

Artur R. Boelderl

Der Andere als *social alter*

Die Ethik der Psychohistorie im Blick auf das Gewaltproblem¹

...we all choose to live partly in our social alters,
where ghosts of our past are disguised as social relations in the present.

Lloyd deMause

0. Rahmenbemerkungen

Die Ethik der Psychohistorie ist — bemerkenswert in einem wissenschaftlichen Gebiet, das ohnehin, nicht zuletzt aufgrund seiner vergleichsweisen Jugend, weit davon entfernt ist, in alle Richtungen bereits "abgegrast" zu sein —, diese Ethik der Psychohistorie ist, wenn es sie denn geben sollte, schlichtweg unentdeckt. Zwar gab es in den Anfangsjahren der *International Psychohistorical Association* offenbar eine Diskussion in diese Richtung, doch hat sie nicht fruchtbringend fortgeführt werden können.² Mir ist aus jüngerer Zeit nur ein Aufsatz bekannt, der sich (im übrigen just unter diesem Titel "Ethik der Psychohistorie") explizit mit der Frage nach der Existenz einer solchen psychohistorischen Ethik beschäftigt, und dieser Aufsatz liegt gedruckt bislang lediglich auf polnisch vor.³ Lloyd deMause widmet philosophischen Fragestellungen in seiner visionären Pionierarbeit in der Regel wenig Raum, von psychohistorischer Ethik im besonderen handelt keine Zeile seines Werks. Und dennoch liegt auf der Hand, daß die Psychohistorie eo ipso, durch ihre theoretische Anlage wie in ihrer praktischen Handhabung, eine ethische Dimension besitzt, und zwar im ureigensten Sinn von philosophischer Ethik: es ist ihr um ein gutes, ja ein besseres Leben zu tun. Ihr Material ist in weiten Teilen zusammengesetzt aus zu Geschichte geronnenen ethischen Verhaltensweisen; zu ihrer Methodik zählt die kritische Beleuchtung von vermeintlich ewigen Werten, wie sie zu allen Zeiten der Geschichte auftauchen und mehr oder weniger bestimmend werden; ihre erkenntnisbringende Kraft verdankt sie nicht zuletzt dem an ihrer Quelle stehenden Engagement des jeweiligen Forschers, seine ethischen Prinzipien und die seiner Zeit (oder einer vergangenen Epoche, je nach Forschungsinteresse) zu hinterfragen. Während diese Charakterisierung der Psychohistorie als ethischer Disziplin kaum Widerspruch erfahren wird, muß gleichwohl festgestellt werden, daß sie sich in ihrem Tun nicht auf eine irgendwie ausformulierte, spezifisch psychohistorische ethische Reflexion stützen kann; eine solche gibt es nicht.

¹ Vortrag auf der 14. Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für Psychohistorische Forschung vom 17. bis 19. März 2000 in Kiel. Der freie Vortragsstil wurde für die Drucklegung weitgehend beibehalten.

² Vgl. *Symposium: Ethical Issues in Psychohistory*, in: *The Journal of Psychohistory* 10 (1982), 27–65.

³ Paul Ziolo, *Etyka psychohistorii*. Ich danke dem Autor für die Überlassung einer englischen Version seines Textes.

Nun geht es mir wohlverstanden nicht darum, eine Ethik der Psychohistorie einzufordern im Sinne eines eigens psychohistorischen Wertekatalogs – ich rede nicht einer psychohistorisch verbrämten normativen Wertethik das Wort. Ich meine vielmehr, daß es eine implizite Ethik der Psychohistorie gibt und daß es vor allem dem theoretischen Avancement der Disziplin zum Vorteil gereichen könnte, sich dieser Tatsache bewußt zu werden, ihr jedenfalls mehr Augenmerk beizumessen, als das bislang geschehen ist.

Auf dieser Einschätzung der psychohistorischen Dinge in Sachen Ethik aufbauend, stellt sich die Frage: Wo ist die blanko geortete Ethik der Psychohistorie zu finden? Sind es die kaum verhohlenen Verurteilungen einzelner geschichtlicher Verhaltensweisen von der Warte des später Lebenden aus, wie sie sich in der psychohistorischen Literatur mitunter – vor allem in Texten Lloyd deMause' und anderer Autoren im *Journal of Psychohistory* – finden (ich verweise hier nur stellvertretend für manch anderes Beispiel auf die in meinen Augen und denen einiger anderer völlig verfehltene Einschätzung der Werke Philippe Ariès')? Oder sind es die vereinzelten politischen Stellungnahmen, insbesondere zur amerikanischen Innen- wie Außenpolitik, die einen Rückschluß auf ein ethisches Programm der Psychohistorie zulassen? Kulminiert das ethische Selbstverständnis des Psychohistorikers in der oft modifizierten und vielkritisierten Schematisierung des evolutionären Fortschritts der Kindheit — oder anders gesagt: Steckt das ethische Programm der Psychohistorie gleichsam kondensiert in der utopistischen oder mindestens zweckoptimistischen Annahme einer zwar immer wieder mit Rückschlägen konfrontierten, letztlich aber doch kontinuierlichen Entwicklung der Menschheit zum Besseren?

