutig; gemäß der zweiten kann sie der Ambivalenz nicht entkommen. Könnte der, wenn auch holprige, Rhythmus zwischen diesen beiden Formulierungen auf einen breiter gefassten Begriff der Liebe bei Freud hindeuten?

10 Zu Freuds Widerstand gegen Nationalismus und Zionismus vgl. Rose 2007: 17–38.

Aus Freuds Überlegungen zu Krieg und Destruktivität lassen sich, wie es scheint, zwei Schlüsse ziehen, die Freud selbst nicht weiterverfolgt hat. Beide haben unmittelbar mit der politischen Philosophie zu tun, die in seiner Massenpsychologie implizit am Werk ist. Ein mögliches Korrektiv gegen den zunehmenden Nationalismus liegt gerade in der Ambivalenz, in jenem »Zerren« an sozialen Bindungen, das sich aus einer bewussten Selbstdistanzierung von deren rauschhaften und feindseligen Aspekten sowie deren restriktiven nationalistischen Rahmungen ergibt. Man kann ein Land zugleich lieben und sich von seinem nationalistischen Eifer distanzieren. Dies wäre eine Möglichkeit, die Ambivalenz für eine kritische Reflexion auf die Möglichkeit des Krieges und die Weigerung, sich der Kriegsbegeisterung hinzugeben, produktiv zu machen. Die andere Möglichkeit besteht darin, den Hass gegen den Krieg selbst zu richten. Freud legt dies in seinem Brief an Einstein in der für ihn charakteristischen Rhetorik implizit nahe, wenn er etwa schreibt: »[D]er Hauptgrund, weshalb wir uns gegen den Krieg empören, ist, daß wir nicht anders können. Wir sind Pazifisten, weil wir es aus organischen Gründen sein müssen.« (Freud an Einstein 1932: 45) Er betont aber auch, dass unsere Abscheu und Ablehnung des Krieges Folgen der »Kulturentwicklung« sind. Kriegsgefühle erregen uns demzufolge nur dann nicht mehr, so Freud, wenn wir in die Lage gelangen, uns die kriegserische Zerstörung organischen Lebens vor Augen zu führen und vorzustellen – eine Zerstörung, die Menschen angesichts ihres eigenen organischen Lebens unmöglich hinnehmen können. Einerseits macht uns also das organische Leben selbst zu Pazifist*innen, da wir unsere eigene Zerstörung nicht wollen können (zumindest solange wir nicht unter dem Einfluss des Todestriebes stehen). Andererseits können wir die Folgen der Zerstörung organischen Lebens erst durch einen Prozess der Kulturentwicklung verstehen, der uns in die Lage versetzt, diese Zerstörung zu begreifen, über sie zu reflektieren und dadurch eine Abscheu vor der Zerstörung selbst auszubilden. Letztlich hofft Freud, dass das organische Leben gegen den Todestrieb die Oberhand behalten wird, der gerade auf die Zerstörung dieses Lebens aus ist, und dass wir zu der Einsicht gelangen werden, dass die verschiedensten Formen organischen Lebens durch Abhängigkeitsbeziehungen miteinander verbunden sind, die sich über das gesamte Reich des Lebendigen erstrecken. Er vertritt eine Politik des (und für den) lebendigen Organismus, auch wenn dieser Organismus manchmal auf abwegige oder zerstörerische Pfade geleitet wird. Nichts ist gänzlich frei von Hass, aber die verneinende Kraft des Hasses kann zu einer aggressiven Haltung gegen den Krieg gebündelt werden – eine Form der Zerstörung kann gegen eine andere aufgeboten werden. Diese Ansicht ließe sich unter anderem auch mit jener aggressiven Form von Pazifismus vereinbaren, die Einstein »militanten Pazifismus« nannte (Einstein an Freud 1932: 7).¹¹

