
Dichte Interpretation

Zur Methodologie und Methode der Tiefenhermeneutik

Hans-Dieter König

Die methodologische und methodische Einleitung zu diesem Sammelband setzt sich aus vier Teilen zusammen. Der erste Teil führt in die Methodologie der Tiefenhermeneutik ein. Es wird zunächst umrissen, wie sich die Tiefenhermeneutik aus dem Projekt der analytischen Sozialpsychologie entwickelt hat, das im Rahmen der Kritischen Theorie konzipiert wurde (Abschnitt 1.1). Sodann wird vergegenwärtigt, wie Alfred Lorenzer aus der klinischen Praxis der Psychoanalyse heraus die Methode einer tiefenhermeneutischen Kulturforschung entfaltet hat (Abschnitt 1.2). Zudem wird skizziert, auf welchem kulturphilosophischen Symbolbegriff die Tiefenhermeneutik basiert (Abschnitt 1.3) und wie sich die Bedeutung der häufig Missverständnisse erzeugenden psychoanalytischen Konstrukte durch ihre Übersetzung in eine sozialwissenschaftliche Sprache klären lässt, die den Ansprüchen an eine kritische Theorie der Subjektivität gerecht wird (Abschnitt 1.4). Schließlich wird das Zusammenspiel von Individuum und Kultur dadurch beschrieben, wie sich bewusste und unbewusste Wünsche mit Hilfe kultureller Objektivationen symbolisieren lassen oder ihnen aufgrund ihrer sozialen Anstößigkeit lediglich ein symptomatischer Ausdruck erlaubt wird (Abschnitt 1.5). Im zweiten Teil der Einleitung werden die forschungspraktischen Regeln tiefenhermeneutischer Kulturforschung expliziert (2.). Der dritte Teil dokumentiert in einem Exkurs die tiefenhermeneutische Gruppeninterpretation von Rilkes Gedicht *Der Panther. Im Jardin des Plantes*. Darin wird rekonstruiert, wie sich aus den Einfällen und Verstehenszugängen der Forscher_innen Schritt für Schritt ein Interpretationsprozess entwickelt, der zu einer ersten Deutung führt, welche verschiedene Lesarten zu einer das Ganze erhellenden Konstellation integriert. Die mündlich stattfindende

Diskussion der Gruppenteilnehmer_innen lässt freilich manche Verstehenszugänge in der Schwebe und so bleibt auf dieser Ebene noch ein Stück weit offen, wie diese erste Deutung verschiedene Lesarten integriert. Erst die vor dem Hintergrund der Gruppendiskussion erstellte schriftliche Fassung einer tiefenhermeneutischen Rekonstruktion des Gedichtes ist dazu in der Lage, diesen unterschiedlichen Verstehenszugängen der Forscher_innen dadurch gerecht zu werden, dass aus den verschiedenen Lesarten eine den Text insgesamt erhellende Deutung konstruiert wird. Der die Einleitung abschließende vierte Teil setzt sich mit dem Konzept der dichten Beschreibung auseinander, das in der qualitativ-interpretativen Forschung dazu dient, subjektive Wirklichkeitskonstruktionen zu untersuchen. In Auseinandersetzung mit diesem von Clifford Geertz entwickelten Konzept wird die Besonderheit der tiefenhermeneutischen Methode expliziert, die als *dichte Interpretation* beschrieben wird, um diese psychoanalytische Verfahrensweise von der von Geertz entwickelten Forschungshaltung und damit auch von anderen qualitativ-interpretativen Methoden zu unterscheiden.

1 Methodologie der Tiefenhermeneutik

1.1 Zur Geschichte des in der analytischen Sozialpsychologie wurzelnden Konzeptes der Tiefenhermeneutik

Bei der Tiefenhermeneutik handelt es sich um eine Methode der Kultur- und Sozialforschung, die in der von Sigmund Freud entwickelten Psychoanalyse wurzelt. Mit der Psychoanalyse hatte Freud in seiner ärztlichen Praxis in Wien eine Methode der psychotherapeutischen Behandlung von neurotischem Leiden entwickelt, das er als Sonderfall eines allgemeinen Leidens aller Menschen unter einer Kulturentwicklung betrachtete, die auf der „Unterdrückung von Trieben“ und auf ihrer „Sublimierung“ basiere (Freud 1908, S. 18). Seines Erachtens werde der Mensch neurotisch, „weil er das Maß von Versagung nicht ertragen kann, das ihm die Gesellschaft im Dienste ihrer kulturellen Ideale auferlegt“ (Freud 1930, S. 218). Freuds Auffassung, dass „die Kultur, indem sie den libidinösen und besonders den Zerstörungstrieben Einschränkungen aufzwingt, dazu beiträgt, Verdrängungen, Schuldgefühle und Bedürfnisse nach Selbstbestrafung entstehen zu lassen“, dokumentiert nach Auffassung von Theodor W. Adorno das soziale Problem der „Unentrinnbarkeit kultureller Konflikte“ (Adorno 1952, S. 23). Da das „Leiden“ Zeugnis von der „Objektivität“ ablege, „die auf dem Subjekt lastet“ (Adorno 1966, S. 29), stelle sich der Antagonismus von Individuum und Gesellschaft als unaufhebbar dar.

Unter Max Horkheimers Leitung wurde am Frankfurter Institut für Sozialforschung mit Hilfe der Psychoanalyse die Frage zum Gegenstand der Forschung, wie es in den Krisenzeiten der Weimarer Republik dazu kam, dass sich die ärmeren Bevölkerungsschichten nicht radikalisierten und Klassenbewusstsein entwickelten, sondern auch ihren ökonomischen und sozialen Interessen entgegen den Nationalsozialist_innen zur Macht verhalfen.¹ Die mit diesem Forschungsinteresse etablierte Disziplin einer analytischen Sozialpsychologie (vgl. Dahmer 1970; Schüle und Wirth 2011; Brunner et al. 2013) sollte untersuchen, wie es möglich sei, dass „das Handeln numerisch bedeutender sozialer Schichten nicht durch Erkenntnis, sondern durch eine das Bewusstsein verfälschende Triebmotorik bestimmt“ werde (Horkheimer 1932, S. 59). Während zunächst unter Erich Fromms (1929, 1936) und späterhin unter Adornos Regie die für antidemokratische Propaganda anfällige autoritäre Persönlichkeit untersucht wurde (vgl. Adorno et al. 1950), analysierte Leo Löwenthal (1949) die Propagandatricks faschistischer Agitator_innen, die rationale Überlegungen durch den Appell an irrationale und unbewusste Wünsche unterlaufen. Horkheimer und Adorno (1947) rekonstruierten zudem in der *Dialektik der Aufklärung* die Eigenart der antisemitischen Weltanschauung, die wahnhaft, religiöse und autoritär-nationalistische Versatzstücke miteinander verschmilzt.

War im Zuge des Autoritarismusprojektes eine neue Form empirischer Sozialforschung entwickelt worden, welche die qualitative Vorgehensweise der auf klinischen Interviews basierenden psychoanalytischen Charakterforschung (vgl. Bonß 1982, S. 217ff.) mit den Methoden quantitativer Vorurteilsforschung verband, so gab der in den sechziger Jahren ausgetragene Positivismusstreit der Methodendiskussion neue Impulse. Adornos (1969a, 1969b) im Rahmen seiner Auseinandersetzung

1 Hier ist zu differenzieren, insofern die Wahl der NSDAP am 31.7.1932 durch 37,3% der Bevölkerung der Weimarer Republik einem, nämlich dem arischen Teil der ärmeren Bevölkerungsschichten in den nächsten Jahren ökonomisch sehr wohl zugute kam: Die ökonomische Umverteilung durch die Arisierung jüdischen Eigentums verfolgte und ermordeter Jüdinnen und Juden, Kommunist_innen und anderer politisch Missliebiger zugunsten der deutschen Volksgemeinschaft und ab Kriegsbeginn die Millionen Tonnen geraubter Lebensmittel hatten zunächst zur Folge, dass es den Deutschen im Zweiten Weltkrieg besser als je zuvor ging (vgl. Aly 2005). Gleichwohl lässt sich gerade an dieser Entwicklung ablesen, dass eben kein Klassenbewusstsein im Marx'schen Sinne entwickelt wurde, über welches ökonomische und soziale Interessen der Klasse hätten erkannt und verwirklicht werden können, sondern dass Versatzstücke der marxistischen Idee einer Revolution der Arbeiter_innen ins Autoritär-Faschistische gewendet wurden: so im antisemitischen Antikapitalismus der NSDAP und in der angestrebten Vision eines auf Raub, Rassenkrieg und Mord begründeten nationalen Sozialismus.

zung mit den analytisch-empirisch verfahrenen Sozialwissenschaften explizierte Methode einer kritischen Sozialforschung, welche die lebendige Erfahrung der Sache durch eine deutende Spurensicherung dechiffriert, die über exemplarische Einzelfallrekonstruktionen im Besonderen das Gesellschaftlich-Allgemeine erfasst, wurde auch zur Grundlage einer wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzung um die Psychoanalyse. In Anschluss an die von Jürgen Habermas (1968) entwickelte Kritik am szientistischen Selbstmissverständnis der Psychoanalyse als Naturwissenschaft rekonstruierte Alfred Lorenzer (1970) die Psychoanalyse einerseits erkenntnistheoretisch als kritisch-hermeneutische Wissenschaft von der menschlichen Natur (vgl. auch Lorenzer 2002; J. König 2016), und rekonstruierte andererseits, wie die Psychoanalyse als hermeneutisch verfahrenende Sozialwissenschaft zu verstehen sei.² Die sozialwissenschaftliche Neubestimmung der therapeutischen Psychoanalyse als „Tiefenhermeneutik“, wie Lorenzer (1970, 1974, S. 153ff.) diese Methode bezeichnete, wurde zum Ausgangspunkt für die interaktions- und sozialisationstheoretische Reformulierung der psychoanalytischen Persönlichkeits- und Kulturtheorie, die der Dechiffrierung der Metaphorik der Metapsychologie, der Aufhebung der Geschichts- und Gesellschaftsblindheit der Freud'schen Begrifflichkeit und der Integration und Systematisierung der Theoriekonstruktionen diente (vgl. Lorenzer 1972, 1974, S. 218ff.). Während in der Ethnopsychanalyse methodologisch und methodisch untersucht wurde, wie man die in der therapeutischen Praxis entwickelte Verfahrensweise der Psychoanalyse in eine psychoanalytische Methode der Erforschung verschiedener Kulturen übersetzen kann, die einem selbst fremd sind (vgl. Devereux 1967; Parin, Morgenthaler und Parin-Matthey 1963, 1971), entwickelte Lorenzer (1986) auf der Basis seiner sozialwissenschaftlichen Reformulierung der Methode und der Theorie der Psychoanalyse die von ihm so bezeichnete tiefenhermeneutische Kulturanalyse anhand von Literaturinterpretationen.

Beispiele für die tiefenhermeneutische Literaturinterpretation bilden die Texte von Lorenzer (1990), König (1996b, 2006a), Achim Würker (1991, 1997) sowie Würker, Sigrid Scheifele und Martin Karlson (1999). Das Konzept der Tiefenhermeneutik wurde in unterschiedlicher Weise in das Projekt einer psychoanalytischen Sozialforschung (vgl. Lorenzer 1986; Belgrad et al. 1987) übersetzt: Thomas Leithäuser und Birgit Volmerg (1979, 1988) konstruierten eine von Lorenzer inspirierte „empirische Hermeneutik“, innerhalb derer das Datenmaterial mit Hilfe

2 Wie aktuell Lorenzers Konzeptualisierung einer sozialwissenschaftlich aufgeklärten Psychoanalyse ist, lässt sich an den zahlreichen Veröffentlichungen ablesen, die in den vergangenen Jahren zu diesem Thema erschienen sind. Vgl. Reinke (2013), Rohr (2014), Simonelli und Zepf (2015), Heim und Modena (2016).

einer themenzentrierten Gruppendiskussion erhoben und die Daten mit Hilfe einer von Expert_innen durchgeführten psychoanalytischen Textinterpretation ausgewertet wird.³ Christine Morgenroth (2010) hat diese Methode in einer Studie über Biographien junger Drogennutzer_innen angewandt. Maya Nadig (1986) nutzte die Tiefenhermeneutik, um mit ihrer Hilfe die Protokolle ihrer ethnopsychanalytischen Gespräche mit Bäuerinnen in Mexiko auszuwerten. Ulrike Prokop entwickelte die Lorenzersche Tiefenhermeneutik in der sozialwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Inszenierungen populärer Fernsehformate weiter als tiefenhermeneutische Konversionsanalyse (vgl. Prokop und Jansen 2006; Prokop 2008; Prokop et al. 2009). Während Achim Würker (2007, 2009, 2013) die Tiefenhermeneutik in der Lehrerbildung einsetzte und Margret Dörr (2001, 2008) tiefenhermeneutische Analysen im Bereich Sozialer Arbeit leistete, habe ich die Tiefenhermeneutik bei der Analyse von Schulunterricht, bei der Untersuchung von Werbung und Filmen, bei der Rekonstruktion der Inszenierungen von politischen Führerfiguren, bei der Rekonstruktion klinischer Psychoanalysen und bei der Auswertung narrativer Interviews erprobt (vgl. u.a. König 1992, 2002, 2006, 2008, 2011; König und Nittel 2016). Zudem habe ich das von Lorenzer initiierte Konzept der Tiefenhermeneutik methodologisch und methodisch weiter ausdifferenziert (vgl. König 1993, 1996a, 2000, 2001). Die in dem vorliegenden Sammelband zusammengestellten Aufsätze stellen Beiträge einer jüngeren Generation von Forscherinnen und Forschern dar, die seit 2007 in der gemeinsam mit mir gegründeten *Forschungswerkstatt Tiefenhermeneutik* Material aus kultur- und sozialwissenschaftlichen Kontexten interpretieren.

1.2 Lorenzers methodologische Konzeptualisierung der therapeutischen Psychoanalyse und der tiefenhermeneutischen Kulturanalyse

Vergegenwärtigen wir uns stichwortartig die Besonderheit der von Lorenzer begründeten Form einer psychoanalytischen Kulturforschung, die auf der Grundlage methodologischer Überlegungen zustande gekommen ist, die in drei Forschungsetappen gelöst wurden:

3 Zu Differenzen zwischen der von Leithäuser und Volmerg entwickelten Hermeneutik und Lorenzers Tiefenhermeneutik vgl. H.-J. Busch (o. J.).

1. Durch die Untersuchung der Frage, was die Psychoanalytiker_in in der psychotherapeutischen Praxis eigentlich macht, erkannte Lorenzer eine besondere Methode des Verstehens. Das logische Verstehen richtet sich darauf, die kognitive Bedeutung der Sätze zu verstehen, mit denen sich die Patient_in an die Analytiker_in wendet. Das psychologische Verstehen erschließt das Erleben der Patient_in, indem es ihren Tonfall hört, ihre Mimik und Gestik wahrnimmt. Beide Formen des Verstehens finden in jeder Alltagskommunikation statt. Was das psychoanalytische Verstehen vom Alltagsverstehen unterscheidet, ist eine dritte Form des Verstehens, die Lorenzer (1970) als „szenisches Verstehen“ bezeichnet, das darauf zielt, die unbewussten Erlebnisfiguren zu enträtseln, die den Symptomen der Patient_in zugrunde liegen und deren Aufdeckung eine Heilung ermöglicht. Das ist nur deshalb möglich, weil die Analytiker_in die Worte der Patient_in (logisches Verstehen) und ihre Stimmungslage (psychologisches Verstehen) auf das eigene Erleben wirken lässt und beobachtet, mit welchen Emotionen und mit welchen Gedanken und Phantasien sie auf unbewusste Wünsche, Ängste und Phantasien reagiert (Gegenübertragung), welche die Patient_in im Zuge des Erzählens in der Interaktion mit ihr inszeniert (Übertragung). Nur weil sie unbewusst teilnimmt an der Lebenspraxis, welche die Patient_in mit ihrer Narration in der Behandlungsstunde unbewusst in Szene setzt, erschließt sich der Analytiker_in deren Unbewusstes. Szenisches Verstehen heißt also, dass die symbolische Interaktion der Patient_in mit der Analytiker_in einen unbewussten Anteil hat, der fassbar ist, weil sie nicht nur redet, sondern im Zuge der Übertragung unbewusste Wünsche, Ängste und Phantasien auf die Analytiker_in richtet. Szenisches Verstehen heißt also, die von der Patient_in erzählten Alltagsszenen, Kindheitsszenen und Traumsszenen auf das eigene Erleben wirken zu lassen, um auf diese Weise die Doppelbödigkeit des Interagierens zu verstehen, die zwischen Patient_in und Analytiker_in Gestalt annimmt. Während sich als manifest die symbolische Interaktion zwischen Patient_in und Analytiker_in erweist, der entsprechend sie sich bewusst über die zur Sprache gebrachten Lebensentwürfe verständigen, stellt sich als der latente Sinn ihrer Beziehung die unbewusste Interaktion dar, die sich szenisch durch die Übertragung unbewältigter Affekte auf die Analytiker_in entfaltet.
2. Zweifellos lassen sich Freuds Texte aufgrund ihrer Klarheit und Logik, aber auch aufgrund ihrer literarischen Qualität oft mit einer gewissen Leichtigkeit und mit Genuss lesen. Was der Begründer der Psychoanalyse allerdings mit seinen Worten meinte, führt nicht selten zu Missverständnissen, weil seine Konzepte zwar die durch seine klinische Arbeit mit hysterischen Patientinnen und zwangsneurotischen Patienten gewonnenen Einsichten verarbeiten, jedoch in die szientistische Wissenschaftssprache des 19. Jahrhunderts übersetzt wurden.