Unschwer zu ermessen, daß ich keiner dieser Denkmöglichkeiten zuneige. Ich bin vielmehr der Ansicht, daß die Psychohistorie, statt nur eine von vielen wissenschaftlich-disziplinären "Ethiken" zu "haben" (man kann ja jederzeit von einer "Ethik der Physik", der "Biologie", der "Mechatronik" usw. sprechen, und zweifellos haben diese Einzelwissenschaften auch in der Tat bestimmte theoretische und/oder praktische Merkmale, die sie von anderen unterscheiden und die gewisse Verhaltensweisen für einen Physiker günstig erscheinen lassen, während sie einem Biologen von vornherein verschlossen bleiben müssen), daß also die Psychohistorie einen Zugang zu ethischen Fragestellungen erlaubt oder genau genommen bereits voraussetzt, der, soweit ich sehe, so bislang von keiner anderen Disziplin ermöglicht worden ist und auch von der Mutterdisziplin der Ethik, der Philosophie, nicht wirklich angedacht worden ist. Dieser Zugang besteht darin, Ethik im allgemeinen und das in ihren Bereich fallende Problem des Entstehens von Gewalt im besonderen nicht mehr primär als ein metaphysisch-moralisches, letztlich (auch von den Sozialwissenschaften her immer noch) individuelles Verhaltensproblem zu betrachten, sondern als ein erkenntnis- oder präziser: bewußtseinstheoretisches Problem.

Kenner der Philosophiegeschichte werden hier sofort einwenden wollen, das und nichts anderes sei es ja etwa schon für Platon gewesen, und alle Entwicklungen seit Platon und der griechischen Antike seien eher vorteilhaft gewesen; warum also "zurück" zu Platon, und das ausgerechnet unter dem Deckmantel der Psychohistorie, die die schauerlichen ethischen Praktiken der Antike, im Umgang mit Kindern und Menschen überhaupt, mit ans Licht heutiger Kenntnisse zu bringen geholfen hat?

Das ist jedoch nicht, worauf ich hinaus will. Mit der Hypothese, die ich der Psychohistorie unterstelle — Gewalt sei ein Problem der Erkenntnistheorie, nicht der Moralphilosophie —, wird nicht die Platonische Theorie aufgewärmt, dem nach Weisheit = gutem Leben Strebenden sei die Erkenntnis des Guten vonnöten und wer über diese verfüge, lebe auch eo ipso gut = moralisch, und wer nicht, sei nicht davor gefeit, böse = unmoralisch, etwa gewalttätig zu handeln. Unter den gegenüber der griechischen Antike doch deutlich veränderten Bedingungen und Kenntnissen des ausgehenden 2. Jahrtausends nach Christus wäre es wohl mehr als nur anachronistisch, ernsthaft von einer ungebrochenen Identität bzw. Kontinuität menschlichen Bewußtseins auszugehen, wie Plato es noch mit Recht tun konnte.⁴ Nein, was ich mit dieser Hypothese zu überlegen geben will, ist die Frage, ob nicht die Psychohistorie uns nötigt, unser — im Alltag ebenso wie in der Politik und im Feuilleton nach wie vor wirksames — althergebrachtes Verständnis davon, was Ethik sei, gehörig zu modifizieren — und ob sie damit (freilich auf andere Weise) nicht eine Entwicklung fortsetzt, die mit der Freudschen Psychoanalyse ihren Anfang genommen hat.

Ich behaupte also und werde das im folgenden zu untermauern suchen, daß die Suche nach der Ethik der Psychohistorie auf der Ebene ihrer Aussagen zum Bewußtheitsgrad und -status der historisch tätigen Subjekte ansetzen muß, und hier insbesondere beim von Lloyd deMause in jüngerer Zeit unter Zuhilfenahme der Neurologie und Neurophysiologie für die Psychohistorie stark gemachten Begriff des *social alter*. (Meine Bemühungen, ein angemessenes deutsches Äquivalent für diesen Terminus technicus zu finden, sind bisher von keinem Erfolg gekrönt gewesen — sozialer Anderer? Gesellschafts-Ich? soziales Ich? —, daher bleibe ich der Einfachheit halber beim englischen Ausdruck.)