11 Einstein hält fest: »Ich bin nicht nur Pazifist, ich bin militanter Pazifist. Ich will für den

Wenn Freud also davon ausgeht, dass das Über-Ich durch den Todestrieb bestimmt ist, ja eine Reinkultur des Todestriebs darstellt, und dass es bis zur Zerstörung des Ich und des lebendigen Organismus selbst führen kann (durch Suizid oder Mord), dann gehört jene Form von Aggression, die Freud gegen Ende seiner Korrespondenz mit Einstein im Auge hat, einer ganz anderen Kategorie an. Und wenn er festhält, dass die einzige Hoffnung, gegen das Mörderische des ungezügelterten Über-Ich zu bestehen, das das Ich gewissermaßen zum Tode verurteilen würde, in der Möglichkeit eines »manischen« Bruchs mit dem Tyrannen liegt (der uns unablässig anklagt), dann eröffnet er uns für einen kurzen Moment einen Blick auf Formen aufständischer Solidarität, die sich gegen autoritäre und tyrannische Herrschaft wenden, den nationalen Rahmen überschreiten und nach internationalem Einverständnis streben. Der Hass auf den Krieg gleicht vielleicht der Manie, die allein die Kraft hat, das Subjekt von seinem Tyrannen zu befreien. Beide brechen mit nationalistischen und militaristischen Formen sozialer Zugehörigkeit, indem sie eine Ausrichtung der Fähigkeit zur Kritik gegen die andere wenden. Jene Fähigkeit zur Kritik, die sich im Namen einer Demokratisierung des Dissens entfaltet, bekämpft den Krieg, stellt sich den Vergiftungen des Nationalismus entgegen und wendet sich gegen den Führer, der auf dem Gehorsam gegenüber einer kriegstreibenden Autorität besteht. Damit ermöglicht uns Freud, eine Demokratisierung der kritischen Urteilskraft zu denken, die auf Solidaritätsgefühlen basiert und sich gegen die lebensbedrohlichen Formen der Aggression wendet – einschließlich ihrer kritischen Manifestation. Aggression und Hass werden so nicht aus der Welt geschafft, aber sie werden dadurch doch gegen all das gerichtet, das die Aussicht auf eine Ausweitung der Gleichheit unterwandert und das organische Fortbestehen unserer miteinander verbundenen Leben gefährdet. Doch auf nichts davon können wir uns mit absoluter Sicherheit verlassen, denn der Todestrieb ist ebenfalls ein Teil des organischen Lebens, weshalb wir stets mit der Dualität von Leben und Tod rechnen müssen, von der alles Organische gezeichnet ist. Den Kampf, der uns als politische Wesen konstituiert, setzen wir in den Praktiken des Lebens und des Todes fort, ohne je ein vollkommenes, bewusstes Verständnis davon zu erlangen – trotz aller unserer zuweilen bewundernswerten Bemühungen, wachsam zu sein.

Frieden kämpfen. Nichts wird Kriege abschaffen, wenn nicht die Menschen selbst den Kriegsdienst verweigern. Um große Ideale wird zunächst von einer aggressiven Minderheit gekämpft.« (Einstein an Freud 1932: 9)

LITERATUR

- Einstein, Albert/Freud, Sigmund (1932): *Warum Krieg?* Mit einem Essay von Isaac Asimov. Zürich: Diogenes 1996.
- Freud, Sigmund (1913): *Totem und Tabu*. Gesammelte Werke Bd. 9. London: Imago 1996.
- Freud, Sigmund (1915): »Zeitgemässes über Krieg und Tod.« Gesammelte Werke Bd. 10. London: Imago 1991, 324–355.
- Freud, Sigmund (1917a): »Triebe und Tribschicksale.« Gesammelte Werke Bd. 10. London: Imago 1991, 210–232.
- Freud, Sigmund (1917b): »Trauer und Melancholie.« Gesammelte Werke Bd. 10. London: Imago 1991, 428–446.
- Freud, Sigmund (1920) *Jenseits des Lustprinzips*. Gesammelte Werke Bd. 13. London: Imago 1998, 3–69.
- Freud, Sigmund (1922): *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. Gesammelte Werke Bd. 13. London: Imago 1998, 73–161.
- Freud, Sigmund (1923): *Das Ich und das Es*. Gesammelte Werke Bd. 13. London: Imago 1998, 237–289.
- Freud, Sigmund (1924): »Das ökonomische Problem des Masochismus.« Gesammelte Werke Bd. 13. London: Imago 1998, 371–383.
- Freud, Sigmund (1930): *Das Unbehagen in der Kultur*. Gesammelte Werke Bd. 14. London: Imago 1991, 421–506.
- Freud, Sigmund (1933): *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Gesammelte Werke Bd. 15. London: Imago 1991.
- Kafka, Franz (1924): »Josefine, die Sängerin oder das Volk der Mäuse«, in: *Drucke zu Lebzeiten*. Hg. von Wolf Kittler et al. Frankfurt/M.: Fischer 1996, 350–377.
- Le Bon, Gustave (1895): *Psychologie der Massen*. Autorisierte Übers. von Rudlof Eisler, bearb. von Rudolf Marx. Stuttgart: Kröner ¹⁵1992.
- McDougall, William (1920): *The Group Mind*. Cambridge: The UP 2015.
- Rose, Jacqueline (2007): *The Last Resistance*. London: Verso.
- Zerilli, Linda (2016): *A Democratic Theory of Judgment*. Chicago: University of Chicago Press.