Wenn man zu begreifen sucht, was Freud mit seinen Konzepten gemeint hat, dann ist es Lorenzer zufolge erforderlich, die psychoanalytischen Konstrukte auf eine sozialwissenschaftlich aufgeklärte Weise so zu reformulieren, dass sie für die Wissenschaftler_innen anderer Disziplinen plausibel und nachvollziehbar werden. Aus diesem Grunde hat Lorenzer die Einsichten der psychoanalytischen Entwicklungs- und Sprachtheorie in eine historisch-materialistische Sozialisationstheorie übersetzt, welche die Psychoanalyse als kritische Theorie der Subjektivität und damit als Gegenstück zur Marx'schen Kritik der politischen Ökonomie begreift. Diese Begriffsarbeit, die Einsichten der Psychoanalyse sozialisationstheoretisch zu reformulieren, war erforderlich, weil die Konzepte der Psychoanalyse der bürgerlichen Gesellschaft am Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert verhaftet sind und daher psychologistische, biologistische und familialistische Vorurteile so selbstverständlich reproduzieren, wie sie die soziale und historische Vermitteltheit der psychischen Prozesse begrifflich nicht fassen.

3. Zweifellos ist die Psychoanalyse häufig auf kulturelle und soziale Phänomene angewandt worden, um deren psychische Bedingtheit zu untersuchen. Aber diese Anwendung der Psychoanalyse auf Kultur und Gesellschaft führt allzu oft in die Sackgasse der Psychologisierung und Pathologisierung sozialer Phänomene, weil die in der klinischen Arbeit entwickelten psychoanalytischen Begriffe umstandslos auf kulturelle und soziale Phänomene angewandt werden. Die Irrtümer einer solchen wilden Psychoanalyse (vgl. Frank 2004; Wohlrab 2006), lassen sich jedoch im Rahmen der von Lorenzer (1986, 2006) entwickelten tiefenhermeneutischen Kulturanalyse vermeiden, deren Ausgangspunkt die methodologische Einsicht⁴ bildet, dass man nicht einfach die Begriffe, wohl aber die in der klinischen Praxis praktizierte Methode des szenischen Verstehens auf dem Feld der Kultur und der Gesellschaft einsetzen kann, sie allerdings dem jenseits der Couch gelegenen Forschungsgegenstand entsprechend so zu modifizieren hat, dass sie der Eigenlogik kultureller und sozialer Sinnzusammenhänge gerecht wird.⁵ Erst wenn die szenische Interpretation kultureller und sozialer Phänomene abgeschlossen ist, wird im Rahmen sozialisationstheoretischer Überlegungen auf die Konzepte der Psychoanalyse und der kritischen

4 Solche methodologischen Überlegungen bilden nicht zuletzt auch den Ausgangspunkt jener ethnopsychanalytischen Forschung, welche die Analyse der Subjektivität der Forscher_in zum Ausgangspunkt für die Analyse einer anderen Kultur machen, die der Forscher_in fremd ist.

5 Zur Kritik der naiven Anwendung der Psychoanalyse auf die Kultur vgl. zum Beispiel König (1995, 2007).

Gesellschaftstheorie zurückgegriffen, um die Interpretationsergebnisse theoretisch zu begreifen.

Da die tiefenhermeneutische Kultur- und Sozialforschung den narrativen Gehalt von Texten und Bildern über die Wirkung auf das Erleben der Interpret_innen erschließt, lassen sich mit dieser Methode sowohl natürliche Protokolle wie Interviews, Gruppendiskussionen und Dokumentationen, künstliche Protokolle wie literarische Texte und Spielfilme als auch kulturelle Gebilde wie etwa architektonische Inszenierungen analysieren.

1.3 Kultur als Symbolsystem

Texte, Bilder und Objekte in obigem Sinne fasst Lorenzer als kulturelle Objektivationen sozialen Handelns auf, die grundsätzlich auf einem symbolischen Interagieren von Akteur_innen basieren. Kultur wird in der Tiefenhermeneutik daher als ein Ensemble verschiedener Systeme symbolischen Interagierens begriffen, die als „Objektivationen menschlicher Praxis“ und damit als „Bedeutungsträger“ sinnvollen Handelns begriffen werden (Lorenzer 1981, S. 23). Lorenzer rekurriert damit auf die Kulturphilosophie Ernst Cassirers (1923–1929), der die Kluft zwischen den verschiedenen kulturellen Objektivationen wie Mythos, Religion und Kunst auf der einen und Wirtschaft, Technik und Wissenschaft auf der anderen Seite überwand, indem er einen erweiterten Symbolbegriff konstruierte, der sämtliche Formen des menschlichen Erkennens umfasst. Der Mensch lasse sich nicht auf ein „animal rationale“ reduzieren, das allein durch die Vernunft geleitet sei, vielmehr handele es sich um ein „animal symbolicum“, das sich des sinnlich-bildhaften Denkens des Mythos, der Religion oder der Kunst ebenso bediene wie des rational-begrifflichen Denkens der Wissenschaft, der Wirtschaft oder der Technik:

„Unter einer ‚symbolischen Form‘ soll jede Energie des Geistes verstanden werden, durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird. In diesem Sinne tritt uns die Sprache, tritt uns die mythisch-religiöse Welt und die Kunst als je eine besondere symbolische Form entgegen. [...] Eine Welt selbstgeschaffener Zeichen und Bilder tritt dem, was wir die objektive Wirklichkeit der Dinge nennen, gegenüber und behauptet sich gegen sie in selbständiger Fülle und ursprünglicher Kraft.“ (Cassirer, 1921–1922, S. 175f.)

Cassirer verdeutliche so, wie „die innere Welt der Gedanken und Gefühle“ in unterschiedliche kulturelle Bedeutungsträger übersetzt wird, die „eine Institution

„zwischen‘ Individuum und Gesellschaft“ bilden (Lorenzer 1981, S. 24). Susanne K. Langer (1942) hebt nun im Anschluss an Cassirer darauf ab, dass Symbole nicht einfach auf einen Gegenstand oder eine Person stellvertretend verweisen, sondern als Hilfsmittel fungieren, um sich einen Gegenstand oder eine Person vorzustellen. „Wenn wir über Dinge sprechen, so besitzen wir Vorstellungen von ihnen, nicht aber die Dinge selber, und die Vorstellungen, nicht die Dinge, sind das, was Symbole ‚meinen‘“ (Langer 1942, S. 68f.).

Langer differenziert zwischen zwei Formen der kulturellen Symbolbildung: Auf den Austausch von Argumenten setzende rationale Verständigungsprozesse bedienen sich des „diskursiven Symbolismus“ der Sprache, der sich eines allgemein verständlichen Vokabulars bedient, dessen selbständige und abgrenzbare Bedeutungseinheiten übersetzbar sind und sich den Regeln einer syntaktischen Ordnung fügen. Dagegen erweisen sich Rituale und Mythen, aber auch Kunstwerke als Niederschlag eines „präsentativen Symbolismus“, der sich aus nicht einzeln übersetzbaren und nicht voneinander isolierbaren Bedeutungselementen zusammensetzt, die sich zu einem ganzheitlichen Bedeutungsgefüge zusammenschließen.

Wenn aber zu Symbolen nicht nur die diskursiv geordneten Zeichen der Sprache gehören, sondern auch die präsentativen Symbole der Kunst, dann lassen sich „alle Produkte menschlicher Praxis, insoweit sie ‚Bedeutungen‘ vermitteln“, als kulturelle Symbole betrachten (Lorenzer 1981, S. 30). Sowohl ein Blumenstrauß, den eine Frau ihrer Freundin zum Geburtstag schenkt, als auch ein Stuhl, in dem sich „ein bedeutungsvoller Entwurf realisiert [...], in dem eine ‚Handlungsanweisung‘ enthalten ist“ (ebd.), stellen präsentative Symbole dar. Da es sich bei diesen präsentativen Symbolen um Gegenstände handelt, bezeichnet Lorenzer sie auch als „gegenständliche Bedeutungsträger“ (ebd., S. 31).

Cassirers und Langers Symboltheorie gerät jedoch idealistisch, wenn sie davon sprechen, dass der menschliche Geist „Ideen“ in kulturelle Symbole übersetzt. Aus diesem Grunde rückt Lorenzer seinem geschichtsmaterialistischen Ansatz entsprechend an die Stelle der „Idee“ den Begriff der „lebenspraktischen Entwürfe“, mit dem er darauf abhebt, dass Akteur_innen in einer bestimmten gesellschaftlichen Praxis kulturelle Symbole bilden. Gleichgültig, ob eine Architektin einen Plan entwirft, um ein Haus zu bauen, ob ein Lehrer seine Vorstellungen mit seinen Schüler_innen erörtert oder ob jemand auf die Idee kommt, das Wohnzimmer mit Vasen und Bildern behaglicher einzurichten, in allen diesen Fällen verfügen die jeweils Einzelnen über lebenspraktische Entwürfe, die sie durch präsentative oder diskursive Symbole in die Mitwelt und Umwelt übersetzen.

1.4 Das sozialisationstheoretische Verständnis der psychoanalytischen Persönlichkeitstheorie

Wie diese lebenspraktischen Entwürfe aber beschaffen sind, die das Individuum durch kulturelle Symbole zu realisieren sucht, zeigt erst die aus der klinischen Arbeit hervorgegangene psychoanalytische Entwicklungstheorie, deren Konzepte Lorenzer (1971, 1972, 1974) – wie oben angedeutet – in die Begriffe einer kritischen Interaktions- und Sozialisationstheorie übersetzt hat.

Mit dem symbolischen Interaktionismus teilt die von ihm so bezeichnete materialistische Sozialisationstheorie, die er – wie gesagt – als Gegenstück zur Marx'schen Kritik der politischen Ökonomie betrachtet, die Perspektive darauf, dass die Akteur_innen den sozialen Interaktionen einen subjektiven Sinn beilegen und sich im Medium des kollektiven Symbolsystems der Sprache auf eine tentative Weise über individuelle Bedürfnisse, soziale Erwartungen und Normen verständigen (vgl. Turner 1962). Anders aber als beim symbolischen Interaktionismus, der die Motive der Akteur_innen vermittelt der sprachlich artikulierten, bewussten Handlungsgründe erschließt (vgl. Strauss 1968), geht es in der Psychoanalyse auch um das Entziffern unbewusster Motive, die sich hinter den sprachlich artikulierten Motiven verbergen.

Über welche Handlungsqualifikationen die Interaktionspartner_innen verfügen, die ihre Wünsche in kollektive Symbole übersetzen, beschreibt Lorenzer auf der Grundlage seiner materialistischen Sozialisationstheorie folgendermaßen: Das Individuum durchlaufe im Verlaufe des frühen familialen Sozialisationsprozesses zwei verschiedene Entwicklungsniveaus von Handlungsentwürfen, die grundsätzlich den beiden Formen des Sozialverhaltens entsprechen, welche Mead (1934) im Rahmen seiner anthropologisch begründeten Kommunikationstheorie unterscheidet – das über einen *einfachen Gestenaustausch* regulierte Tierverhalten und das selbstreflexive Handeln von Menschen, welche aufgrund der Verfügung über Sprache *signifikante Gesten* austauschen:

1. *Das Unbewusste*: Das auch als das Es bezeichnete Sinnsystem des Unbewussten lässt sich als das Reservoir für die Triebe⁶ bezeichnen. Die Matrix dieser

6 Kernberg hat den Versuch unternommen, die Triebtheorie mit der empirischen Affektforschung zu verknüpfen. So bezeichnet er die von der neueren Säuglingsforschung untersuchten Basisaffekte als „primitive Affekte“ (ebd., S. 16), die er als „die primären psychobiologischen ‚Bausteine‘ der Triebe“ betrachtet (Kernberg 1995, S. 40). Die Triebe fasst er dagegen als „abgeleitete Affekte“ auf, die sich aus der „Kombination der primitiven Affekte“ zu komplexeren Affekten ergeben, die kognitiv ausdifferenziert sind und bei denen die „psychischen Aspekte“ dominieren (ebd., S. 16). Bei ein-

sinnlich-unmittelbaren Verhaltensorganisation der Persönlichkeit bilden erst einmal die Erfahrungen, die der Embryo im Interagieren mit dem mütterlichen Organismus sammelt:

„Die Aktionen und Reaktionsweisen der Mutter gehen bestimmend in das Zusammenspiel zwischen Embryo und mütterlichem Organismus ein, und dieses Zusammenspiel schlägt sich in seinen konkreten Einzelschritten nieder in sensomotorischen, organismischen Formeln. Jede ablaufende Interaktion prägt die Form der zukünftigen Interaktionen“ (Lorenzer 1981, S. 85f.).

Wenn sich aber der Embryo in dem Maße entwickelt, wie sich ein Zusammenspiel zwischen kindlichen Körperbedürfnissen und den Reaktionen des mütterlichen Organismus herstellt, das sich in seiner Erfahrungsstruktur niederschlägt und den Ausgangspunkt für die nachgeburtliche Interaktion bildet, dann kann man mit Lorenzer davon sprechen, dass die Triebimpulse sich als das Resultat dieses Interagierens begreifen und deshalb als sinnlich-unmittelbare „Interaktionsformen“ bezeichnen lassen. Mit dem Begriff der Interaktionsform ist also nicht die sich zwischen Selbst und Objekt entwickelnde Form

gehender Betrachtung zeigt sich jedoch, dass seine Reformulierung der Triebtheorie mehr Verwirrungen stiftet, als dass sie das Problem klärt. Wenn Kernberg Affekte und Triebe im Rahmen einer psychoanalytischen Motivationstheorie integriert, dann setzt er sich über das methodologische Problem hinweg, dass sich Affekte und Triebe nicht einfach vergleichen lassen. In der Säuglingsforschung haben naturwissenschaftliche Experimente dazu geführt, dass aufgrund von Videoaufzeichnungen von Gesichtsausdrücken verschiedene Affekte beobachtbar wurden. In der klinischen Praxis der Psychoanalyse besteht das methodologische Problem hingegen darin, dass die Analytiker_in durch die Erzählungen der erwachsenen Patient_in auf im Alltag auftretende Konflikte aufmerksam wird, die mit dem Ausagieren heftiger Affekte oder mit dem Auftreten von Symptombildungen verbunden sind, welche sich als Reinszenierung unbewusster Triebkonflikte im Kinder- und Jugendalter interpretieren lassen. Bei den Affekten der Säuglingsforschung handelt es sich zweifellos um kommunikative Affekte, die sich auch als „soziale Affekte“ (Trauer, Freude, Wut, Scham), als „Informationsverarbeitungsaffekte“ (Überraschung, Interesse) und „Notfallaffekte“ (Angst, Ekel) (Krause 1983, S. 1017) zusammenfassen und in der Mutter-Kind-Interaktion einer *objektiven Beobachtung* unterziehen lassen. Dagegen handelt es sich bei den von Freud beschriebenen Trieben um intrinsische Affekte, deren Erkenntnis das Resultat einer metapsychologischen Konstruktion ist, mit deren Hilfe sich die durch die *Interpretation* der Erzählungen der Patient_innen erschlossenen unbewussten Kräfte in ein Konzept übersetzen lassen, das die Neurosenbildung psychodynamisch erklärt. Diese psychologische Konstruktion orientiert sich am biologischen Vorbild der Selbst- und Arterhaltungstriebe, weil diese psychischen Kräfte in der Leiblichkeit des Menschen wurzeln (vgl. auch König 2014, S. 58–66).

der Interaktion, sondern der innere Niederschlag des sensomotorischen Interagierens in der Erfahrungsstruktur des Kindes gemeint. Damit wird begrifflich fassbar, dass sich das Nacheinander der sich pränatal zwischen Embryo und Mutterleib und postnatal zwischen dem Kind und den primären Bezugspersonen herstellenden Interaktionen in der kindlichen Erfahrungsstruktur in einer Aufeinanderfolge von Interaktionsformen niederschlägt, die zugleich Entwürfe für das künftige Interagieren darstellen. Die Triebstruktur stellt damit ein Gefüge unbewusster Interaktionsformen dar, welche der intrapsychische Niederschlag eines über den Austausch von Gesten regulierten sensomotorischen Interagierens zwischen Säugling und primärer Bezugsperson sind, im Zuge dessen Reiz-Reaktionskomplexe ineinander greifen.

Die als ein Gefüge konkreter sozialer Interaktionsformen inhaltlich bestimmbar Struktur der Triebregungen organisiert sich auf einer neuen Erfahrungsebene, sobald sich auf der Grundlage dieser unbewussten Erlebnisorganisation das *Ich* konstituiert, ein Gefüge symbolischer Interaktionsformen, welches sich als intrapsychischer Niederschlag eines über den Austausch signifikanter Gesten regulierten Interagierens erweist und das Denken ermöglicht. Dabei lassen sich bei der Ichbildung zwei Bewusstseinsformen unterscheiden, die sich, wie es Piagets (1945) Analyse der kindlichen Entwicklung der Symbolfunktion verdeutlicht, nacheinander entwickeln:

2. *Das Vorbewusste*: Die Phantasie entwickelt sich auf der Bedeutungsebene des von Freud so bezeichneten „Vorbewussten“, das von dem Augenblick an wirksam wird, wie das Kind eine erste Eigenständigkeit dadurch entwickelt, dass es das eigene Erleben durch das Spiel mit Gegenständen zu inszenieren beginnt. So verarbeitet das von Freud (1920, S. 224ff.) im Alter von anderthalb Jahren beobachtete Kind die unlustvolle Erfahrung der zeitweiligen Trennung von der Mutter durch das Spiel mit der an einen Faden geknüpften Garnrolle, die es immer wieder hinter dem Bettrand verschwinden lässt und wieder hervorholt. Da die sinnlich-unmittelbare Interaktion (mit der Mutter) mit einer anderen sinnlich-unmittelbaren Interaktion (mit der Holzspule) verknüpft wird, spricht Lorenzer davon, dass sich das Vorbewusste aus „sinnlich-symbolischen Interaktionsformen“ zusammensetzt (Lorenzer 1981a, S. 159).
3. *Das Bewusste*: Was Freud als „das Bewusste“ bezeichnet, entwickelt sich in dem Maße, wie das Kind seine Wünsche zu verbalisieren anfängt. Da in diesem Fall die unbewussten Interaktionsformen mit Wörtern verknüpft werden, bezeichnet Lorenzer diese zweite Form des Bewusstseins als ein Gefüge „sprach-symbolischer Interaktionsformen“ (ebd., S. 160). Wie dem Kind das Spiel mit den Gegenständen ein Probehandeln auf der Basis sinnlich-symbolischer Interaktionsformen ermöglicht, mit deren Hilfe es sich auf eine persönlich-private

Weise ausdrücken kann, so basiert die Entfaltung der Bedeutungsebene sprach-symbolischer Interaktionsformen auf einem kollektiv vereinbarten Zeichensystem, mit dessen Hilfe die eigene Lebenspraxis systematisiert, durchdacht und auf die eigene Identität reflektiert werden kann.⁷

1.5 Zur Wechselwirkung von Persönlichkeit und Kultur

Wie aber übersetzen sich die dem Unbewussten eingeschriebenen Triebregungen in das Vorbewusste und das Bewusste, wie verknüpfen sich also jene Affekte mit kulturellen Symbolsystemen? Lorenzer beschreibt dies auf folgende Weise:

Dank der Sprache ist das Individuum dem imperativen Drängen der im Unbewussten niedergeschriebenen Triebregungen nicht mehr ausgeliefert, sondern vermag sich aus der Abhängigkeit einer partikularen Lebenspraxis zu befreien. Dadurch, dass das Individuum mit Hilfe der Sprache verschiedene Situationen zueinander in Beziehung setzen und seine Erfahrungen auf diese Weise generalisieren kann, vermag es das eigene Verhalten zu reflektieren und Autonomie durch ein soziales Handeln zu entwickeln, das bewusst intendiert ist.