Auch hier partizipiert die Psychohistorie aktiv an einer gedanklichen Entwicklung, die in relativer zeitlicher Parallelität auch gewisse Stränge des zeitgenössischen philosophischen Denkens aufweisen, eine Tatsache, auf die ich andernorts schon mehrfach hingewiesen und die in die psychohistorische Theoriebildung herinzuholen ich versucht habe.⁵ Für den gegenständlichen Fall nun ist insbesondere das in der Philosophie in den letzten Jahren fast schon überstrapazierte Konzept des *Anderen* von Relevanz, das sich auf dem Hintergrund einer Wegentwicklung von der die gesamte neuzeitliche abendländische Philosophie beherrschenden Bewußtseins- und Ich-Philosophie herausgebildet hat. Etwas überspitzt formuliert, kommen die Philosophen im Laufe des 20. Jahrhunderts, nicht zuletzt unter dem Einfluß Freuds (aber auch Nietzsches und Kierkegaards), drauf, daß Bewußtsein nicht alles ist – daß sich dem philosophischen Blick bei einer alleinigen Ausrichtung auf bewußtseinsmäßig verort- und erklärbare Phänomene ein Großteil menschlicher Lebensrealität schlichtweg entzieht, mehr noch: daß ein Großteil der bewußten Aktivität des Menschen auf "unbewußten" Vorgängen aufruhrt und sich von diesen her

⁴ Zu erörtern, an welchen Stellen seines Werks und mit welchen Gründen nicht einmal er das immer tat, fehlt mir hier die Zeit; die oben bereits adressierten Plato-Kenner unter Ihnen mögen mir dies nachsehen und geneigt sein, den Hinweis für die Erörterung selbst zu nehmen.

⁵ Vgl. Artur Boelderl, *Das geteilte Unbewußte und Philosophie der Geburt?*, in: Ralph Frenken/Martin Rheinheimer (Hg.), *Die Psychohistorie des Erlebens*, Kiel 2000, S. 49–63 bzw. 65–90 (= PsychoHistorische Forschungen, Bd. 2).

erschließen läßt. Der Begriff des Anderen spielt bei dieser Entwicklung eine wesentliche Rolle; er markiert gleichsam den neuen Pol des philosophischen Interesses, jene Fallseite des menschlichen Erlebens, die bis anhin zugunsten einer bis zur Apotheose hinführenden, reifizierenden und glorifizierenden Betrachtung des Ichs sträflich vernachlässigt worden ist. Dies ist nun freilich nicht in dem platten Sinn zu verstehen (noch auch verläuft der Gang des Denkens in diese Richtung), daß, wo Ich war, nun der Andere zu stehen kommt. Es geht nicht einfach um einen Perspektivenwechsel oder Platztausch, auch wenn die Durchführung solcher theoretischer Ortsveränderungen natürlich unabdingbar war – und ist – zur Gewinnung neuer Einsichten. Mit dieser Entwicklung geht vielmehr eine radikale Änderung des Zugangs zu den Phänomenen "Ich" und "Anderer" überhaupt einher; aus Begründungs- oder Legitimationszusammenhängen (wer oder was ist der oder das Erste? was ist wichtiger? wer darf was gegenüber wem?) werden Struktur- bzw. Konstitutionszusammenhänge (wie kommt es zum einen wie zum anderen? wie steht das eine mit dem anderen in Beziehung?) oder genauer: Was zuvor in der Hauptsache als Problem des Grundes verstanden worden war (warum hat sich dies oder jenes ereignet?), entpuppt sich zunehmend als Problem der Bedingung (wie hat es sich ereignen können, was waren die Voraussetzungen dafür?). Disziplinär gesprochen, waren Vorreiter dieses Perspektivenwechsels auf seiten der Geschichtswissenschaft die Historiker der *Annales*-Schule und — nicht unabhängig von ihnen, aber trotzdem abseits (nämlich bei den Philosophen) stehend, Michel Foucault —, auf seiten der Psychoanalyse vor allem Jacques Lacan, und auf seiten der Philosophie Emmanuel Levinas und Jacques Derrida.⁶

Ich werde darauf verzichten, an dieser Stelle allzu viel über Levinas zu sagen, der das philosophische Konzept des Anderen am gewichtigsten vertreten hat und auf den ich hier am stärksten zurückgreife, und mich mehr auf die Kongruenzen zwischen seinem Verständnis des Anderen und dessen Rolle einerseits und dem Begriff und der Funktion des psychohistorischen *social alter* andererseits einlassen. Daß sich die erwähnten Kongruenzen nicht zuletzt, ich würde sogar sagen, in besonderer Prägnanz, im Hinblick auf die jeweilige Betrachtung des Gewaltproblems zeigen (und zwar in beiden Fällen unter demselben Titel des "Traumas"), scheint mir nicht zufällig zu sein.

Soweit zum Rahmen meiner Ausführungen, deren Spezifikum in weiterer Folge darin besteht, daß sie selbst, was ihr Ausmaß betrifft, das der Rahmenbemerkungen nicht überschreiten. Ich präzisiere nochmals den aus den hiermit abgeschlossenen Rahmenbemerkungen gewonnenen Fahrplan meines Vortrags: Ein erster Teil wird sich dem deMause'schen Konzept des *social alter* widmen; ein zweiter dem Levinas-schen Begriff des Anderen; und ein dritter und letzter wird die Ausführungen unter Hinweis auf den Bezug beider zum Gewaltproblem, aber hoffentlich nicht gewaltsam, zurückbiegen auf die Ausgangsfrage nach der Ethik der Psychohistorie.

⁶ Diese Liste erhebt natürlich keinen Anspruch auf Vollständigkeit, man könnte etwa auch Norbert Elias oder Martin Heidegger anführen.

1. I like my social alter, but – do I know it? Does he? Do we have to?

In seinem im Entstehen befindlichen Werk *The Emotional Life of Nations* (es kursieren auch mehrere andere Titel dafür, und dieser mag nicht der gerade aktuelle sein), dessen einzelne Kapitel sukzessive im *Journal of Psychohistory* erscheinen und auch auf der Webseite der *International Psychohistorical Association* (IPA) zugänglich sind, reformuliert Lloyd deMause die seinerzeit (1982) in *Foundations of Psychohistory* entworfene psychogene Geschichtstheorie vornehmlich unter den Prämissen der in den vergangenen zwei Jahrzehnten stark vorangeschrittenen Erkenntnisse der Neurologie und Neurophysiologie. Während man diese (Neu-)Ausrichtung der Psychohistorie auf vermeintliche *hard facts* einer insgesamt sehr jungen und bei allem Überschwang, den sie zur Zeit erlebt, wenig selbstreflektierten wissenschaftlichen Disziplin vom Grundsatz her kritisieren kann (was ich andernorts getan habe)⁷, mag es doch auch tunlich sein, sich die Modifikationen, die die Theorie von dieser Seite her bzw. durch Implementation neurologischer Elemente u.ä. erfährt, genau zu betrachten und sie ihrem Eigenwert nach zu beurteilen. Dabei zeigt sich im wesentlichen, daß einzelne Elemente der Theorie, die im früheren Werk mehr postulatorisch daher kamen und insofern jederzeit dem übelwollenden Vorwurf bloßer Spekulation ausgesetzt waren (etwa die Vorstellung einer Gruppentrance, zwar tausendfach beobachtet und im Experiment induziert, aber hinsichtlich ihrer Möglichkeitsbedingungen nicht wirklich wissenschaftlich erklärt und gesichert), jetzt gleichsam medizinisch-physiologisch fundiert werden können. Mit der Übernahme bestimmter Termini technici aus dem neurophysiologisch-psychiatrischen Diskurs jedoch ergeben sich mitunter auch entschiedene Neuorientierungen des Gedankengangs, die bestimmte Zusammenhänge zu erhellen imstande sind (die Frage nach dem Preis für diese Erhellung wollen wir hier einmal, siehe oben, beiseite lassen). Am deutlichsten wird dies vielleicht angesichts der geänderten Wortwahl, wie in nachstehendem Zitat (meine Übersetzung):

Die psychogene Geschichtstheorie basiert auf einem Modell, demzufolge Geschichte aus gemeinsamen Reaktualisierungen dissoziierter Erinnerungen an Kindheitstraumata besteht. Sie ist die erste Theorie, in der Individualpsychologie und Sozialpsychologie integriert sind; Sozialverhalten hat für sie dieselben Grundlagen wie individuelles Verhalten, und sie erkennt dem Sozialverhalten emotional homöostatische Funktionen zu. Dieses Modell sieht vor, daß Menschen frühe Traumata und Gefühle auf solche Weise auf die Bühne der Geschichte projizieren, daß Ereignisse scheinbar der Gruppe widerfahren und nicht in ihrem Inneren stattfinden; sie erzeugen gemeinsame Träume oder Gruppenfantasien, die so intensiv und bezwingend sind, daß sie ein Eigenleben annehmen, ein Eigenleben, das sich vorgeblich in einer dissoziierten Sphäre namens "Gesellschaft" abspielt.⁸

⁷ Vgl. Boelderl, *Das geteilte Unbewußte*, a. a. O.

⁸ Aus deMause, *The Emotional Life of Nations*, Kap. 4 – *The Psychogenic Theory of Social Behavior*.