Sprache findet sich allerdings stets als die Sprache einer bestimmten Kultur vor, in deren verschiedenen Milieus und Szenen unterschiedliche, sich überschneidende, aber auch sich widersprechende Moralvorstellungen herrschen. Gleichgültig, ob es sich dabei um eine universale oder um eine partikulare Moral handelt, dem Individuum werden vermittels der Sprache soziale Verhaltensvorschriften aufgedrängt, die es wieder zur Unterdrückung von Triebansprüchen zwingen, die im Verlaufe individualisierter Sozialisationsprozesse schon bewusst geworden waren. Die Verdrängung dieser Triebwünsche bedeutet, dass diese Affekte desymboli-

⁷ Wenn in dieser Weise von unbewussten und symbolischen Interaktionsformen gesprochen wird, dann handelt es sich allerdings um eine idealtypische Konstruktion, die davon abstrahiert, dass die gesellschaftlichen Widersprüche sich in einer Sozialisationspraxis reproduzieren, die Individuationsprozesse nicht nur ermöglicht, sondern sie auch punktuell beschädigt: So, wie die von Spitz (1965, S. 289ff.) beschriebenen Hospitalismus-Fälle ein extremes Beispiel dafür sind, wie bereits die Bildung der unbewussten Interaktionsformen aufgrund der zwischen Mutter und Kind scheiternden Einigung gestört werden kann, so liegt der narzisstischen Verkürzung der Erlebnisfähigkeit, die sich auch in der Verkümmern der Phantasie manifestiert, die mangelnde Ausbildung sinnlich-symbolischer Interaktionsformen zugrunde. Und die neurotische Symptombildung lässt sich darauf zurückführen, dass sich der Wunsch, dem aufgrund seiner sozialen Anstößigkeit wieder die sprachliche Lizenz entzogen wird, für seine Verdrängung rächt, indem er sich hinter dem Rücken des Ichs auf eine bewusstlos-gewaltsame Weise einen gesellschaftlichen Ausdruck verschafft.

siert und damit wieder unbewusst werden. Aber soziale Situationen, welche das Wiederauftauchen der verdrängten Triebregungen provozieren, haben zur Folge, dass das Verdrängte sich hinter dem Rücken des Bewusstseins in neurotische Symptome oder in Impulsdurchbrüche übersetzt. Wie irrational solche Impulsdurchbrüche auch erscheinen, das Bewusstsein beschönigt sie durch Rechtfertigungen, welche die Psychoanalyse als Rationalisierungen bezeichnet.

Die unbewussten Triebregungen, die noch niemals bewusst geworden oder durch Verdrängung wieder unbewusst geworden sind, können sich jedoch auch auf einer präsentativen Symbolebene unterhalb der Ordnung von Sprache einen Ausdruck verschaffen. Die faszinierende Wirkung von Musik, Malerei und Architektur beruht nicht zuletzt auch darauf, dass das Kunstwerk unbewusste Triebimpulse präsentativ symbolisieren kann, die aufgrund ihrer sozialen Anstößigkeit nicht in die diskursive Ordnung der Sprache zugelassen oder wieder verdrängt werden. Allerdings gilt dies genauso anders herum: Die Beliebtheit von immer anschaulicher brutalen Spielfilmen oder TV-Serien, in denen auf eine stereotype Weise Gewalt gegen Schwächere oder auch gegen ‚die da oben‘ inszeniert wird, entspricht vielleicht auch den Wünschen von Menschen, die im Zusammenspiel mit den präsentativen Symbolwelten der Kulturindustrie – indem sie sich vorübergehend mit den Täter_innen identifizieren – aggressive Impulse ein Stück weit in der Phantasie ausleben, die sie in ihrem Alltag nicht zulassen und verdrängen, die aber die moderne Gesellschaft durch Leistungsdruck und Konkurrenz, durch Vergewaltigungen und soziale Ängste permanent erzeugt.

Im Unterschied zu den beschriebenen Formen ästhetischer Produktion besteht die Eigenart der Literatur darin, dass sie sich der Sprache auf eine sinnlich-bildhafte Weise bedient. Damit stoßen wir auf das schon von Langer erörterte Problem, dass Sprache nicht mit Diskursivität und Bildhaftigkeit nicht mit Präsentativität gleichzusetzen ist. Denn so, wie die geometrischen Piktogramme für den Aufbau eines Ikea-Regals ein Beispiel für bildhafte Darstellungen sind, die „stellvertretend für den Diskurs“ stehen (Langer 1942, S. 255), illustriert die Metapher die Möglichkeit eines präsentativen Gebrauchs der Sprache (vgl. ebd., S. 143). Wenn aber diskursive Symbole präsentativ und präsentative Symbole diskursiv werden können, dann kann – wie Schmid Noerr (1991) im Rahmen seiner pragmatischen Reformulierung der Langerschen Symboltheorie feststellt – die Differenz zwischen Diskursivität und Präsentativität nicht an der Materialität der objektiven Bedeutungsträger festgemacht, sondern „letztlich nur im Rückgriff auf den Gebrauch bestimmt werden“ (ebd., S. 15).

Welche Konsequenzen Lorenzers sozialisationstheoretischen und symboltheoretischen Überlegungen für die Methode der Tiefenhermeneutik haben, wird fassbar, wenn man sich vergegenwärtigt, dass der das Denken ermöglichende

Sekundärprozess darauf beruht, dass diskursive Symbole es dem Individuum ermöglichen, die Triebimpulse des eigenen Unbewussten durch die Verknüpfung mit Worten in sprachsymbolische Interaktionsformen zu übersetzen, welche aufgrund ihrer Abstraktheit sehr affektarm sind, die Affekte aber gerade dadurch kontrollier- und reflektierbar machen. Der die Phantasie ermöglichende Primärprozess basiert hingegen darauf, dass präsentative Symbole es dem Individuum erlauben, unbewusste Triebimpulse durch die Verknüpfung mit Mimik und Gesten, mit Bildern und Gegenständen in sinnlich-symbolische Interaktionen zu übersetzen, welche den Affekten einen privaten und sehr persönlichen Ausdruck verschaffen. Wenn man mit Hilfe der Tiefenhermeneutik szenisch interpretiert, dann geht es daher nicht um die diskursive, sondern um die präsentative Bedeutung von Texten und Bildern. Das präsentative Verstehen von symbolischen Interaktionen bedeutet daher, dass dieses Interagieren über die Wirkung auf das Erleben der Forscher_in als eine Szene interpretiert wird, die in ihrer sinnlich-bildhaften Bedeutung zu erfassen ist.

Was tiefenhermeneutisches Verstehen konkret bedeutet, soll anhand einer Freud'schen (1905) Fehlleistung veranschaulicht werden; als Beispiel dafür diene hier ein Alltagsschnipsel aus der Berufswelt: Am letzten Arbeitstag des Jahres 2016 schenkte die Rektorin einer Schule ihren Lehrerinnen ein in Klarsichtfolie verpacktes Weihnachtspresent, das sich aus einem Marmeladengläschen für einen Brotaufstrich, drei Bonbons und einem Teelicht zusammensetzte. An dieses Geschenk war ein Zettel mit der Aufschrift geheftet: „Ein gesegnetes Fest, erholsame Ferien und alles Gute für 2016 wünscht Erika“⁸. Der Rektorin unterlief die Fehlleistung, dass die guten Wünsche sich nicht auf das kommende, sondern auf das abgelaufene Jahr richteten.

Solange man erwägt, dass der Rektorin dieser Fehler doch nicht absichtlich unterlaufen ist, weil das dazu gehörige Geschenk zeigt, dass sie es gut gemeint hatte, bewegt man sich auf der manifesten Bedeutungsebene, auf der es um die Intentionen der Akteurin geht. Sobald man sich durch die Inkonsistenz der Szene irritieren lässt, erschließt sich dagegen einen Zugang zum möglichen latenten Sinn dieser Handlung. Wenn man wie in der Psychoanalyse davon ausgeht, dass sich in der Fehlleistung ein unterdrückter Impuls regt, dann könnte vermutet werden, dass das Sprüchlein eher darauf hinausläuft, dass die Rektorin sich nicht ganz überzeugt zu guten Wünschen für das Neue Jahr durchringen konnte. Um diese Vermutung bestätigen oder verwerfen zu können, ist natürlich ein gewisses Wissen

8 Der Name der Schulleiterin ist anonymisiert.

über den konkreten Kontext und das Erleben des Schuljahres durch die Rektorin notwendig.⁹

Es wird fassbar, wie sich die Fehlleistung als Ausdruck eines doppelbödigen Interagierens begreifen lässt: Der manifeste Sinn der Szene wird dadurch bestimmt, dass die Rektorin den Lehrerinnen im Einklang mit einem an Schulen herrschenden Ritual zu Weihnachten durch ein kleines Präsent für ihre Arbeit im vergangenen Jahr dankt und ihnen alles Gute für das Neue Jahr wünscht. Die Fehlleistung offenbart jedoch eine gewisse Abneigung dagegen, den Kolleginnen „alles Gute“ und ein frohes Neues Jahr zu wünschen. Dieser Widerwille ist der Rektorin nicht bewusst, denn sonst wäre es ihr beim Verfassen der guten Wünsche gewiss aufgefallen, sich vertippt zu haben – und dann hätte sie ihren Fehler korrigiert. Im Lichte des aggressiven Affekts stellt sich die Aufgabe, den Kolleginnen für ihre Arbeit im letzten Jahr danken und ihnen alles Gute fürs neue Jahr zu wünschen, als eine lästige Verpflichtung dar.

Mit Goffman (1959) könnte man davon sprechen, dass sich durch face-to-face-Interaktionen immer wieder eine soziale Ordnung (re)konstituiert, so dass ein bei einer Weihnachtsfeier auftauchender aggressiver Impuls erfahrungsgemäß wieder auf eine latente Bedeutungsebene verbannt wird. Wenn eine Lehrerin laut vorgelesen hätte, was die Chefin den Kolleginnen da wünschte, wäre eine peinliche Situation entstanden, die vermutlich niemand wollte. Entweder wäre eine andere Lehrerin der Rektorin zur Seite gesprungen und hätte erklärt, dass die Chefin es doch nur gut gemeint habe. Oder die Rektorin hätte vielleicht betroffen reagiert und sich wortreich für den ihr unterlaufenen Fehler entschuldigt. Die Kolleginnen sollten das Geschenk doch bitte so nehmen, wie sie es intendiert habe. Und mit einem leicht bitteren Unterton hätte sie vielleicht hinzugefügt, dass hoffentlich niemand ihr diesen Fehler übel nehmen würde. Dadurch hätte die Szene eine weitere Wendung gewonnen, über welche derjenigen, die auf die Fehlleistung aufmerksam gemacht und diese ernst genommen hätte, eine böswillige Absicht unterstellt worden wäre. In diesem Fall wäre zweierlei geschehen: Die Rektorin hätte dann nicht nur den aggressiven Affekt verleugnet, der ihrer Fehlleistung zugrunde lag, sondern hätte die eigene Aggressivität auch auf diejenigen projiziert, die sie darauf festgelegt hätte. Und da niemand einen Konflikt mit der Chefin austragen wollte, brachten alle Kolleginnen durch taktvolles Schweigen zum Ausdruck, dass sie dazu bereit waren, das durch die Fehlleistung zutage getretene Unbewusste wieder unbewusst zu machen. Das Beispiel zeigt somit nicht nur, dass soziales Handeln doppelbödig ist, sondern lässt auch das Verlangen der Interaktionspartner_innen

⁹ Aufgrund des beschränkten Platzes und der Komplexität der Situation wird hierauf nicht näher eingegangen.

offenbar werden, im Einklang mit den von ihnen geteilten Werten zu handeln und peinliche Störungen des sozialen Interagierens durch Fehlleistungen oder Impulsdurchbrüche auszugleichen.

Wie an diesem Beispiel demonstriert wurde, richtet sich das tiefenhermeneutische Interpretieren von symbolischen Interaktionen und kulturellen Symbolen auf das Verstehen bewusster und unbewusster Lebensentwürfe, die auf einer manifesten Bedeutungsebene des sozialen Handelns bewusst ausgedrückt werden oder sich auf einer latenten Bedeutungsebene ungewollt durchsetzen. Verstehen lassen sich Fehlleistungen nur, wenn man anerkennt, dass soziales Handeln doppelbödig ist. Das durch den symbolischen Interaktionismus beschreibbare symbolische Interagieren (die Weihnachtsfeier durch ein kleines Präsent zu versüßen) vermag lediglich den manifesten Sinn sozialen Handelns zu erfassen, der sich im Einklang mit der geltenden Moral (sozialer Brauch zu Weihnachten) organisiert. Der sich in der Fehlleistung offenbarende latente Sinn verrät dagegen aggressive Triebimpulse, die aufgrund ihrer sozialen Anstößigkeit unterdrückt werden, in dieser Szene aber auf eine symptomatische Weise ausagiert werden.

2 Die Methode der Tiefenhermeneutik

Wer die Tiefenhermeneutik zur Auswertung von Texten, Bildern und Filmen verwendet, muss sich an eine Reihe von Regeln halten, die sich folgendermaßen beschreiben lassen:^{10, 11}

(1) Der Text wird nicht nur als Objektivation eines symbolischen Interagierens verstanden, vermittels dessen sich Akteur_innen über ihre Intentionen verständigen und sie bewusst interpretieren. Vielmehr wird der Text auch als ein Gefüge von Szenen begriffen, vermittels derer die Akteur_innen bewusste Lebensentwürfe – Wünsche, Ängste, Phantasien – in der symbolischen Interaktion artikulieren und zugleich sozial anstößige Lebensentwürfe unterdrücken, letzteren jedoch unbewusst einen Ausdruck verleihen. Dieser verborgene Gehalt von symbolischen Interaktionen lässt sich dechiffrieren, wenn man die symbolischen Interaktionen in ihrer szenisch-bildhaften Gestalt erfasst. Die über die kognitive Bedeutung von

¹⁰ Dabei ist zu beachten, dass die auf den folgenden Seiten beschriebenen Regeln nicht immer nacheinander angewandt werden, sondern eine Haltung des Interpretierens umreißen, der entsprechend mehrere Regeln zugleich eingehalten werden

¹¹ Der Einfachheit halber wird auf den folgenden Seiten nicht von Texten, Bildern und Filmen, sondern allein von Texten gesprochen. Was für die Interpretation von Texten gilt, gilt auch für die Interpretation von Bildern, Musik oder Filmen.

Sprechakten hinaus gehende affektive Dramatik des nonverbalen Interagierens lässt sich erfassen, wenn man das sich im Text objektivierende Datenmaterial als ein präsentatives Symbolgefüge interpretiert.

(2) Die präsentative Bedeutung des Textes lässt sich nur erfassen, wenn man die durch das Datenmaterial objektivierter Lebenspraxis mit Hilfe der Umgangssprache so voraussetzungslos wie möglich aus sich selbst heraus zu verstehen sucht. Aus diesem Grunde wird ein theoretisches Begreifen zurückgestellt, mit dem man sich von der besonderen Eigenart des Forschungsgegenstandes distanzieren und ihn unter ein vertrautes abstraktes Konzept subsumieren würde. Stattdessen wird der Text vor dem Hintergrund eigener lebenspraktischer Erfahrungen verstanden, die man im Alltag gesammelt hat. Eigene lebenspraktische Vorannahmen werden so lange in die Szenen des Textes eingesetzt und korrigiert, bis sich die im Datenmaterial zutage tretenden fremden Lebensentwürfe in ihrer konkreten szenischen Gestalt verstehen lassen.

(3) Das schillernde Schauspiel, das die Akteur_innen präsentieren, die in der im Text objektivierten Lebenspraxis handeln, lassen die Forschenden wie Theaterbesucher_innen auf das eigene Erleben wirken, die sich auf das auf der Bühne aufgeführte Drama emotional einlassen. Ob begeistert oder gelangweilt reagiert wird, sie übertragen auf die im Text auftretenden Personen Affekte, aufgrund derer die impliziten Lebensentwürfe spürbar werden, welche die Akteur_innen der narrativen Interviews, die Mitglieder einer Gruppendiskussion oder die Subjekte einer teilnehmenden Beobachtung hinter offen zum Ausdruck gebrachten Intentionen, Wünschen und Ängsten verbergen und in ihrem Interagieren doch ungewollt zum Ausdruck bringen.

Diese drei Regeln – den Text als präsentatives Symbolsystem zu erfassen, die im Text objektivierter Lebenspraxis von eigenen lebenspraktischen Vorannahmen her zu verstehen und den Text auf das eigene Erleben wirken zu lassen – ermöglichen den Einstieg in die szenische Interpretation, die das zu erfassen sucht, was Adorno als die lebendige Erfahrung der Sache beschrieben hat.

(4) Das affektive Verstehen, das aufgrund dieser emotionalen Teilhabe an der im Text objektivierten Lebenspraxis zustande kommt, lehnt sich an Freuds (1912) Ratschläge für das psychoanalytische Verstehen an. Einerseits werden die Mitglieder der Interpretationsgruppe dazu aufgefordert, „sich nichts besonders merken zu wollen“, und dem Text gegenüber eine Haltung „gleichschwebender Aufmerksamkeit“ einzunehmen (ebd., S. 171). Andererseits werden sie darum gebeten, Freuds Regel der freien Assoziation zu folgen und „ohne Kritik und Auswahl alles zu erzählen“, was zum Text „einfällt“ (ebd., S. 172). Das bedeutet auch, dass es den eigenen Einfällen überlassen bleibt, auf welche Interaktionsszenen sich die gleichschwebende Aufmerksamkeit richtet und was man verstehen will. Denn wie

bereits ausgeführt wurde, wird der Text nicht als ein diskursives Symbolsystem aufgefasst, bei dem man wie in der Sequenzanalyse eine Interaktionssequenz nach der anderen versteht. Vielmehr wird der Text als ein präsentatives Symbolsystem betrachtet, das in seiner Ganzheit auf die Zuhörer_innen einwirkt.

(5) Im Rückgriff auf Freuds Traumdeutung, die zwischen dem manifesten Traum und den latenten Traumgedanken unterscheidet, wird in der Tiefenhermeneutik eine Doppelbödigkeit des Textes angenommen, dessen Bedeutung sich in der Spannung zwischen manifestem und latentem Sinn entfaltet. Die Doppelbödigkeit der im Text objektivierten Lebenspraxis erklärt sich durch den unaufhebaren Widerspruch zwischen den Triebansprüchen des Subjekts und der in der Gesellschaft, in einem sozialen Milieu oder in einer Szene herrschenden Moral. Während sich die Subjekte über sozial akzeptierte Lebensentwürfe auf der manifesten Bedeutungsebene sozialen Interagierens verständigen, verbannen sie sozial anstößige Lebensentwürfe auf eine latente Bedeutungsebene der jeweiligen Lebenspraxis. In sozialen Situationen, welche die Wiederkehr der auf die latente Bedeutungsebene verwiesenen Lebensentwürfe provozieren, setzen diese sich hinter dem Rücken des Bewusstseins verhaltenswirksam durch. Das symbolische Interagieren verwandelt sich dann in ein symptomatisches Agieren, das in Fehlleistungen, neurotischen Reaktionen und in Impulsdurchbrüchen zutage tritt. Diese symptomatischen Kurzschlüsse des Sprechens und Handelns treten den Forscher_innen als rätselhaft erscheinende Inkonsistenzen und Widersprüche der sich im Text objektivierenden Lebenspraxis entgegen.

(6) Der hinter dem manifesten Sinn des Textes verborgene latente Sinn erschließt sich den Interpret_innen zunächst einmal durch jene Assoziationen, die sie aufgrund der im Text zutage tretenden Ungereimtheiten und Widersprüche irritieren. Der von Lorenzer (1990) eingeführte Begriff der Irritation (vgl. auch König 1996a, S. 353ff.) hebt darauf ab, dass die Inkonsistenzen der im Text arrangierten Lebenspraxis, welche die Forscher_innen irritieren, eine verborgene Sinnebene jenseits des manifesten Sinns eröffnen.

(7) Die Suche nach dem latenten Sinn geht zwar stets vom je eigenen Erleben und den sich daraus ergebenden Irritationen aus, wird jedoch in der Gruppe der Forscher_innen fortgesetzt. Dort eröffnet sich der Zugang zum latenten Sinn auf der Grundlage der Fülle der divergierenden Assoziationen und Verstehenszugänge, welche die Gruppenmitglieder zum Text entwickeln. In dieser Hinsicht ist das tiefenhermeneutische Interpretieren von Texten durchaus mit der psychoanalytischen Arbeit in Balint-Gruppen vergleichbar, in denen dazu aufgefordert wird, „frei“ zu diskutieren“, nachdem eine Ärztin den Fall einer Patient_in vorgestellt hat (Loch 1995, S. 68):

„Der Bericht des Arztes bekommt in dieser Versuchsanordnung den Stellenwert der Traumerzählung der Einzeltherapie, und die Diskussionsbemerkungen der Gruppenmitglieder werden zu freien Assoziationen und damit Wegweiser zur Entdeckung des latenten Traumgedankens [...]. Diese freien Assoziationen zerlegen also den Bericht durch eine Art ‚Prisma-Effekt‘ in mögliche unbewusste Determinanten“ (ebd.).

Balint-Gruppen setzen auf die prismatische Wirkung der den Fallbericht vortragenden Ärztin auf die Gruppenteilnehmer_innen, deren unterschiedliche Reaktionen – die einen identifizieren sich mit der Ärztin, die anderen mit der Patient_in – die latente Bedeutung dieser Ärztin-Patient_in-Beziehung widerspiegeln. In einer vergleichbaren Weise stellt das sich in einer tiefenhermeneutischen Forschergruppe entfaltende Erleben ein *Prisma* dar, durch das die Lebenspraxis, die sich im Text objektiviert, in verschiedenste Farben zerlegt wird. Die Brechung des Lichtes durch ein Prisma in Regenbogenfarben symbolisiert damit die Zerlegung der Bedeutungsvielfalt des Textes in der Gruppe in einander widerstreitende und miteinander konkurrierende Verstehenszugänge. Denn die Forscher_innen konstruieren unterschiedliche Lesarten, weil sie sich mit verschiedenen Aspekten der im Text arrangierten Bedeutungsfülle identifizieren. Wenn die Gruppe aber darum kämpft, die divergierenden Verstehenszugänge zueinander in eine Konstellation zu setzen, um aus der Vielzahl dieser Lesarten eine Deutung zu konstruieren, dann lässt sich am Ende dieses Interpretationsprozesses beschreiben, wie sich die Bedeutung des Textes in der Spannung zwischen einem manifesten und einem latenten Sinn entfaltet.

(8) Damit sich in der Gruppe ein Prisma-Effekt herstellt, beginnt die Textinterpretation mit einem ‚Blitzlicht‘, im Zuge dessen alle Gruppenmitglieder nacheinander kurz erzählen, wie sie den Text erlebt haben, was sie angesprochen und irritiert hat und wie sie ihn daher verstehen. Da sehr persönliche Texterlebnisse ausgetauscht werden, entwickelt sich in der Gruppe eine lebhafteste Kontroverse über verschiedene Lesarten. Die miteinander konkurrierenden und sich widersprechenden Verstehenszugänge erzeugen unter den Teilnehmer_innen Konflikte, die sich als zwischen den Interpret_innen Gestalt annehmende Szenen begreifen lassen, die Rückschlüsse auf die szenische Struktur der doppelbödigen Lebenspraxis erlauben, die sich im Text objektiviert.

(9) Um später auf das Erleben des Textes in der Gruppe und auf die von ihr konstruierten Interpretationen zurückgreifen zu können, werden von der jeweiligen Forscher_in, die Datenmaterial in der Gruppe zur Diskussion stellt, entweder *Gedächtnisprotokolle von der Gruppendiskussion angefertigt oder dieses Gespräch wird aufgezeichnet*.

(10) Da die im jeweiligen Text objektivierte Lebenspraxis eine ästhetische Ausdrucksgestalt bildet, deren Bedeutung sich in der Spannung zwischen einem manifesten Sinn und einem damit verschlungenen latenten Sinn entfaltet, kann man mit Freud (1900) davon sprechen, *dass kein Element dieses präsentativen Symbolgefüges zufällig, sondern jedes seiner Elemente „überdeterminiert“ ist* (ebd., S. 286). Wie die intrapsychische Welt des Traumes werden daher auch die durch kulturelle Sinngebilde konstituierten symbolischen Interaktionszusammenhänge als das Resultat einer „großartigen Verdichtungsarbeit“ begriffen (ebd., S. 282). Wie unauffällig auch im Text auftretende Inkonsistenzen, Widersprüche und Lücken erscheinen, wie *nebensächlich auch die Worte, Gesten und Fehlleistungen der im Text auftretenden Akteur_innen wirken*, alle diese Elemente bilden szenische Bestandteile einer doppelbödigen Interaktionsstruktur, die aufgrund der Verbindung von Manifestem und Latentem auf mehrfache Weise bedeutsam sind.

(11) Da das Verstehen der im Text arrangierten Lebenspraxis über die Wirkung auf das eigene Erleben zugänglich wird, legen die Forschenden ein *Forschungstagebuch an*, in das sie regelmäßig die den eigenen Arbeitsprozess bestimmenden Einfälle, Fragen und Verstehenszugänge, aber auch die im Umgang mit dem Material empfundenen Emotionen, auch die dabei wahrgenommenen Ängste und Unsicherheiten eintragen. So entstehen Protokolle, welche das eigene Erleben und die Lesarten festhalten, mit denen die Forscher_innen ihren persönlichen Zugang zu der im Text inszenierten Lebenspraxis festhalten. Von diesen Tagebuchnotizen her lässt sich im Gespräch mit anderen Forscher_innen systematisch klären, wie man den Text bewusst und unbewusst erlebt und wie sich dieses Erleben unter dem Einfluss des wachsenden Verstehens gewandelt hat.

(12) Da der Text als ein präsentatives Symbolgefüge begriffen wird, das die Forschenden als Ganzes auf ihr Erleben wirken lassen (Regel 3), beginnt das szenische Verstehen mit der Auslegung einer Interaktionsszene, welche aufgrund von Assoziationen und Irritationen die gleichschwebende Aufmerksamkeit auf sich zieht. Das an einer Szene befremdend Bleibende wird durch die Hinzuziehung anderer Szenen erläutert, welche benachbart sind oder in einem ganz anderen Handlungszusammenhang des Textes stehen, jedoch auf eine vergleichbare Weise irritieren. Wenn es aufgrund dieser *Suche nach Ähnlichkeiten* gelingt, *Szenen* zusammenzustellen und zueinander in Beziehung zu setzen, welche bei eingehender Analyse die gleiche oder eine *similäre szenische Interaktionsfigur* aufweisen, lassen sie sich zu *Szenenfolgen* zusammenstellen, denen *dieselbe situative Struktur* zugrunde liegt.

(13) *Der Prozess des szenischen Interpretierens stellt das erste Feld eines hermeneutischen Verstehensprozesses dar*, auf dem die Interpretierenden sich der Umgangssprache bedienen. Lassen sie sich auch beim Lesen der Texte von ihrem

Erleben leiten, der Rekurs auf subjektive Erfahrungen ist kein Selbstzweck, sondern steht im Dienste der szenischen Interpretation einer präsentativen Symbolik, die als ein komplexes Gefüge sinnlich-bildhafter Szenen mit zahlreichen „Knotenpunkten“ zu begreifen ist (Freud 1900, S. 286), in denen sich manifester und latenter Sinn auf vielfältige Weise miteinander verbinden. Dabei entfaltet sich das szenische Interpretieren in der Spannung zwischen drei Interaktionsebenen: Das szenische Gefüge des Textes (I) wird über die Wirkung auf die Interpret_innen erschlossen. Das emotionale Reagieren bedeutet eine szenische Teilhabe der Interpretierenden (II) an der im Text inszenierten Bilderwelt, deren latenter Sinn sich über die Szenen erschließt, welche in der Gruppe aufgrund der Kontroverse über verschiedene Lesarten Gestalt annehmen (III).

(14) *Das zweite Feld des hermeneutischen Verstehensprozesses wird durch das theoretische Begreifen der Fallrekonstruktion* konstituiert. Wie die dem jeweiligen Forschungsprojekt zugrunde liegende theoretische Fragestellung aufgrund von Erkenntnissen sozialwissenschaftlicher und psychoanalytischer Theoriebildung entwickelt wird, so wird anschließend auf diese Einsichten zurückgegriffen, um das Neue, das durch die szenische Fallrekonstruktion entdeckt wurde, zu typisieren und auf einen angemessenen Begriff zu bringen.

(15) *Das Schreiben lässt sich als das dritte hermeneutische Feld der tiefenhermeneutischen Fallrekonstruktion begreifen.* Für die Interpretierenden bedeutet das, dass sie auf der Grundlage der Auseinandersetzung mit der im Text arrangierten Lebenspraxis, auf der Basis der durch die Gruppe produzierten Lesarten (die durch die Verlaufsprotokolle der Gruppensitzungen verfügbar sind) und der Lektüre des eigenen Forschungstagebuches sowie durch die Vergegenwärtigung der in Anschluss daran entworfenen Überlegungen zum theoretischen Begreifen der Fallrekonstruktion einen Text erstellen, der Leser_innen zu überzeugen vermag und den Forschungsprozess selbstkritisch reflektiert.

(16) *Zwischen der weitläufigen Gruppeninterpretation und der knappen Darstellung der Interpretationsergebnisse* im Rahmen eines Aufsatzes oder einer Monographie besteht vor allem der folgende Unterschied: Im Rahmen der Gruppeninterpretation lässt sich erst gegen Ende, wenn die Bedeutung des Textes in seiner szenisch-bildhaften Struktur erfassbar wird, die Frage beantworten, welche Sinnzusammenhänge als manifest und welche als latent zu bezeichnen sind und wie ihr Verhältnis zueinander zu bestimmen ist. Die Darstellung der Interpretationsergebnisse, welche Leser_innen zu überzeugen versucht, beginnt hingegen mit dem leicht nachvollziehbaren manifesten Sinn und eröffnet Schritt für Schritt einen Zugang zu den verborgenen Bedeutungsfacetten des latenten Sinns, die Leser_innen erst im Zuge zunehmender Vertrautheit mit dem szenischen Gefüge des Textes plausibel erscheinen.

(17) Dem Textverstehen ist eine Paradoxie inhärent: Obgleich das szenische Verstehen auf *einem gleichsam voraussetzungslosen Einsatz eigener lebenspraktischer Vorannahmen* basiert (Regel 2), setzt es doch zugleich ein *gewisses Vorverständnis* voraus. Szenisches Interpretieren beruht auf einer Kompetenz der Forscher_innen, die einerseits auf dem Einüben des tiefenhermeneutischen Interpretierens beruht, wie es in der Forschungswerkstatt der Fall ist. Andererseits wird die sensible Offenheit gegenüber dem Text und dem eigenen Erleben sowie die flexible Bereitschaft, Vorurteile zu korrigieren und Ressentiments zu reflektieren (die sich im Verlaufe des Verstehensprozesses aufgrund neurotischer und ideologischer Verblendungen einschleichen), dadurch möglich, dass die *eigenen Vorannahmen* durch die lebendige Aneignung des sozialwissenschaftlichen Theoriewissens aufgeklärt sind. Hierbei ist einerseits an die Einsichten psychoanalytischer Persönlichkeitstheorie und Kulturforschung, andererseits an die Erkenntnisse kritischer Gesellschaftstheorie zu denken.

(18) Im Unterschied zu den analytisch-empirisch verfahrenen Sozialwissenschaften, die sich der Deduktion und Induktion als Formen logischen Schließens bedienen, setzt die Tiefenhermeneutik wie die Adorno'sche Methodologie (vgl. Bonß 1983) auf das von Peirce (1903) so bezeichnete *abduktive Schließen*, demzufolge uns neue Einsichten „wie ein Blitz“ überraschen, weil es sich um einen „unbewussten Prozess“ handelt, „der nicht kontrollierbar und infolgedessen nicht völlig bewusst ist“ (ebd., S. 366). So richtig es ist, wenn Reichertz (1993) feststellt, dass beim abduktiven Schließen „der bewusst arbeitende, mit logischen Regeln vertraute Verstand ausmanövriert wird“ (S. 277), so wird doch seine Schlussfolgerung, es handele sich beim abduktiven Schließen nicht um eine Methode, sondern um „die Erlangung einer Haltung, alte Überzeugungen aufzugeben und nach neuen zu suchen“ (ebd., S. 279), der Sache selbst nicht gerecht.

Worum es dabei eigentlich geht, habe ich untersucht (vgl. König 1996a), indem ich in Anschluss an Reichertz noch einmal die beiden Situationen rekonstruiert habe, die nach Auffassung von Peirce das Auftreten abduktiver Blitze erleichtern: Wenn es sich bei abduktiven Blitzen auch nicht um eine Methode logischen Schließens handelt, weil sie „nicht den Bahnen der Grammatik einer Sprache“ folgen, so übersieht Reichertz doch, dass Freud die abduktive „Haltung, tatsächlich etwas lernen zu wollen und nicht Gelerntes anzuwenden“ (Reichertz 1993, S. 279f.) zur Methode erhoben hat. Denn die Regeln der freien Assoziation und der gleichschwebenden Aufmerksamkeit sowie das auf die Analyse der Gegenübertragung setzende Deutungskonzept offenbaren, dass Freud ein Setting geschaffen hat, das es erlaubt, die abduktive Aufdeckung unbewusster Sinnzusammenhänge systematisch durchzuführen. In der Tiefenhermeneutik kommt das abduktive Schließen somit auf doppelte Weise zur Geltung: Einerseits werden im Zuge der szenischen

Textinterpretation wechselnde Versuchsanordnungen derart durchgespielt, dass sich im Zuge eines abduktiven Schließens die verschiedenen Szenen zu einer szenischen Konstellation zusammenschließen, die das Rätsel der im Text arrangierten Lebenspraxis blitzartig erhellen. Andererseits werden die Ergebnisse der tiefenhermeneutischen Fallinterpretation so lange im Lichte sozialisationstheoretischer Konstrukte betrachtet, bis sich die zueinander in Beziehung gesetzten theoretischen Konzepte zu einer begrifflichen Konstruktion zusammenschließen, die der Eigenart des Textes gerecht wird und ihn zugleich auf einen verallgemeinerungsfähigen Begriff bringt.

(19) Formal wird die *Zuverlässigkeit* („*Reliabilität*“¹²) der Interpretation dadurch sichergestellt, dass die verschiedenen Ebenen der Bedeutungskonstruktion stets auseinandergehalten werden. Bei der durch den Text objektivierten Lebenspraxis der interviewten Personen handelt es sich um eine Konstruktion erster Ordnung, von der das szenische Interpretieren in der Umgangssprache als eine Konstruktion zweiter Ordnung so strikt zu unterscheiden ist, wie davon wiederum das theoretische Begreifen als eine Konstruktion dritter Ordnung zu differenzieren ist. Inhaltlich wird die Zuverlässigkeit der Interpretation dadurch gewährleistet, dass die anhand einzelner Szenenkomplexe entwickelten Interpretationen anhand anderer Szenenzusammenhänge so lange überprüft und korrigiert werden, bis sich die Interpretationen der verschiedenen Szenenfolgen zu einer in sich stimmigen szenischen Konstellation zusammenschließen – eine sich in der Spannung zwischen Manifestem und Latenten entfaltende doppelbödige Sinngestalt mit zahlreichen Bedeutungsfacetten.