Ohne daß ich mich diesen Zusammenhängen zwischen Wortwahl und theoretischer Ausrichtung weiter widmen will, nehme ich an, daß klar zum Ausdruck kommt, was ich meine. Aber sehen wir uns an, worin das Argument besteht oder vielmehr, wohin es führt.

Gesellschaft ist demnach eine imaginäre Sphäre, dissoziiert, also abgespalten vom Erleben des einzelnen. Und gleichwohl agiert der einzelne in dieser Sphäre, ja er gibt sich zumeist sogar der Illusion hin, er agiere in ihr bewußt; nehmen wir als Beispiel etwa die demokratische Wahl. Man weiß doch, warum man wen wählt. Ja, würde deMause sagen; und man weiß es doch auch wieder nicht. Möglichkeitsbedingung dieser Konzeption von Gesellschaft ist die Fähigkeit des einzelnen, bestimmte Bereiche seines Erlebens "abzuspalten", zu dissoziieren, emotional wie bewußtseinsmäßig zu entkoppeln von seinem "kontinuierlichen" Bewußtseinsleben. Ich formuliere zunächst absichtlich so, daß diese Fähigkeit als eine grundsätzlich positive erscheint; ohne sie wäre Gesellschaft, folgt man einmal der nominalistischen These, daß sie — als allgemeiner Begriff — nicht "existiert", wofür einiges spricht (was umgekehrt nicht heißt, sie besäße keine Macht oder übe keinerlei Einfluß auf Individuen aus), schlichtweg undenkbar. Nun kommt bei deMause aber ein zweites Argument hinzu, das die Sache komplizierter macht: Diese Fähigkeit zur Dissoziation ist abhängig von bzw. resultiert aus der Erfahrung einer frühen kindlichen Traumatisierung. Je nach dem Grad dieser Traumatisierung ist sie denn auch unterschiedlich gut ausgebildet — vergleichsweise schwach beim "normalen" neurotischen Erwachsenen unserer Gegenwart, hingegen stark bei sogenannten *multiple personalities*, d.h. Menschen, die an *Dissociated Identity Disorders* leiden, oder auch bei historischen Persönlichkeiten vor der sogenannten ambivalenten Form der Kindeserziehung. Da aber — und davon muß deMause ausgehen, wenn er einerseits nicht leugnen will, daß es Gesellschaften gibt (oder solche imaginiert werden), und andererseits an seiner trauma- und dissoziationsabhängigen Definition von Gesellschaft festhalten möchte — alle Menschen über diese Fähigkeit zur Dissoziation verfügen, müssen sie auch alle traumatisiert worden sein. Das läßt die Frage zu: Gibt es überhaupt so etwas wie ein nicht-dissoziiertes Bewußtsein, oder anders: Ist es nicht vielleicht eine *conditio sine qua non* für die Entstehung von Bewußtsein (umso mehr, in der *conditio humana*, qua Selbst-Bewußtsein)⁹, dissoziiert zu sein, und zwar von sich selbst (theoretisches Parademodell dafür: Lacans Spiegelstadium, oder, von philosophischer Seite, die gesamte Philosophie des deutschen Idealismus nach Fichte)? Ist Bewußtsein gleichbedeutend mit Dissoziiert-Sein? Und wenn ja, was bedeutet das für die behauptete Abkünftigkeit des Dissoziieren-Könnens (bzw. -Müssens) von der Erfahrung eines Traumas? Ist Bewußtsein an sich ein Effekt von Traumatisierung? Ohne Trauma kein Bewußtsein? Was wäre dann unter Trauma zu verstehen?

⁹ Ich unterstreiche diese Perspektive, unter der meine Ausführungen insgesamt stehen, unter dem Eindruck der Diskussion im Anschluß an meinen Vortrag, die auf die Einforderung einer strikten Unterscheidung zwischen Bewußtsein (überhaupt) und Selbstbewußtsein hinauslief. Wieweit diese Unterscheidung im Rahmen einer klar den sogenannten *Humanities* zugeordneten Wissenschaft wie der Psychohistorie, der es natürlich um den Menschen geht, eigens eingeführt resp. bedacht werden muß, kann ich hier nicht erörtern. Siehe jedoch unten den Abschnitt zu Levinas und dessen Konzeption von Bewußtsein qua Bewußtsein des Selbst und Bewußtsein des Anderen.