(20) Die *Geltung der Interpretation* („*Validität*“) hängt zunächst einmal davon ab, dass die im Zuge der Wirkung auf das Erleben der Gruppe der Forschenden erschlossenen Lesarten anhand der szenisch entfalteten Inhalte des Textes daraufhin überprüft werden, wie nachvollziehbar und überzeugend sie sind. Die so von einem affektiven Verstehen ausgehende und dann in ein kognitives Begreifen übersetzte Interpretation stellt daher eine szenische und begriffliche Konstruktion dar, welche den Anspruch erhebt, die Wirklichkeit auf eine in sich stimmige, plausible und überzeugende Weise darzustellen.

Zudem wird die Geltung der Interpretation dadurch sichergestellt, dass der Methode *verschiedene Strategien der Triangulation* inhärent sind, die in Anschluss an

12 Wenn im vorliegenden Kontext auf die in der empirischen Sozialforschung verwandten Begriffe der Reliabilität und Validität Bezug genommen wird, dann geschieht das in Anführungszeichen, weil es sich zwar um vergleichbare Gütekriterien handelt, ihnen aber in der qualitativ-interpretativen Forschung der Tiefenhermeneutik eine etwas andere Bedeutung zukommt als in der quantitativen Forschung.

Flicks (2000) Darstellung der von Denzin entwickelten Vorschläge kurz umrissen werden sollen: Wie unter (7) und (8) beschrieben, wird eine „*Investigator-Triangulation*“ durchgeführt (ebd.), die „*verschiedene Beobachter bzw. Interviewer*“ einsetzt, „um subjektive Einflüsse durch den Einzelnen auszugleichen“ (ebd., S. 310). Denn das durch die Interviewer_in erhobene Datenmaterial wird durch eine Gruppe von Forschenden ausgewertet, die sich über ihre unterschiedlichen Lesarten verständigen und sich auf eine Deutung einigen, die sich aus einer Konstruktion verschiedener Lesarten zusammensetzt. Auch eine „*Theorien-Triangulation*“, die den Forschungsgegenstand „von verschiedenen Perspektiven und Hypothesen“ her erschließt, findet in der Tiefenhermeneutik statt. Denn wie es unter (14) umrissen wurde, sollen die Forschungsergebnisse sowohl in der Perspektive psychoanalytischer Persönlichkeits- und Kulturtheorie als auch in der Perspektive kritischer Gesellschaftstheorie begriffen werden. Zudem findet in der Tiefenhermeneutik eine „*methodologische Triangulation*“ statt (ebd.), der entsprechend verschiedene Methoden in einer Methode („*between-method*“) verwendet werden (ebd.). Da die Tiefenhermeneutik eine Inhaltsanalyse mit einer Wirkungsanalyse kombiniert, beruht die Methode nämlich auf zwei unterschiedlichen Formen des Verstehens: Der *manifeste Sinn* des Textes, im Zuge dessen Inhalt und Form analysiert werden, erschließt sich einem kognitiven Verstehen, im Rahmen dessen kulturelle Objektivierungen als diskursive Symbolsysteme aufgefasst werden, die der Logik und Grammatik einer Sprache folgen. Der *latente Sinn* des Textes wird hingegen durch ein affektives Verstehen erschlossen, im Zuge dessen der Text als ein präsentatives Symbolsystem betrachtet wird, ein Gefüge von Szenen und Bildern, deren Bedeutung über die Wirkung auf das eigene Erleben erfasst wird.

Schließlich hängt es vom jeweiligen Forschungsprojekt ab, ob eine „*Daten-Triangulation*“ (ebd.) zustande kommt, die Daten miteinander verknüpft, „die verschiedenen Quellen entstammen und zu verschiedenen Zeitpunkten, an unterschiedlichen Orten oder bei verschiedenen Personen erhoben werden“ (ebd.). Ein Beispiel dafür wäre meine (vgl. König 2008) tiefenhermeneutische Rekonstruktion zweier Reden von George W. Bush, die zu unterschiedlichen Zeitpunkten erhoben und mit einer Sekundäranalyse des Datenmaterials kombiniert wurden, das Frank (2004) im Rahmen seiner biografischen Studie zu Bush veröffentlicht und auf eine subsumtionslogische Weise interpretiert hat.

3 Exkurs: Zum Beispiel „Der Panther“. Tiefenhermeneutische Gruppeninterpretation eines Gedichtes von Rainer Maria Rilke

Um einen konkreten Einblick in das methodische Vorgehen zu ermöglichen, soll an dieser Stelle ein Beispiel eines tiefenhermeneutischen Interpretationsprozesses ausführlich dargestellt werden: Zunächst wird die in der Auseinandersetzung mit dem Material entstehende Gruppendiskussion geschildert (Abschnitt 3.1), deren Verlauf sodann methodisch beschrieben wird (Abschnitt 3.2) und aus der anschließend eine systematische Rekonstruktion des Gedichtes entwickelt wird (Abschnitt 3.3.). Zweifellos fallen die folgenden Ausführungen ausführlicher aus, als man sonst die Ergebnisse tiefenhermeneutischer Analysen darstellen würde. Aber die akribische Rekonstruktion der Gruppeninterpretation soll es Leser_innen erleichtern, sich mit der Methode der Tiefenhermeneutik vertraut zu machen. Als auszuwertendes Datenmaterial dient ein von mir vorgeschlagenes Gedicht von Rainer Maria Rilke, das am 12.11.2016 in Frankfurt am Main mit Mitgliedern der Forschungswerkstatt interpretiert wurde.

3.1 Die tiefenhermeneutische Gruppeninterpretation

Nachdem die Forscher_innen sich im Zuge der Vorbereitung dieses Workshops mit dem Text vertraut gemacht hatten, las ich das Gedicht noch einmal sehr langsam vor, um in der Gruppe die in diesem literarischen Text arrangierte Lebenspraxis lebendig werden zu lassen.

„Der Panther

Im Jardin des Plantes, Paris

Sein Blick ist vom Vorübergehn der Stäbe
so müd geworden, dass er nichts mehr hält.
Ihm ist, als ob es tausend Stäbe gäbe
und hinter tausend Stäben keine Welt.

Der weiche Gang geschmeidig starker Schritte,
der sich im allerkleinsten Kreise dreht,
ist wie ein Tanz von Kraft um eine Mitte,
in der betäubt ein großer Wille steht.

Nur manchmal schiebt der Vorhang der Pupille
sich lautlos auf –, Dann geht ein Bild hinein,
geht durch der Glieder angespannte Stille –
und hört im Herzen auf zu sein.“ (Rilke 1907, S. 447)

Nachdem die Forscher_innen¹³ meine Rezitation des Gedichtes auf ihr Erleben hatten wirken lassen, entwickelte sich Schritt für Schritt eine intensive Diskussion darüber, wie der Text erlebt wurde und welche Bedeutungen der Text transportiere. Schon im Zuge des den Interpretationsprozess einleitenden Blitzlichtes entwickelten sich zwei heftig aufeinander prallende Verstehenszugänge¹⁴. Wie Anna das Gedicht „irgendwie toll“ fand, weil das „Trostlose“, „Ungerechte“ und „Brutale“ sie anrühre (König 2016, S. 1), so spürte Bernd „das Traurige“, das sich aber auch mit „Bildern von Kraft“ verbinde, „von Gegenwehr, sich nicht ohnmächtig der Situation hin[zugeben“ (ebd., S. 2). Christine sprach ebenfalls davon, auf die erste Lektüre des Gedichts „traurig“ und „depressiv“ reagiert zu haben, aber beim wiederholten Lesen habe sie gedacht: „Man könnte doch die Stäbe sprengen“ (ebd.). Martin fand nur die erste Strophe „traurig“, „trist und ausweglos“, denn in der zweiten Strophe gebe es doch ein „Aufflackern“. Wenn es in der dritten Strophe heiße, dass da „was von außen bis zum Herzen“ komme, „aber wer weiß, wie lange noch“, dann wisse er allerdings nicht, „ob es mich [...] traurig macht oder depressiv“ (ebd.).

Jonas widersprach diesem Erleben des Gedichtes vehement. Zwar sei dieses Gedicht sein „Lieblingsgedicht“ gewesen, als er Schüler war, aber jetzt reagiere er „aversiv“ darauf. Denn jetzt erinnere ihn die von Rilke beschworene „Stärke, Kraft“ und der „große Wille“ des „schönen Raubtieres“ an „Nietzsches Übermenschen“ (ebd., S. 1 und S. 3). Moritz erlebte das Gedicht ganz ähnlich. Dass Jonas das Gedicht als Schüler mochte, spiegele doch wider, dass hier „eine adoleszente Position“ entfaltet werde. Man selbst fühle sich als „das geschmeidige kraftvolle Tier mit dem unbändigen Willen“, das sich „gegen den Rest der

- 13 Dem Wunsch der Gruppe entsprechend wurden die Namen der Forscher_innen anonymisiert. Der Verlauf der Diskussion wird im übrigen zeigen, dass die Mitglieder der Gruppe sich gut kennen. Das erleichtert den unbefangenen Austausch von Einfällen, Irritationen und Deutungen, aber tiefenhermeneutisches Interpretieren gelingt auch da, wo sich eine Gruppe zum Zweck des jeweiligen Forschungsprozesses gerade erst neu zusammenfindet.
- 14 Um besser verfolgen zu können, wie die Gruppendiskussion zwischen den Interpretierenden hin und her pendelt, werden die am Interpretationsprozess teilnehmenden Forscher_innen mit einem codierten Vornamen bezeichnet, eine Verfahrensweise, die dazu passt, dass sich die Mitglieder der Forschungswerkstatt duzen.

Welt“ stelle, „die einem den Weg einengt“ (ebd., S. 2). In Wirklichkeit würden einem die Stäbe „nicht gegenüber“ stehen, sondern „durch einen selbst hindurch“ gehen (ebd., S. 2f.). Dieser Panther sei nicht stark, sondern habe „was Präpotentes“ (ebd., S. 2). „Ja“, bestätigte Jonas, „das ist so ein Gymnasiastengedicht“ (ebd.). Während es in der ersten Strophe „ums Eingesperrtsein“ gehe, werde in der zweiten Strophe „das schöne Raubtier“ betont. Und dann erwarte man in der dritten Strophe, „die Stäbe werden zerbrochen, [d]er [Panther] frisst den Wärter“ (ebd.). Es sei doch irritierend (vgl. ebd., S. 3), dass das erwartete „Expressionistische“ nicht komme, stattdessen werde es „so ganz impressionistisch-sensibel“ (ebd., S. 2), so „zahn und sanft“ (ebd., S. 4), obwohl es sich doch um „ein Raubtier“ handle (ebd.).

Auf Christines Frage, weshalb ich das Gedicht ausgewählt hätte, antwortete ich, dass ich es „sehr bewegend“ fände und es in mir „viel anrühre“ (ebd., S. 6). Sicherlich sei das „in sich Gefangensein“ ein Thema der Adoleszenz, aber eben auch das Thema vieler Patient_innen, die „völlig gefangen in neurotischen Mustern“ seien (ebd.). Es sei „furchtbar“, dass „so viel Kraft“, „so viele Möglichkeiten“ in den Menschen stecken, die dadurch „zerstört“ werden, dass sie „irgendwie in Käfigen stecken und da nicht herauskommen“ (ebd.). Anna ergänzte, dass das ja auch „ein Problem der Lohnarbeitenden“ sei, die in ökonomischen Abhängigkeiten und sozialen Zwängen stecken würden (ebd.). Bernd fühlte sich an eine Krebspatientin erinnert, deren Analyse „ganz gut“ lief, aber „keiner konnte was [dagegen] machen, dass sie während der Behandlung verstarb“ (ebd.). Jonas konterte, dass das Gedicht doch „eine sehr simple Gegenüberstellung“ anbiere – „hier gibt’s die gesellschaftlichen Zwänge, aber tatsächlich bin ich ein wildes Raubtier“ (ebd.). „Mich erinnert das sehr an die Stimmung als Gymnasiast“, in der ich mich den „bösen gesellschaftlichen Zwängen“ gegenüber „eigentlich“ doch als „Indianer“ fühlte (ebd., S. 7). Er könne sich einfach nicht vorstellen, dass es sich bei diesem „schönen Raubtier“ um einen „emanzipatorischen Entwurf von Subjektivität“ handle. Da fehle doch beispielsweise völlig die „Zärtlichkeit“ (ebd.). Die Vorstellung eines Panthers sei doch völlig unrealistisch, denn angesichts eines solchen Raubtieres bekomme man doch auch Angst, „der kann mich fressen“ (ebd.). Aber wer sich gefangen fühle, so versuchte Anna den Panther zu verteidigen, der werde doch aggressiv (vgl. ebd., S. 7f.). Ich warf ein, dass man das Gefangensein des Panthers auch als „ein Bild für die Triebhaftigkeit“ verstehen könnte. Es gehe doch auch um „die Angst vor den Trieben, die man „bloß nicht“ herauslassen dürfte und die „schön im Gefängnis“ bleiben müssten. Moritz fand es einfach „platt“, hier die Triebtheorie als Erklärungsmodell zu bemühen (vgl. ebd., S. 8). Auch Jonas meinte, dass dieses „repressionstheoretische Modell [...] voll langweilig“ sei. Da gehe es um

was „Vitalistisches“ wie bei Wilhelm Reich – „das unterdrückte Gute, was gesellschaftlich nicht sein darf“ (ebd., S. 9).

Vergegenwärtigen wir uns, wie bisher verfahren wurde: Wie es die Methode erfordert, äußern die Interpretierenden zunächst ihre unmittelbaren Reaktionen auf den Text. Diese Eindrücke können sich ähneln oder auch divergieren. Auf diese Weise entsteht ein schillerndes Panorama von unterschiedlichen affektiven Reaktionen auf den Text, die von den Interpretierenden gesammelt und aufmerksam zur Kenntnis genommen werden. Im weiteren Verlauf der Interpretation stellt das Panorama dieser Verstehenszugänge den Ausgangspunkt für das Ausloten emotional berührender oder irritierender Szenen dar, die einen Zugang zu einer hinter dem manifesten Sinn verborgenen zweiten Sinnenebene erschließen.

So warf Jonas die Frage auf, was denn in diesem Gedicht latent sei und gab sogleich eine erste Antwort mit dem Hinweis darauf, dass es der Panther vielleicht „gut“ finde, „im Gefängnis zu sein“ und das sei eben das dem manifesten Sinn widersprechende Latente (ebd.). Auch Christine stellte sich die Frage, ob sich der Panther vielleicht „selbst in den Käfig gelegt“ habe (ebd.). Christine schmunzelte darüber, dass nur die eine Hälfte der Diskussionsgruppe in der Richtung interpretiere, die ich „intendiert“ hätte (ebd.). Jonas fand diesen Hinweis interessant, weil er bemerke, dass er jetzt anders auf das Gedicht reagiere als früher. Gerade weil ich das Gedicht wohl toll fände, gebe er vielleicht einem „vatermörderischen Impuls“ nach, mich mit einer derart abweichenden Interpretation zu konfrontieren. Als ich schmunzelnd erwiderte „Genau, du bist bei mir im Käfig“ und „deshalb gefällt dir das [Gedicht] nicht [mehr]“ (ebd., S. 9f), konterte Jonas trocken „Der Vater wird aufgefressen“ (ebd., S. 10). In das in der Gruppe ausbrechende Lachen hinein erwiderte ich „Deshalb habt ihr dicke Stäbe davor“ (ebd.). Und Christine löste durch den Kommentar „Vielleicht sehnt sich Jonas sehr danach, mit dir in diesem Käfig zu sein“ (ebd.) ein schallendes Gelächter aus. Freudig malten Jonas und Anna aus, dass ich als Tierpfleger erst Jonas als Panther füttere und dann von ihm gefressen werde (vgl. ebd., S. 10).

Als Bernd kritisierte, dass „die Tragik und Trauer“ des Gedichtes durch „lustiges Theoretisieren“ und Spaß „weggeredet“ werde (ebd., S. 10), meinte Moritz, dass das Lachen auch von der Spannung befreie, die in der Gruppe entstanden sei, weil hier zwei gegensätzliche Lesarten unversöhnlich aufeinandertreffen, die durch die Auseinandersetzung mit dem Gedicht ausgelöst worden seien. Wir müssten nun interpretieren, wie sich der Widerspruch zwischen diesen beiden Verstehenszugängen verstehen lasse (vgl. ebd., S. 11). Ich kehrte zum Anfang des Gedichtes zurück, indem ich darauf verwies, dass der Panther

nicht an den Stäben vorbeigehe, sondern aufgrund des Eingesperrtseins „kein Gefühl mehr für die eigene Kraft“ und die eigene Bewegung habe, so dass das Raubtier den Eindruck gewinne, dass an ihm die Stäbe vorübergehen (ebd.). Jonas assoziierte zu dem schwarzen Panther, der ja im Alltagsleben auch als schönes weibliches Tier imaginiert werde, eine Prostituierte. Wenn doch die Stäbe ein Eigenleben gewinnen, die den schönen Panther nicht nur einsperren, sondern an ihm vorbeigehen, stellen sie dann nicht auch die vielen Penisse der Freier dar (vgl. ebd.)? Anna setzte sich damit auseinander, dass der Panther nur noch die *Form* eines geschmeidigen Raubtieres habe. Da er den Wärter nicht fresse und nicht ausbreche, sondern durch den Käfig gebändigt worden sei, sei er eigentlich „überhaupt nicht mehr da“ (ebd., S. 12). Damit sei er, so fügte Jonas hinzu, „ein Gegenmodell zu dem schwarzen Panther Bagheera bei Mowgli“ (ebd.). Denn in Rudyard Kiplings (1894, 1895) *Dschungelbuch* breche der viele Jahre im Käfig gehaltene Panther irgendwann aus, indem er die Stäbe zerschlage. Er sei „auch nicht so freundlich, sondern wirklich ein Raubtier, das viele Affen frisst“ (König 2016, S. 12). Clara meinte, dass sich mit dem Panther einfach „was Hoffnungsloses“ verbinde (ebd., S. 11), und Bernd bemerkte, dass es „furchtbar“ sei, wenn die Resignation in der Wahrnehmung ankomme. Wenn der Panther durch die Stäbe nichts mehr sehe, „dann kommt doch nur noch der Tod“ (ebd., S. 12).

Jonas kritisierte, dass dieses Resignative und Depressive des Panthers, der eine „Metapher für Menschen in der modernen Gesellschaft“ sei, doch „komplett manifest“ sei (ebd.). „Das steht da ja so“ (ebd.). Deshalb seien doch „die sich daran reibenden Lesarten wichtig“ (ebd.). Und Jonas präsentierte sogleich zwei mögliche Formen des latenten Sinns. Entweder gehe der Panther „freiwillig in den Käfig“, weil er vielleicht wisse, „dass es draußen furchtbar ist“ (ebd.). Oder das Gedicht verweise auf eine adoleszente „Aufbruchsstimmung“, eben diese vitalistische Lesart, dass man „einfach die Fesseln sprengen“ müsse (ebd.). Gerade weil das Gedicht zeige, „was geschieht, wenn man Fesseln nicht sprengt“, fordere es doch dazu auf „Friss den Wärter! Gib nicht auf!“ (ebd., S. 13). Bernd brachte einen Unmut über den Diskussionsverlauf durch die Frage zum Ausdruck, ob „diese intellektuellen Kapriolen“ nicht „einen Affekt abwehren“ (ebd.). Jonas gestand, dass er etwas abwehre, „weil ich den Panther so faszinierend finde“ (ebd.). Es gehe da auch um Selbstkritik, weil er die mit dem Bild des Panthers im Käfig verbundenen „Politikvorstellungen irgendwann zu platt“ fand (ebd.). Moritz goss durch den Hinweis, dass das Gedicht „eine ungemein beruhigende Wirkung“ habe, erneut Öl ins Feuer der Gruppendiskussion. Ihm gefalle das nicht, „das Problem nicht in sich zu verorten, sondern in der Gesellschaft“ (ebd.). Ich wehrte mich gegen diese Lesart durch die Auf-

fassung, dass das im Gedicht entfaltete Drama doch auf den „Widerspruch im Subjekt“ verweise: Der Käfig könnte „die verinnerlichte Moral“ symbolisieren, „die uns nichts anderes denken und das Gefängnis lieb haben lässt“ (ebd.). Jonas entgegnete, ob die Moral in einem individualisierten Milieu nicht sage: „Lass dich bloß nicht in Moralketten legen! Sei du selbst! Verwirkliche dich selbst!“ (ebd.).

Christine bemerkte, dass sie den „Gruppenprozess so spannend“ finde. Zwar sei sie affektiv bei mir, weil es in der klinischen Praxis um das Ausbrechen der Triebe aus Zwängen gehe, aber wenn sie an theoretische Konzepte wie die von Foucault oder von der kritischen Theorie denke, dann sei sie bei Jonas und Moritz. So stelle sich in der Tat die Frage, was eigentlich abgewehrt werde. Moritz räumte ein, dass das gut beobachtet sei und dass es ihn „viel Kraft“ koste, „die kritische Lesart aufrechtzuerhalten“ und dass er „schon fast keine Lust mehr“ habe, „die aufrechtzuerhalten“ (ebd., S. 14).

Jonas unternahm einen neuen Anlauf, indem er der Gruppe „die Normativität des Gedichtes“ vor Augen hielt. Es sei doch „ein politisches Gedicht“, das dazu auffordere „Befreit euch! Lasst euch nicht betäuben! [...] Sonst wird es depressiv“ (ebd.). Aber diese Vorstellung sei „politisch amorph“, weil zum Aufwachen und zur Befreiung nicht nur Linke, sondern auch Rechte aufrufen. Die Frage müsse stattdessen lauten, was durch diese Moral also „latent gemacht“ werde? (ebd.) Bernd entgegnete, dass der Gruppenprozess doch zeige, dass „die Ohnmacht, dieses Resignative [...] weggemacht werden soll“ und wir stattdessen „gern politisch diskutieren“ (ebd.). Christine überlegte, ob das Depressive vom Gedicht zwar thematisiert, aber der damit verbundene Affekt „zugleich wieder weggemacht“ werde (ebd., S. 15). Jonas entgegnete, dass ihm das nicht einleuchte. Die Leute, die das Gedicht lesen, den *Jardin des Plantes* kennen und jeden Tag an diesem Panther vorbeikommen, bei denen hinterlässt dieser Anblick „doch ganz manifest etwas sehr Unerträgliches“ (ebd.). Es sei doch so, fügte Anna bestätigend hinzu, „als ob man sich nach dem Gedicht schüttelt“ (ebd.). Felix meinte, „überhaupt keine Lust“ mehr zu haben, sich „mit dem Depressiv-Suizidalen auseinanderzusetzen“ (ebd.). Jonas lenkte die Aufmerksamkeit darauf, dass das Gedicht gleichzeitig eine sprachlich schöne Form aufweise, die aber aus dem Muster des Kreuzreimes ABAB nicht ausbreche. So wiederhole die Form des Gedichtes die schöne Form des Panthers hinter den Stäben (ebd., S. 12 und S. 15).

Bezeichnend für den Verlauf der Gruppeninterpretation ist, dass sich verschiedene Verstehenszugänge zu unterschiedlichsten Szenen zu vorläufigen, immer wieder hinterfragten Interpretationsentwürfen vertiefen, die die Interpret_innen hin und her diskutieren. In dem Maße, wie sich die verschiedenen

Szenen zu einer szenischen Konstellation zusammensetzen, beginnt sich langsam eine Gestalt des im Material inszenierten Sinns abzuzeichnen. Dieser Prozess ist geprägt durch Variationen und Wiederholungen, sorgfältiges Abklopfen der vorgebrachten Argumente und – nicht selten – hitzige Diskussionen um die Richtigkeit der vorgetragenen Interpretationen.

Auf Christines Frage hin, ob für das Verständnis des Manifesten und Latenten vielleicht der historische Kontext wichtig sei (vgl. ebd., S. 16), lieferten Anna und Jonas verschiedene Stichworte. Als Rilke das Gedicht 1902 schrieb, war das „Kaiserreich noch in Schwung“, eine „schöne Flottenrüstung“ wurde betrieben und die „Kolonisierung“ lief, so dass „Deutschland [...] zum Raubtier“ wurde (ebd., S. 16). Deshalb seien da auch „die wilden Tiere“ und deshalb auch die Assoziation mit Kiplings *Dschungelbuch*, dessen erster Band 1894 und dessen zweiter Band 1895 veröffentlicht wurde. Clara fiel ein, dass ihr Deutschlehrer, als er das Gedicht einführte, einen bunten Panther mitbrachte. So sei sie „an dem Schönen hängen“ geblieben (ebd.).

Moritz fügte hinzu, dass die Szene ja auch schön für den Flaneur sei, der den *Jardin des Plantes* besuche und sich den Panther anschau. Das ändere sich erst, wenn man „den Perspektivwechsel“ vornehme und „in das Gedicht einsteigt“ (ebd.). Nach einer weiteren Überlegung von Jonas, warum Lehrer_innen das Gedicht mit Jugendlichen lesen, versuchte ich das Bild zusammenzufassen, das die Gruppe mittlerweile unter dem Eindruck des Gedichtes konstruiert habe: In der Weltstadt Paris werde in einem schönen öffentlichen Garten ein schöner Panther präsentiert. Aber dieses schöne Bild werde in Frage gestellt durch das Widersprüchliche eines Panthers, dem einerseits eine schöne kraftvolle Natur eigen sei, der andererseits aber gelähmt, in seinem Willen betäubt und dem Tode nahe sei. Hinter der schönen Oberfläche verberge sich also etwas Traurig-Depressives. Diese Szene spiegele wider, was Rilke selbst erlebt haben werde, wenn er sich die exotischen Tiere im *Jardin des Plantes* anschauete und unter ihnen den Panther entdeckte. Als er ihn aber genau beobachtete, sei er auf das Leiden dieses schönen Raubtiers im Käfig gestoßen. Die Frage stelle sich, ob Rilke den Widerspruch zwischen dem kraftvollen Raubtier und seiner Gelähmtheit im Gedicht so angelegt habe, „dass man automatisch durch das Gedicht irritiert ist“ (vgl. ebd., S. 17f.). Jonas und Anna kommentierten, dass ich zwar den „manifesten Gehalt des Gedichtes“ eingehend zusammengefasst hätte, den auch ein Literaturwissenschaftler beschreiben würde. Aber was sei denn nun das Latente (ebd., S. 18)? Moritz ergänzte, dass meine treffende Zusammenfassung an einer Stelle „geglättet“ sei (ebd.): Der Panther sei doch nicht um seine Kraft gebracht, sondern da gebe es einen „Tanz von Kraft um eine Mitte“, eine auf einen Punkt konzentrierte „geballte Kraft“, so dass „die Glieder [...]

zum Zerreißen gespannt“ seien (ebd.). Dass der große Wille „nur betäubt, [...] aber eigentlich da“ sei, mache doch „das Hoffnungsvolle“ des Gedichts“ aus, „das uns an den Ausbruch denken lässt“ (ebd.). Bernd entgegnete, dass die letzten Zeilen diese Hoffnung zerbrennen. „Da ist der Wille nicht mehr da“ (ebd.). Und Bernd warf die Frage auf, ob sich die Frage nach dem Latenten nicht beantworte, wenn man sich vergegenwärtige, dass der Zoo „eine gesellschaftliche Institution“ sei, „die einen Auftrag hat und den Panther vorführt“ (ebd., S. 19):

„Als ob der dargestellte Panther was Gezähmtes vorführt. Das ist wie eine Externalisierung von Hoffnungslosigkeit. Der arme Kerl ist da eingesperrt und ich brauche das selbst nicht fühlen. Deshalb gehen die Zuschauer da so begeistert durch“ (ebd.).

Während die Zuschauer_innen sich an der Schönheit des Tieres „ergötzen“ würden, würden sie abwehren, dass sie den eigenen Willen, die eigene Ohnmacht und Hoffnungslosigkeit nicht wahrnehmen wollen (ebd.). Moritz sah durch Bernds Interpretation seine Lesart bestätigt, dass eine Perspektivenübernahme zustande komme: „Einmal flaniert man als Zuschauer da vorbei“, aber dann lasse man sich auf „eine empathische Beziehung mit dem Panther“ ein (ebd.). Moritz' Verstehenszugang brachte Anna auf eine weitere Idee:

„Ist es vielleicht anders herum, ist es vielleicht das Lustvolle, dass man jemand so einsperren kann? Das würde jetzt ein bisschen passen zu 1902. Kolonisierung. Man hat diesen botanischen Garten mit den exotischen Pflanzen und man hat auch die exotischen Tiere. Man [...] hat die Macht über die Tiere [...]. Die sind eigentlich gefährlich, aber die sind da eingesperrt, man kann die jetzt angucken. Und dann tut einem das leid. Das ist so gebrochen. *Lachend*. Vielleicht ist es auch schön, dieses kraftvolle Raubtier zu sehen. Aber es kann mich leider nicht auffressen“ (ebd.).

Christine bestätigte, dass man sich mit dem Panther identifiziert und sich in ihn einfühlt. Über diesen Blick von innen, den das Gedicht nahe lege, gehe der Außenblick darauf verloren, dass es auch „was Lustvolles hat“, den Panther im Käfig zu betrachten (ebd., S. 20). Das sei Jonas zufolge die Perspektive jener sozialkritischen Bürger, die sich sozial engagieren und es „furchtbar“ finden, dass der Panther da im Käfig eingesperrt ist. Aber zugleich sei da doch „eine gute Befriedigung dabei, dass die exotischen Tiere [aufgrund der Käfige] ungefährlich sind“ (ebd.). Denn sobald man wirklich „auf einen Panther trifft, dann ist es überhaupt nicht mehr lustig“ (ebd.). Wenn es aber auch lustvoll sei, dass der Panther so eingesperrt sei, dann lasse sich nach Auffassung von Jonas

ja auch „die gewisse Zufriedenheit erklären“, die sich damit verknüpfe, „dass das Gedicht so ausgeht“, wie es der Fall ist (ebd.). Mit den Worten „Jetzt haben wir den latenten Sinn“ brachte Christine wiederum mit Zufriedenheit zum Ausdruck, dass sich in der Gruppe nun der hinter dem manifesten Sinn verborgene Sinn erschlossen habe.

3.2 Theoretisches Begreifen der tiefenhermeneutischen Gruppeninterpretation

Um die Frage zu beantworten, wie in dieser Gruppe die Methode der Tiefenhermeneutik praktiziert wird, ist es erforderlich, den vorliegenden Interpretationsprozess mit Abstand zu betrachten. Während wir uns zuvor gewissermaßen unter die Gruppe der Interpretierenden gemischt haben, um mitzuerleben, wie Einfälle zustande kamen und Lesarten konstruiert wurden, vergegenwärtigen wir uns nun aus der Vogelperspektive, wie in der Gruppe methodisch verfahren wurde.

Bei der Interpretation des Gedichtes von Rilke gestaltet sich das Setting etwas anders als zum Beispiel bei einer Gruppe von Studierenden, welche die Methode der Tiefenhermeneutik erst erlernen. Dort übernehmen die Gruppenmitglieder die Aufgabe der freien Assoziation. Sie produzieren Einfälle, die die Seminarleiter_in als Gruppenmoderator_in mit gleichschwebender Aufmerksamkeit wahrnimmt, sammelt und zueinander in Beziehung setzt. In der Forschungswerkstatt verhält es sich dagegen etwas anders. Hier werden Texte seit vielen Jahren tiefenhermeneutisch analysiert. Die Gruppe wird daher nicht mehr von mir geleitet, sondern steuert sich selbst. Infolgedessen übernehmen alle Gruppenmitglieder die beiden Aufgaben, die für das Funktionieren eines tiefenhermeneutischen Interpretationsprozesses erforderlich sind. Jede Forscher_in ist dazu eingeladen, zum Text frei zu assoziieren, was ihr oder ihm gerade einfällt, ohne ihre oder seine Eindrücke zu zensieren. Und jedes Gruppenmitglied ist zudem dazu aufgefordert, mit gleichschwebender Aufmerksamkeit die Einfälle und Verstehenszugänge wahrzunehmen, zu sammeln und zueinander in Beziehung zu setzen, welche die Gruppe konstruiert.

Wie es in der Forschungswerkstatt üblich ist, beginnt das Interpretieren auch bei der Interpretation des Rilke-Gedichtes mit einem „Blitzlicht“, im Zuge dessen alle Anwesenden kurz umreißen, wie sie das Gedicht erlebt haben und wie sie es daher verstehen. Schon bei diesem Blitzlicht spaltet sich die Gruppe in zwei Lager, die gegensätzliche Verstehenszugänge zu dem Gedicht verfechten. Während Anna, Bernd, Christine, Martin, Clara und ich unter dem Eindruck,

dass das Gedicht traurig oder depressiv mache, einen empathischen Verstehenszugang entwickeln, der in dem gequälten Panther das Leiden des Menschen in der Moderne wiedererkennt, finden Jonas und Moritz das Gedicht formelhaft und vorurteilsgeladen. Sie konstruieren eine kritische Lesart, der entsprechend sie den starken und kraftvollen Panther als eine Neuauflage von Nietzsches „Übermensch“ erleben, das Thema des eingesperrten Panthers einer „pubertären“ Erlebnislage zuordnen („Gymnasiastengedicht“) und in dem Bild eines kraftvollen Raubtieres im Käfig das biologistische Vorurteil entdecken, dass es eine gute menschliche Natur gebe, die nur durch die Zwänge der Gesellschaft unterdrückt werde.

Mit den Worten, dass es in der Gruppe anscheinend um „die Frage“ geht, „greifen wir das Gedicht an oder verteidigen wir es“ (König 2016, S. 4), spricht Jonas an, dass sich der Gruppenprozess so entfaltet, wie ich das in einem Beitrag zur Dynamik der tiefenhermeneutischen Gruppeninterpretation beschrieben habe (vgl. König 1993, S. 206ff.)¹⁵: Es kommt in einer solchen Gruppe in der Regel zu einer „Frontenbildung“, der entsprechend „die miteinander um die richtige Textauslegung streitenden Parteien“ über weite Strecken der Gruppendiskussion „in einem in die Irre führenden ‚Richtig-Falsch-Denken‘ befangen sind, dementsprechend sie sich gegenseitig eine falsche Textinterpretation vorwerfen“ (ebd., S. 209).

„Jedoch stellt dieser Wettstreit auch einen großen Gewinn für das Vorankommen des Verstehensprozesses dar. Denn unter dem Druck dieser Kontroverse, in der beide Parteien die eigene Position zu stärken suchen, indem sie immer wieder neues Material hinzuziehen und die gegnerische Position durch neue Einwände schwächen, gerät die Lektüre in eine viele neue Einfälle und Verstehensansätze freisetzende Bewegung“ (ebd., S. 209f.).