Bevor ich übergehe zur Erläuterung des Levinas'schen Denkens, das uns auf diese Fragen vielleicht eine Antwort zu geben vermag, möchte ich noch klarstellen, daß diese Implikationen natürlich nicht deMause' Intention treffen. Letztere wäre aus meiner Sicht vielmehr von diesen Implikationen des Modells (das genauer zu schildern bleibt) her zu hinterfragen. Die der optimistischen Grundhaltung von deMause' Werk zugrundeliegende Hypothese geht ja dahin zu sagen: je weniger Traumatisierte oder je geringere Traumata in der Kindheit, desto weniger dissoziierte Bewußtseine resp. Erwachsene und – in weiterer Folge, weil starke Dissoziation, d. h. letztlich Trennung der in einer Person nebeneinander bestehenden Bewußtseinsanteile, diese eo ipso begünstigt – desto weniger Gewaltbereitschaft und umso geringere Kriegsgefahr. Vielleicht ist aber, und dies ist, was ich zu bedenken geben möchte, die Crux der Sache gar nicht die Fähigkeit und/oder Notwendigkeit zur Dissoziation an sich, sondern vielmehr die Art der Traumatisierung? Könnte es notwendige = "gesunde" Traumatisierungen einerseits (solche, die zur Bewußtheit überhaupt erst führen) geben, und andererseits unnötige = "pathogene" Traumatisierungen – so wie es Gesellschaft als solche einerseits als unhintergehbare Einrichtung für die Organisation des Zusammenlebens vieler gibt, und andererseits Gesellschaftssysteme, die diesem eigentlichen Ziel von Gesellschaft zuwiderlaufen, mithin "pathologische" Gesellschaften (z. B. totalitäre Regime)?¹⁰

2. "Verfolgung und Trauma" (E. Weber): Levinas, mein Anderer ¹¹

Eine Stufe unterhalb der Ebene, auf der die eben erwähnten Probleme auftauchen, setzt nun das Denken Emmanuel Levinas' an, genauerhin auf der Ebene der Ontologie bzw. deren Neupositionierung gegenüber der Ethik. Levinas, litauischer Jude, der in Frankreich bei Bergson und in Freiburg bei Husserl und Heidegger studierte, in den frühen dreißiger Jahren französischer Staatsbürger wurde, im 2. Weltkrieg alle seine Familienmitglieder durch die Greueltaten der Nazis verlor und danach nie wieder deutschen Boden betrat, Levinas hat sein gesamtes Denken und Trachten in den Dienst einer Überwindung des Solipsismus der transzendentalen Phänomenologie Husserlscher Prägung mit ihrer Konzentration auf das vermeintlich für alle Erkenntnis verantwortliche transzendente Ich gestellt und im Zuge seiner Bemühungen den Anderen, der für Husserl in letzter Instanz auch nichts anderes war als eine "Paarung" des Ich, "Leib wie mein Leib", gedacht nach dem Modell der Gegenstandswahrnehmung, aus der Umklammerung des Ichs zu lösen versucht. Einer ganzen wirkmächtigen Tradition abendländischen Philosophierens sich entgegen-

¹⁰ Man wird an dieser Stelle natürlich zurecht auf die ohnehin bereits gängige Unterscheidung zwischen "physiologischen" und "pathologischen" Traumata hinweisen, die Entwöhnung des Säuglings von der Brust etwa im Unterschied zur analen Penetration eines Säuglings durch seinen Vater; auf der Ebene der philosophischen Betrachtung jedoch muß beiden Erfahrungen, so unterschiedlich und unvergleichlich sie auch sind, ein Gemeinsames anhaften, das ihren Traumatisierungscharakter als solchen ausmacht und ihr Bezeichnetwerden als Trauma zuläßt, und insofern sind Traumata wie die genannten dann zwar graduell, nicht aber wesensmäßig verschieden. Sobald man dem Trauma allgemein eine so entscheidende Rolle im menschlichen und Gesellschaftsleben zuweist, handelt man sich unversehens diese Schwierigkeit der – nachträglichen – Differenzierung ein.

¹¹ Man sehe mir diese naheliegende Anspielung auf Klossowskis *Sade, mon prochain* nach.

stellend, hat er dabei die Ethik (gegenüber der Metaphysik resp. Ontologie) als Erste Philosophie zu etablieren versucht: Die soziale Beziehung zum Anderen geht für ihn jeglicher Ordnung der Dinge voraus. Dabei ist der Andere für ihn jedoch kein Gegenüber, kein Du (wie etwa im Sinne der Dialogik Martin Bubers), sondern ein Er, ein Jener (*ille*), die dritte Person — jene Instanz, die mir und meinem Sein uneinholbar voraufgeht, deren "Früher-Sein" bedingt, daß ich sie mir nicht aussuchen kann, und die aktiv auf mich einwirkt, bevor ich noch imstande bin, ihr gegenüber "Position" zu beziehen. Diese Ohnmacht des Ichs in spe im Angesicht (*vis-à-vis*) des Anderen ist zwar einerseits eine Lage des hilflosen Ausgeliefertseins, strukturell gesprochen mithin immer eine Situation der Gewalt (wo einer Gewalt über den Anderen hat, noch diesseits der Frage, ob und wie er sie aktuell nutzt oder nicht); sie ist andererseits aber auch Möglichkeitsbedingung der Herausbildung des Ichs. Ohne den Anderen kein Ich, so ließe sich Levinas' These so verkürzt wie programmatisch zusammenfassen. Das erscheint unmittelbar einleuchtend und ungleich weniger apodiktisch, als es zunächst den Anschein hat, wenn man sich vor Augen führt, daß die konkrete Situation des Neugeborenen ja zunächst in der Tat genauso beschaffen ist: in der Wiege liegend, weitgehend ohne Einfluß darauf, wer bzw. welches Antlitz sich als nächstes über es beugt, bezüglich Ernährung, Hygiene und Zuwendung abhängig von einem Anderen, den es zwar "wieder"-erkennen, aber nur vergleichsweise diffus überhaupt erkennen kann.¹² In so helllichtigen wie tiefeschürfenden phänomenologischen Analysen (beispielsweise der Müdigkeit und des Schlafs oder der Nahrungsaufnahme) folgt Levinas diesem primordialen Verhältnis von Selbst und Anderem und fördert im Zuge dessen Beschreibungen zutage, die von hoher sprachlicher Prägnanz und Schönheit zugleich sind sowie, was ihre philosophische Aussagekraft anlangt, in unserem Jahrhundert ihresgleichen suchen.

Entscheidend für unseren Zusammenhang ist die Feststellung Levinas', daß es des Anderen bedarf, um die quasi monadisch verfaßte Kapsel des Ichs oder, wie er zu sagen pflegt, die Hypostase zu brechen und so die Heraufkunft des Bewußtseins — das auch das Unbewußte integriert — allererst einzuleiten. Dieses, das Bewußtsein, ist nie und kann nie sein nur Selbst-Bewußtsein; es ist immer Selbstbewußtsein und Bewußtsein des Anderen, und zwar jeweils in der doppelten Hinsicht, die der Genitiv zuläßt: Bewußtsein des Anderen, das ich habe (*genitivus obiectivus*), und Bewußtsein des Anderen, *sein* Bewußtsein (*genitivus subiectivus*). Mein Bewußtsein ist das Bewußtsein des Anderen — ein Zusammenschluß, dem ich nicht zu entkommen vermag. Vom Anderen her ergeht an mich ein Anspruch, dem ich mich nicht entziehen kann; er hat mich immer schon in seine Verantwortung genommen, so zwar, daß ich, obwohl ihm unterlegen (auch und gerade, wenn ich mich gegen ihn wende und ihn, bis zu seinem Tode, bekämpfe), *für ihn* verantwortlich bin. Dieses Verhältnis zwischen beiden bezeichnet Levinas auch explizit als Verfolgung, und hier Anklänge an jüdische Theologie und Religionsphilosophie einerseits sowie an die menschheitsgeschichtliche Katastrophe des 20. Jahrhunderts andererseits zu vernehmen, ist vom Autor durchaus intendiert.

¹² Ich möchte betonen, daß Levinas an keiner mir bekannten Stelle seines Werkes diese Vergleichsebene heranzieht; mir scheint sie sich aber aufzudrängen.

3. Ethik und Gewalt: Psychohistorie und Philosophie

Ich komme zum — zu raschen — Schluß. Mir scheint, Levinas' Schilderung der Genese des Bewußtseins, des Verhältnisses zwischen Ich und Anderem, ist gleichsam die Minimalvariante der Beschreibung dessen, was deMause mit der Neuropsychiatrie als *Dissociated Identity Disorder* bezeichnet und mithilfe neurophysiologischer Erkenntnisse wissenschaftlich begründet. Der entscheidende Vorteil der Zusammenschau dieser beiden oberflächlich völlig heterogenen Ansätze liegt darin, daß, was bei letzterem nur implizit, quasi zwischen den Zeilen durchleuchtet, bei ersterem klar im Mittelpunkt der Betrachtung steht: die erkenntnis- bzw. bewußtseinstheoretische Dimension der Ethik im allgemeinen und des Gewaltproblems im besonderen. Das vorgängige, jeder tatsächlichen sozialen Beziehung vorausgehende Verhältnis von Ich und Anderem ist strukturell, und das heißt zugleich unabdingbar, ein Verhältnis der Gewalt; es ist auf jeden Fall gekennzeichnet von Traumatisierungen. Diese wiederum sind, noch vorab der Frage nach ihrer jeweiligen konkreten Aktualisierung, als Möglichkeit *per se* produktiv. Was sie hingegen produzieren, welche Art von Bewußtsein, das hängt sehr wohl und entscheidend von Wesen und Grad der Traumatisierung ab – im Falle der sogenannten (normalen) "physiologischen" Traumatisierung, zu der keine weitere Intensivierung hinzutritt (falls es so etwas gibt), ein gemäßigt dissoziierendes Bewußtsein, dessen Anteile voneinander relativ viel wissen, die auch emotional nicht strikt voneinander abgekoppelt sind und deren Träger sich in Gruppen nicht wesentlich anders verhalten als allein; im Falle einer "pathologischen" Traumatisierung ein stark dissoziiertes Bewußtsein, dessen Anteile weitgehend ohne Kenntnis voneinander und emotionale Bindung aneinander, also nebeneinander existieren und zum Ausagiert-Werden in Gruppen neigen.