Eben diese Gruppendynamik entfaltet sich auch bei der Interpretation des Rilke-Gedichtes. Um die eigene Lesart zu untermauern und um die gegenläufige Lesart in Frage zu stellen, werden auf der Grundlage der eigenen lebenspraktischen Vorannahmen verschiedenste Lesarten konstruiert. So entwickeln Jonas, Christine, Anna und Moritz in Anschluss daran, dass der Wille des Panthers

¹⁵ Dort habe ich auch rekonstruiert, dass sich die Verfahrensweise einer tiefenhermeneutischen Gruppeninterpretation grundsätzlich mit der Form der Gruppenanalyse vergleichen lässt, die Balint (1957) mit praktischen Ärzten durchgeführt hat, um sie in die Verfahrensweise der analytisch ausgerichteten Psychotherapie einzuführen (vgl. König 1993, S. 206ff.).

nicht gebrochen, sondern nur betäubt ist, die Vorstellung, ob es auf einer latenten Bedeutungsebene des Gedichts nicht um das Ausbrechen des Panthers aus unzumutbaren Zuständen gehe (vgl. König 2016, S. 2, 12 und 18). Wie Jonas ausführt, drängt sich ihm dieser Verstehenszugang aufgrund der eigenen Lebenserfahrung als Jugendlicher auf, als er davon träumte, aus den ihn einengenden Verhältnissen auszubrechen (vgl. ebd., S. 4 und S. 7). Quer dazu überlegt Jonas wiederholt, ob der latente Sinn nicht darin bestehe, sich „freiwillig in den Käfig“ zu begeben und es vorzuziehen, sich in seinem Gehege auszuruhen und sich füttern zu lassen, statt draußen in der freien Wildbahn den „furchtbaren“ Zwängen der Natur ausgeliefert zu sein (vgl. ebd. S. 12 und S. 9, S. 13). Dieser Verstehenszugang ist eigentlich ausbaufähig. Da ließe sich eine spätmoderne Lesart anschließen, dass der Panther sich freiwillig in den Käfig der Privatsphäre und des Konsums begibt, weil er keine Lust hat, sich mit der Angst machenden sozialen und politischen Welt da draußen auszusetzen, in der das Subjekt hilflos den Zwängen der Systemimperative ausgesetzt ist. Weder diese Lesart findet in der Gruppe besonderen Anklang noch Jonas' aus der Perspektive von Geschlechterverhältnissen konstruierte Imagination, sich den Panther als schönes weibliches Tier vorzustellen, das in den Käfig der Prostitution eingeschlossen und das der um es herumstreichenden vielen Stäbe (Penisse) der Freier müde ist (vgl. ebd., S. 11). Ich schlage mit den Worten, dass es um den Gegensatz zwischen den durch das Raubtier symbolisierten Trieben und den Zumutungen der Moral gehen könnte, mit denen der Einzelne durch die Gesellschaft konfrontiert werde und die er verinnerliche, eine triebtheoretische Lesart vor, die sogleich wieder in Frage gestellt wird (vgl. ebd., S. 13). Christine fragt danach, ob das Depressive manifest thematisiert und der zugehörige Affekt abgewehrt werde (vgl. ebd., S. 14). Moritz greift Jonas' Lesart, dass der Panther sich vielleicht im Käfig wohl fühle, durch den Vergleich mit Kafkas (1922) Erzählung *Ein Hungerkünstler* auf, der sich einsperren lässt und nichts mehr isst. Obgleich er schon bald kein Publikum mehr findet, hungert er sich in seinem Käfig zu Tode. Anschließend wird ein junger Panther in den Käfig gesteckt (vgl. König 2016, S. 15). Jonas wirft die Frage auf, ob man sich nicht vergegenwärtigen müsse, was es bedeute, dass Deutschlehrer das Gedicht benutzen, um damit Jugendliche zu erziehen (vgl. S. 17).

Man kann die durch das Austesten unterschiedlicher lebenspraktischer Vorannahmen untersuchte Frage der Gruppe nach dem latenten Sinn des Gedichtes auch im Rekurs auf Adorno verstehen. Dem Besonderen oder dem von Adorno so bezeichneten Nichtidentischen des Gedichtes kommt man näher, wenn „die singulären und versprengten Elemente der Frage so lange in verschiedene Anordnungen gebracht werden, bis sie zur Figur zusammenschießen, aus der die

Lösung hervorspringt“ (Adorno 1931, S. 335). Die Aufgabe der tiefenhermeneutischen Interpretation besteht nämlich darin, verschiedene Lesarten „so lange in wechselnde Konstellationen, oder, um es mit einem minder astrologischen und wissenschaftlich aktuelleren Ausdruck zu sagen: in wechselnde Versuchsanordnungen zu bringen, bis sie zur Figur geraten, die als Antwort lesbar wird, während zugleich die Frage verschwindet“ (ebd.). Was ein Verstehenszugang nicht zu leisten vermag, lässt sich mit Hilfe einer ganzen Serie von Lesarten erreichen, welche die lebendige Erfahrung des Gedichts auf der Grundlage seiner Wirkung auf das Erleben der Interpretierenden rekonstruieren.¹⁶

Das Gedicht wird daher in der Gruppe als ein präsentatives Symbolgefüge aufgefasst, das auf der ihm eigenen Wirkungsebene der Bilder und Szenen erfasst wird. So verstehen die Interpret_innen eine sie irritierende Szene, indem sie aufgrund ihres lebenspraktischen Vorverständnisses „Versuchsanordnungen“ entwerfen, um in eigenen Worten das Besondere einer Szene zu umschreiben. Das an einer Szene weiterhin Befremdende wird unter Zuhilfenahme anderer Szenen ausgelegt, die in irgendeiner Weise ähnlich und vergleichbar sind. Szenisches Verstehen stellt somit ein Denken in Konstellationen dar, das das Besondere der einzelnen Szene und ihre Verknüpfung mit anderen Szenen so lange durch einen tastend-suchenden Einsatz eigener Vorannahmen auslegt, bis die verschiedenen Szenen zu einer szenischen Konstellation zusammenschießen, mit der sich das im Kunstwerk zum Ausdruck kommende Nichtidentische blitzartig erhellt.

Doch so weit ist die Gruppendiskussion noch nicht. Der Interpretationsprozess gerät nämlich nach etwa einer Stunde ins Stocken. Zu diesem Zeitpunkt wird der Gruppe bewusst, dass die beiden kontroversen Lesarten, die sich wie ein roter Faden durch den Interpretationsprozess ziehen, aus unterschiedlichen Gründen mit Schwierigkeiten einhergehen. Einerseits können sich die Verfechter_innen des empathischen Verstehenszuganges den Argumenten der Kritiker_innen nicht entziehen, die ihnen vorhalten, dass ihre Lesart auf der manifesten Bedeutungsebene des Textes verbleibt. Andererseits werden auch die Vertreter des kritischen Verstehenszuganges unsicher. So gesteht Moritz: „Ich merke, es kostet mich viel Kraft, die kritische Lesart aufrechtzuerhalten. [...] Und ich habe auch schon fast keine Lust mehr, die aufrechtzuerhalten“

16 Zu der Frage, wie Adornos Haltung, das Rätselhafte der Kunst durch ein Denken in Konstellationen zu erfassen, in der Tiefenhermeneutik in eine Methode übersetzt wird, die durch szenisches Verstehen Konstellationen herstellt, die das Besondere kultureller Objektivationen zu erfassen vermögen, vergleiche auch meinen Beitrag zu diesem Thema (König 1996, S. 356ff.).

(König 2016, S. 14). Jonas bestätigt sogleich: „Ich auch nicht. Da kommt ein Zweifel, ob man krampfhaft was aufrecht erhält, unbedingt daran was kritisieren-will?“ (ebd., S. 14). Die Schwäche der kritischen Lesart besteht darin, dass sie wenig textimmanent interpretiert und sich vor allem im Rekurs auf andere Texte – Kiplings Panther und die Konzepte Foucaults und der Kritischen Theorie – rechtfertigt. Trotz dieser Einsicht in die Grenzen des eigenen Verstehenszuganges setzt sich die Spaltung der Gruppe in zwei Lager fort. Während Bernd äußert, dass er es „langweilig“ finde, „wenn es von dem traurig-bedrückenden Untergang weggeht“ (ebd., S. 14), fasst Felix seinen Widerwillen gegen diese Lesart in die Worte, dass er „überhaupt keine Lust“ mehr habe, sich „mit dem Depressiv-Suizidalen auseinanderzusetzen“ (ebd., S. 15). Annas zwischendurch fallende Worte, „wir haben keine Wahl, als weiter zu machen“, weil wir immer noch nicht wissen, „was da latent gemacht wird“ (ebd., S. 14), bringen zum Ausdruck, dass in der Gruppe der Handlungsdruck zunimmt, endlich zu einem Ergebnis zu gelangen.

Während die zur Debatte gestellten Lesarten erneut ausprobiert, überarbeitet und weiter differenziert werden, setzt sich in einzelnen Lesarten erst unmerklich, später entschiedener ein neuer Blick auf den Text durch. Hatten die Gruppenmitglieder über eine Stunde lang Verstehenszugänge durchgespielt, die sie unter dem Eindruck des Panthers in seinem Käfig gewannen, so greift Jonas in der letzten halben Stunde in die Diskussion darüber, ob die traurig-depressive Wirkung des Gedichtes nicht etwas Latentes sein könnte, mit den Worten ein, dass die Vorstellung von dem Panther bei den Leuten, die das Gedicht lesen und die sicherlich auch den *Jardin des Plantes* besuchen, „doch ganz manifest etwas sehr Unerträgliches“ hinterlasse (ebd., S. 15). Christines wenig später geäußerte Überlegung, ob vielleicht der historische Kontext wichtig sei, um zu verstehen, was manifest und was latent ist (vgl. ebd., S. 16), lenkt die Aufmerksamkeit von Anna und Jonas auf die Zeit der Kolonisierung und des deutschen Kaiserreichs, das damals „zum Raubtier“ wurde (ebd.). Als Clara einwirft, sie stelle sich immer noch einen Panther vor, der schön bunt sei (vgl. ebd.), kommt Moritz darauf zu sprechen, dass die Szene „erst einmal schön“ für den Flaneur sei, der den *Jardin des Plantes* besuche und sich den Panther anschau (ebd.). Im weiteren Verlauf der Gruppendiskussion interpretiert Bernd, dass der im Zoo vorgeführte Panther doch eine besondere Sozialisationsfunktion übernehme. Die Zuschauer_innen würden das Betrachten des Panthers genießen, weil ihnen diese gezähmte Natur das eigene Gefangensein widerspiegele, das sie aber nicht zu spüren brauchen, weil sie es in dem exotischen Raubtier entdecken (vgl. ebd., S. 19). Moritz greift diese Lesart mit den Worten auf, dass „man als Zuschauer“ einmal an dem Panther vorbei flaniere,

dann aber die Perspektive des Panthers übernehme und „in eine empathische Beziehung“ mit ihm eintrete (ebd.).

Unter dem Eindruck dieser Verstehenszugänge kommt Anna auf die Idee, ob es anders herum sein könnte, als Jonas es mehrmals beschrieben hat. Dass es nämlich auf der latenten Bedeutungsebene nicht darum gehe, dass der Panther es lustvoll finde, sich im Käfig auszuruhen. Dass es vielmehr lustvoll sein könnte, einen Panther in einen Käfig einzusperren. Das würde zu der Zeit der kolonialen Eroberungen um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert passen, in der man nicht nur die in der ‚Fremde‘ erbeuteten exotischen Pflanzen und exotischen Tiere in botanischen Gärten ausstellte, sondern auch vor der ‚Ausstellung‘ von Menschen aus den gewaltsam unterworfenen Ländern nicht zurückschreckte. Mit diesen Worten setzt sich in der Gruppe von einem Augenblick zum anderen ein Perspektivenwechsel durch, aufgrund dessen die sich gegenseitig in Frage stellenden Lesarten zu einer Konstellation zusammenschließen, die das Gedicht blitzartig in einem ganz neuen Licht erscheinen lässt.

Was dieser Perspektivenwechsel bedeutet, lässt sich mit Peirce folgendermaßen erläutern (vgl. auch König 1996, S. 359ff.). Im Unterschied zu den in der quantitativen Forschung praktizierten Methoden der „Deduktion“ und Induktion“ stellt das von Peirce als Methode der qualitativen Forschung so bezeichnete abduktive Schließen das einzige Schlussverfahren dar, das tiefere Einsicht ermöglicht und neues Wissen generiert, weil es vom Bekannten auf Unbekanntes schließt:

„Die abduktive Vermutung ‚suggestion‘ kommt uns wie ein Blitz. Sie ist ein Akt der *Einsicht*, obwohl extrem fehlbarer Einsicht. Zwar waren die verschiedenen Elemente der Hypothese schon vorher in unserem Verstande; aber erst die Idee, das zusammenzubringen, welches zusammenzubringen wir uns vorher nicht hätten träumen lassen, läßt die neu eingegebene Vermutung vor unserer Betrachtung aufblitzen“ (Peirce 1903, S. 366).

Wenn Peirce schreibt, dass „die verschiedenen Elemente der Hypothese schon vorher in unserem Verstande“ waren, dann thematisiert er, was Adorno in die Worte fassen würde, dass sich das Rätsel einer Sache nur in dem Maße erhellt, wie sie mit Hilfe verschiedener Begriffe umschrieben wird. Sobald wechselnde Versuchsanordnungen so weit durchgespielt sind, dass die Konstellation der Sache fassbar wird, „erhellt“ sich die Rätselgestalt „blitzhaft“ (Adorno 1931, S. 335). Eben das ist eine Erfahrung, die auch Peirce zu beschreiben versucht: Dass vor uns auf einmal eine Idee „aufblitzt“, die durch das originelle „Zusammenbringen“ verschiedener bekannter Elemente eine neue Einsicht ermöglicht,

die das zu lösende Problem auf eine unerwartete und überraschende Weise erhellt.

Die Diskussion verschiedener Lesarten, die in der Gruppe auf der Grundlage eines Zusammenspiels von freier Assoziation und gleichschwebender Aufmerksamkeit konstruiert werden und deren Geltung im Rückgriff auf den Text überprüft wird, ist in der Tiefenhermeneutik die Grundlage für das abduktive Schließen. Wie die Interpretation des Rilke-Gedichtes zeigt, erlaubt die von Anna zur Sprache gebrachte Deutung eine Konstruktion der beiden Verstehenszugänge, die sich während des Interpretationsprozesses auszuschließen schießen. Auf der einen Seite stellt die empathische Lesart, sich in den Panther einzufühlen, eine emotionale Reaktion auf den manifesten Sinn des Gedichtes dar, das von einem in einen Käfig eingesperrten Raubtier erzählt, dessen Existenz sich als Spiegel der *condition humaine* betrachten lässt, die durch den Gegensatz zwischen unterdrückten Trieben und gesellschaftlichen Zwängen bestimmt wird. Auf der anderen Seite erweist sich die kritische Lesart, den Panther nicht ernst zu nehmen und auf ihn verärgert zu reagieren, als eine emotionale Reaktion auf beide Facetten des latenten Sinns. Die kritische Lesart, die über den zahmen Panther verstimmt ist, reagiert zum einen auf die im Gedicht transportierte Aufforderung, sich aus dem unerträglichen Lebenskäfig zu befreien, der auf der manifesten Bedeutungsebene geschildert wird. Zum anderen reagiert die kritische Lesart auf den latenten Sinn des Gedichtes, dass die Zuschauer_innen es genießen, das eingesperrte exotische Raubtier in aller Ruhe beobachten zu können, ohne sich fürchten zu müssen. Die Bedeutung der von Anna zur Sprache gebrachten Deutung wird von allen anderen Gruppenmitgliedern von einem Moment zum anderen erkannt und durch ergänzende Kommentare so angereichert, dass sich die Bedeutung der im Gedicht arrangierten Lebenspraxis vervollständigt und ihre Einzigartigkeit in ihrer konkreten szenischen Gestalt fassbar wird. Unter anderem wird der historische Kontext noch einmal präzisiert, indem auf die Völkerschauen zu Zeiten der Kolonisierung verwiesen wird, in denen um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert nicht nur exotische Tiere und Pflanzen, sondern auch sogenannte ‚Wilde‘, Angehörige indigener Bevölkerungsgruppen Afrikas und Amerikas wie Tiere in einem Zoo eingesperrt der westeuropäischen Öffentlichkeit präsentiert wurden.

Wie Manifestes und Latentes aufgrund des abduktiven Schlusses ineinander greifen, fasst Jonas vor dem Hintergrund seiner kritischen Lesart folgendermaßen zusammen: „Der Betrachter vor dem Käfig verschwindet, der froh darüber ist, dass der Panther darin ist. Sonst würde er gefressen. So kann er sentimental darüber nachdenken, wie schlecht es dem Panther geht“ (König 2016, S. 21). Und Anna ergänzt vor dem Hintergrund ihrer empathischen Lesart, dass es

auf Seiten des Betrachters um „eine Angstlust“ gehe: „Aber da er wirklich sehr eingesperrt ist, glaube ich schon, dass das Lustvolle gemischt ist mit diesem gutmenschlichen Mitleid“ (ebd., S. 22).

Was es bedeutet, dass die Forscher_innen einer tiefenhermeneutischen Gruppeninterpretation sich von ihren Assoziationen zu dem Gedicht leiten lassen, die sie unter dem Eindruck der Wirkung des Textes auf ihr Erleben entwickeln, weil sie ihn auf der Grundlage ihrer emotionalen Reaktionen (Gegenübertragungen) zu verstehen suchen, illustriert in anschaulicher Weise jene Szene, in der Jonas aufgrund seiner Irritation darüber, dass er das Gedicht auf einmal so entschieden kritisiert, obwohl er früher davon fasziniert war, einen „vatermörderischen Impuls“ vermutet (ebd., S. 9). Er überlegt damit, ob er nicht unbewusst einen ödipalen Konflikt mit einem intellektuellen Vater austrägt, dessen empathische Lesart er zu widerlegen versucht, weil es ihn „dazu drängt“, ihm „eine andere Interpretation vor den Latz zu knallen“ (ebd.). Das habe „vielleicht auch was mit dem Gedicht zu tun“, weil es da auch „um Auseinandersetzung mit Autorität“ gehe (ebd.). Als wie lustvoll diese Phantasie erlebt wird, spiegelt sich in dem die Gruppe erfassenden Lachen. „Genau“, erwidere ich lachend, „du bist bei mir im Käfig – deshalb gefällt dir das nicht“ (ebd.). Bernd, vor allem aber Jonas und Anna malen dann die Vorstellung aus, dass dann ja Jonas zum Panther werde, der mich als seinen Tierpfleger fressen wolle.