Mit anderen Worten: Auch ich bin natürlich wie deMause der Meinung, daß die Verbesserung der Eltern-Kind-Beziehung in Richtung weniger Traumatisierung Grundvoraussetzung einer zukünftigen friedlichen Gesellschaft und von daher Fokus der Bemühungen psychohistorischer Tätigkeit sein muß. Im Hinblick auf die Herleitung der Begründung für diese explizite Ethik der Psychohistorie jedoch meine ich Ungereimtheiten und Widersprüche zu erkennen, die vor allem in einer mangelnden Erkenntnis der eigenen impliziten Ethik gründen, die das Augenmerk des Psychohistorikers insbesondere bei der Frage nach den Ursachen der Gewalt und des Krieges weg von der Ebene der Moral und der Werte hin auf die Ebene der Bewußtseinstheorie lenkt. Von entscheidender Bedeutung für die Beantwortung dieser Frage nach der Gewalt ist nicht, zu wissen, nach welchen moralischen oder sonstigen Gesichtspunkten sich die geschichtlich Handelnden richteten, sondern zu erforschen, welche Bewußtseinszustände und -grade sie dabei hatten. Wie weit war ihnen bewußt, daß der Andere (der Feind, der sich vermeintlich gegen sie erhob) niemand anders war als ihr *social alter*? Von wievielen solcher Anderer wußten sie sich umgeben, gegen wieviele mußten sie sich zur Wehr setzen? Und andersherum: Welche *social alters* (qua "gesellschaftliche Institutionen") vermochten sie zu etablieren, um ihre Ängste und Aggressionen abzufedern?

Dissoziation ist nicht das Problem, sondern — als Bedingung der Möglichkeit von Bewußtsein — ein Teil der Lösung. Sie muß als Faktum erkannt und anerkannt und in ihrer produktiven Kraft gewürdigt werden können. Dies ist Voraussetzung

dafür, daß wir die Identität von Anderem und *social alter*, den Anteil des Anderen in uns, den abzuspalten wir umso eher geneigt sind, je gravierender unsere Traumata waren, einsehen und diese wiederum als ethische Voraussetzung unseres In-der-Welt-Seins begreifen. Das aus der durch Traumatisierung entstandenen Dissoziation erwachsene Bewußtsein ist — seiner Genese zum Trotz — die einzige Instanz, die zur Integration der dissoziierten Teile fähig ist. Mit diesem paradoxen, ja aporetischen Zusammenhang theoretisch wie praktisch zu Rande zu kommen, ist Aufgabe der Psychohistorie wie der Philosophie, und es ist, zuerst und vor allem in der Perspektive auf das gemeinsame Ziel einer gewaltfreien Lebenswelt, beider Chance zugleich. Spätestens an diesem Punkt treffen sich die Ethik der Psychohistorie und ihre philosophische Reflexion, mag sie die Psychohistorie zuvor auch zum Teil unterlaufen haben, und erkennen einander als Andere wieder.

Literaturhinweise

- DeMause, Lloyd (2000a): Was ist Psychohistorie? Eine Grundlegung. (Psychosozial-Verlag, Gießen 2000).
- DeMause, Lloyd (2000b): The Emotional Life of Nations. Unveröffentlichtes Manuskript, vgl. <http://www.psychohistory.com>.
- Levinas, Emmanuel (1989): Die Zeit und der Andere. (Hamburg ²1989).
- Levinas, Emmanuel (1992a): Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. (Freiburg im Breisgau / München ³1992).
- Levinas, Emmanuel (1992b): Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. (Freiburg im Breisgau / München 1992).
- Levinas, Emmanuel (1993): Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. (Freiburg im Breisgau / München ²1993).
- Weber, Elisabeth (1990): Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Lévinas' 'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence'. (Wien 1990).