Leser_innen, die mit der Methode der Tiefenhermeneutik nicht vertraut sind, werden über die sich derart in der Gruppe entfaltende Szene möglicherweise befremdet sein. Sie könnten den Einwand erheben, ob eine solche Szenerie, in der sich die Gruppe auf einmal mit sich selbst beschäftigt, nicht den sich in der Gruppe entfaltenden Prozess der Textinterpretation stört. Eine erste Antwort auf solche Bedenken lautet folgendermaßen: Die Szene des Fressens des als Tierpfleger imaginierten älteren Gruppenmitgliedes durch einen jungen Panther führt nicht dazu, dass die Forscher_innen nun ihre Aufmerksamkeit in therapeutischer Absicht auf den Gruppenprozess richten, um etwas über das eigene Unbewusste und das Unbewusste der anderen Forscher_innen zu erfahren. Eine solche Perspektive würde in eine Sackgasse führen, weil die Gruppeninterpretation, wie sehr sie auch vom Sich-Einlassen auf das eigene Texterleben lebt, im Dienste der sozialwissenschaftlichen Interpretation eines Textes steht, der in seiner Sozialisationswirkung auf seine Leserinnen und Leser untersucht wird. Daher spielt diese Szene, die durch den von Jonas mit mir beschriebenen Vaterkonflikt bestimmt wird, im Verlaufe der weiteren Gruppeninterpretation auch keine Rolle mehr. Aber sie trägt dazu bei, dass sich die Atmosphäre in der Gruppe auflockert. Das Lachen und die allgemeine Erheiterung bewirken, dass sich der intellektuelle Widerstand gegen das Zulassen

von eigenem Erleben, von spontan auftretenden Einfällen und Phantasien zum Text nachlässt.

In methodischer Hinsicht zeigt diese Szene, wie die Mitglieder der Forschungswerkstatt die im Gedicht objektivierte Lebenspraxis verstehen, indem sie das Gedicht auf das eigene Erleben wirken lassen, sich in der durch das Gedicht ausgemalten Lebenswelt mit dem Panther identifizieren und das Verständnis dieser Szene im Rückgriff auf eigene lebenspraktische Vorannahmen komplettieren, indem sie die Szene des das Raubtier fütternden Tierpflegers hinzudenken. Durch das affektive Verstehen, im Zuge dessen das kognitive Verstehen sich durch die Wirkung des Gedichtes auf das eigene Erleben vertieft, vervollständigt sich das im Text entfaltete Drama, das durch die Einfälle und Phantasien der Gruppenmitglieder immer lebendiger und detailreicher ausgemalt wird. Auch wenn explizit keine gruppentherapeutische Absicht verfolgt wird, gehört die sich derart in der Gruppe herstellende Szene doch zu dem Gruppenprozess, der sich im Zuge dieser tiefenhermeneutischen Textinterpretation entwickelt. Die auf diese Weise als ödipaler Konflikt beschriebene Szene ist die Folge dessen, dass das freie Spiel der Assoziationen die Forscherinnen und Forscher dazu auffordert, allen Einfällen zu diesem Gedicht ohne Vorbehalte nachzugeben und allen durch den Text ausgelösten Gefühlen nachzuspüren, um den sich an das Bewusstsein wendenden manifesten Sinn dieser kulturellen Objektivation zu unterlaufen und den latenten Sinn des Textes zu entdecken, der dem durch die Vernunft nahe gelegten Sinn widerspricht. Und da die Aufforderung zur freien Assoziation zum Text damit verbunden ist, dass man sich seinen spontan auftauchenden Einfällen überlässt, kommen in der Gruppe auch solche Situationen wie die vorliegende zustande. Obgleich diese Szene für einen Augenblick lang ein Stück weit vom Gedicht wegführt, thematisieren die in dieser Situation zur Sprache gebrachten Einfälle doch etwas Wichtiges, was sich in der Gruppe auf witzige Weise inszeniert. Denn was Jonas zur Sprache bringt, erhellt blitzartig das Drama junger Forscher_innen, die viel Zeit und Kraft investieren, um sich eine Methode durch das Interpretieren von sozialen und kulturellen Daten anzueignen. Wenn in der vorliegenden Szene Gruppenmitglieder mich als mit Autorität ausgestatteten Tierpfleger imaginieren, der die jungen Panther in den Anfängen der Forschungswerkstatt mit die tiefenhermeneutische Verfahrensweise einübenden Interpretationen und mit methodischen Kommentaren gefüttert hat, aber auch – und das ergänze ich nun, indem ich die in der Gruppe entstandene Phantasie weiter ausmale – als Dompteur die Peitsche geschwungen hat, um den Wildwuchs des Interpretierens methodisch zu bändigen, dann überrascht die unbewusste Dynamik nicht, dass eines dieser Raubtiere seiner Aggression freien Lauf lässt und wie Jonas

den Tierbändiger fressen will. Das Fressen stellt ja eine archaische Form des Sich-Identifizierens mit dem Anderen dar, dessen Wissen und Kompetenz sich durch Inkorporation assimilieren lässt. Indem Christine darauf abhebt, dass Jonas wohl gern mit mir im Käfig sitzen würde, spricht sie zudem auf witzige Weise an, dass zwischen den Gruppenmitgliedern auch libidinöse Bindungen bestehen, aufgrund derer die Forschungswerkstatt ein Gehege darstellt, in dem sich das Miteinander einer Gruppe entfaltet, der das gemeinsame tiefenhermeneutische Interpretieren Spaß macht. Ob man aber auf die libidinösen Bindungen unter den Gruppenmitgliedern oder auf das aggressive Verlangen abhebt, sich in der Gruppe abzugrenzen und durchzusetzen, fassbar wird zunächst einmal, dass das methodische Interpretieren von sozialen und kulturellen Daten in der Tiefenhermeneutik mit einer lustvollen Regression auf das eigene Erleben, mit dem Einbringen der eigenen Assoziationen und mit dem lebendigen Ausphantasieren von Verstehenszugängen verbunden ist. Es gehört aber auch zum Käfig des Forschungssettings, dass die verschiedenen Lesarten in der Gruppe eingehend diskutiert und sehr diszipliniert anhand des Textes auf ihre Geltung hin überprüft werden, bis sich eine in sich stimmige und alle Gruppenmitglieder überzeugende Deutung aus den einander widersprechenden und miteinander konkurrierenden Lesarten konstruieren lässt.

Der Verlauf des Interpretationsprozesses zeigt, wie die sich in der Gruppe entwickelnden Einfälle und Verstehenszugänge die sich in der Spannung zwischen einem manifesten und latenten Sinn entfaltende Bedeutungsstruktur des Gedichtes enträtseln. Die Grenzen der Gruppeninterpretation liegen freilich darin, dass die von den Forscher_innen zur Sprache gebrachten Lesarten vorläufige Interpretationen darstellen, die aufgrund der Mündlichkeit vieles offen und daher auch in der Schwebe lassen. Die Aufgabe, die verschiedenen Verstehenszugänge zu systematisieren und in eine Deutung zu übersetzen, welche die unterschiedlichen Lesarten integriert und ihre Konstellation eindeutig bestimmt, um die Einzigartigkeit des Gedichtes zu erfassen, lässt sich nur im Rahmen einer schriftlichen Ausarbeitung einer tiefenhermeneutischen Rekonstruktion leisten. Dabei versteht es sich von selbst, dass die schriftliche Interpretation so durchzuführen ist, dass sie für Leser_innen nachvollziehbar ist, die weder mit diesem Gedicht besonders vertraut sind noch die Methode kennen. Eine solche tiefenhermeneutische Textinterpretation wird im folgenden Abschnitt vorgestellt.

3.3 Die tiefenhermeneutische Rekonstruktion von Rilkes Gedicht „Der Panther“

3.3.1 Szenische Rekonstruktion

Wenn wir nun die Gruppendiskussion hinter uns lassen, um das Gedicht selbst tiefenhermeneutisch zu rekonstruieren, dann wechseln wir noch einmal die Perspektive. Um das doppelbödige Lebensdrama zu rekonstruieren, das sich in diesem Text entfaltet, lassen wir uns nun ganz auf das Gedicht ein und benutzen die durch die Gruppendiskussion entwickelten Einfälle und Lesarten als Datenmaterial, im Rückgriff auf das wir verstehen wollen, wie das Gedicht aufgrund seiner szenischen Struktur seine Wirkung auf unterschiedliche Leser_innen entfaltet. Rekonstruiert wird zunächst der manifeste Sinn des Gedichtes, der Leser_innen so unmittelbar zugänglich ist, wie Anna, Bernd, Christine, Martin, Clara und ich es thematisieren. Dieser manifeste Sinn erschließt sich Anna, wenn sie das Gedicht als „trostlos“, „ungerecht“ und „brutal“, Bernd und Martin, wenn sie den Text als „traurig“ und „depressiv“ beschreiben, mir, wenn ich das Gedicht als „bewegend und anrührend“ erlebe. Diese emotionalen Reaktionen spiegeln die im Text objektivierte Lebenspraxis, die in drei Strophen von einem im Käfig lebenden Panther erzählt, der sogleich als Metapher für den Menschen in der modernen Gesellschaft begriffen wird.

Die erste Strophe beginnt damit, dass die vorübergehenden Stäbe den Blick des Panthers ermüden. Diese Szene illustriert, dass der eingesperrte Panther kein Gespür für die Eigenaktivität mehr hat, so dass er nicht mehr wahrnimmt, dass er an den Stäben vorbeigeht. Stattdessen haben die ihn gefangen haltenden Stäbe eine solche Macht über ihn gewonnen, dass sie ein Eigenleben entwickeln und an dem eingesperrten Panther vorbeizugehen scheinen. Und da sein Blick stets auf die Stäbe fällt, kann er durch sie nicht hindurchblicken und dahinter keine Welt mehr entdecken, in der man sich frei bewegen könnte. Die Zahl „tausend“ verweist darauf, dass der durch den Käfig wandernde Panther endlos viele Stäbe um sich herum wahrnimmt, die keinen Anfang und kein Ende haben.

Die zweite Strophe setzt sich mit der „Stärke“ des Panthers, mit seiner „Kraft“ und mit seinem „Willen“ auseinander, die durch das Leben im Käfig beeinträchtigt sind: Der „weiche Gang geschmeidig starker Schritte“ kann sich nicht durch das Laufen in freier Wildbahn entfalten, wird vielmehr dadurch gebrochen, dass der Panther sich „im aller kleinsten Kreise“ drehen muss. Zweifellos offenbaren die geschmeidigen Bewegungen des Panthers, dass es eine „Mitte“ gibt, ein Zentrum von Kraft, das die starken Glieder augenblicklich in

eine schnelle Bewegung versetzen könnte, um zu jagen oder eine Weite auf dem Weg zu einer Wasserstelle zu durchstreifen. Aber „der große Wille“ dieses Panthers ist „betäubt“, weil das Eingesperrtsein seine Möglichkeiten durchkreuzt und seine Ressourcen paralyisiert. Und so nimmt das Auge des Panthers, wie die dritte Strophe verrät, zwar gelegentlich ein Bild wahr, das seine Aufmerksamkeit weckt („der Glieder angespannte Stille“), aber ein solcher Außenreiz motiviert ihn nicht mehr, sondern „hört im Herzen auf zu sein“. Das Gedicht endet so, wie es angefangen hat: Wie der Panther keine Welt mehr hinter dem Käfig wahrzunehmen imstande ist, so lösen die ihn manchmal noch erreichenden Außenreize keine Reaktion mehr aus, weil sein „großer Wille“ durch das Leben im Käfig gelähmt ist.

Eine erste Irritation stellt sich angesichts eines Widerspruchs ein, der in der durch den Text konstituierten Lebenspraxis zutage tritt. Zwar wird auf der einen Seite ein durch das Leben im Käfig ermüdetes Panther geschildert, der nur noch die um ihn herum sich bewegenden Stäbe wahrnimmt, dessen Bewegung durch das Sich-Drehen „im aller kleinsten Kreis“ ausgebremst wird und dessen Herz kein Bild mehr festhalten kann. Aber auf der anderen Seite ist davon die Rede, dass der Gang des Panthers „einen Tanz von Kraft um eine Mitte“ offenbare. Als gegenläufig zum manifesten Sinn stellt sich daher die Schilderung des Panthers als eines Kraftpaketes mit einem Willenszentrum dar, das diesen Körper steuert und ihn in einen Spannungszustand versetzt, wenn er auf etwas aufmerksam wird. Moritz' Interpretation, dass der große Wille ja „nur betäubt, [...] aber eigentlich da“ sei, hebt darauf ab, dass eben diese Szene „das Hoffnungsvolle des Gedichtes“ ausmacht (König 2016, S. 18). So wird fassbar, wie sich die Bedeutungsstruktur des Gedichtes in der Spannung zwischen einer manifesten und einer latenten Sinnenebene entfaltet. Während der manifeste Sinn dadurch bestimmt wird, dass man traurig und depressiv reagiert, weil das Gedicht von einem Panther erzählt, der durch das Leben im Käfig seine Kraft und Stärke bis hin zu seiner Wahrnehmungsfähigkeit verliert und daher innerlich erkaltet (das Herz, in dem die Bilder zu sein aufhören), wird auf einer latenten Bedeutungsebene ein Potential beschrieben, ein betäubter Wille, der wieder erwachen und durch einen Ausbruch aus dem Käfig die unerträgliche Lebenssituation beenden könnte. Gerade weil der manifeste Sinn, der von einem um seine Kraft gebrachten Panther erzählt, als so bedrückend erlebt wird, weckt diese Szene auf einer latenten Ebene den Wunsch, aus den menschenunwürdigen Umständen dieses Gefängnisses auszubrechen. Auf eben diese latente Bedeutung des Gedichtes reagieren sowohl Moritz als auch Christine, wenn sie davon sprechen, dass sich beim wiederholten Lesen der Gedanke eingestellt habe, dass man die Stäbe doch sprengen könnte. Aber auch Jonas spürt diese latente Bedeutungs-

ebene des Gedichtes, wenn er irritiert darüber ist, dass Rilkes Panther „so zahm und sanft“ sei und die Aggressivität des Raubtieres vermissen lasse, das wie Kiplings Panther die Stäbe zerschlägt und ausbreche.

Doch das Lebensdrama, von dem das Gedicht erzählt, weist eine weitere Inkonsistenz oder Ungereimtheit auf, die Leser_innen irritiert. Diese Irritation ergibt sich aus dem Umstand, dass man die Vorstellung, im Käfig einen Panther zu beobachten, dessen „weicher Gang geschmeidig starker Schritte“ einen „Tanz von Kraft um eine Mitte“ offenbart, in der „ein großer Wille steht“, als schön empfindet und damit zugleich die ästhetische Form des Gedichtes genießt. Obgleich man mit dem eingesperrten Panther leidet, empfindet man zugleich eine Lust dabei, ihn mit Rilke aus nächster Nähe zu betrachten und sich im Zusammenspiel mit dem Gedicht die Qual des Raubtieres auszumalen. Die von Rilke beschriebene Schönheit des geschmeidigen, kraftvollen und willensstarken Panthers und die Schönheit der sein Leiden zur Sprache bringenden Wortwahl offenbaren damit auch die Lust des Flaneurs, der den Anblick des schönen Raubtieres genießt, das er eingehend in seiner unmittelbaren Nachbarschaft mustert, ohne sich der Gefahr auszusetzen, dass das Raubtier ihn angreifen, verletzen oder gar fressen könnte. Der den Panther eingehend studierende Flaneur des *Jardin des Plantes* partizipiert um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert zudem an der Macht der weißen Kolonisor_innen, die nach Amerika und Afrika auszogen, um sich die dort lebenden Menschen zu unterwerfen und exotische Beute nach Europa zu transportieren: fremde Pflanzen, Tiere und sogar Menschen, die in ‚Völkerschauen‘ ausgestellt und der (sadistischen) Schaulust der Europäer_innen preisgegeben wurden. Damit lässt sich fassen, wie sich die tiefere Bedeutungsstruktur des Gedichtes in der Spannung zwischen einem manifesten und einem latenten Sinn entfaltet: Während Leser_innen unter dem Einfluss des manifesten Sinns des Gedichtes mit dem in den Käfig gesperrten, betäubten Panther empfinden und sein Leiden spüren, genießen sie im Zusammenspiel mit dem latenten Sinn zugleich die Schönheit des leidenden Panthers und diese noch in der schönen Form des Gedichtes. Eben da, wo man mit dem Panther leidet, empfindet man doch zugleich auch eine Lust, ihn so eingehend studieren zu können. Der manifeste Sinn, sich empathisch in den Panther einzufühlen, verdeckt daher den latenten Sinn, dass es lustvoll ist, das Fremde in Besitz zu nehmen und darüber zu herrschen.

3.3.2 Theoretisches Begreifen der szenischen Rekonstruktion

Nach Abschluss der szenischen Rekonstruktion stellt sich die Frage, wie sich die durch die tiefenhermeneutische Interpretation gewonnenen Einsichten in einen theoretisch begreifbaren Erkenntnisgewinn übersetzen lassen. Dabei ist zu beachten, dass der Übergang von der szenischen Interpretation zu konzeptionellen Überlegungen erneut mit einem Perspektivenwechsel verbunden ist. Denn das mit dem szenischen Verstehen verbundene emotionale Sich-Einlassen auf das im Gedicht objektivierte Lebensdrama weicht nun einer nüchternen Distanz, der entsprechend sachlich die abstrakte Frage erörtert wird, wie die durch das Gedicht objektivierte Lebenspraxis die Leser_innen sozialisiert. Dieses sozialisationstheoretische Begreifen der tiefenhermeneutischen Interpretation lässt sich folgendermaßen fassen: Der manifeste Sinn, der von einem Panther im Käfig erzählt, wendet sich an das Bewusstsein der Leser_innen mit der Aufforderung, sich auf das eingesperrte Raubtier einzulassen und mit ihm zu empfinden. So stellen sich Gefühle der Traurigkeit und der depressiven Verstimmung ein.

Der erste latente Sinn, der sich darauf bezieht, dass im Gedicht von einem „Tanz von Kraft um eine Mitte“ die Rede ist, in der „ein großer Wille“ steht, der doch nicht gestorben, sondern lediglich „betäubt“ ist, weckt im Vorbewusstsein der Leser_innen die Phantasie, sich als Panther auf seine Kraft und seinen Willen zu besinnen und wie Bagheera die Freiheit durch das Zerschlagen der Stäbe zurückzugewinnen. Auf diese Weise werden Gefühle der Empörung, Wut auf bestehende Zwänge sowie die Hoffnung darauf freigesetzt, dass sich das scheinbar Unabänderliche durch den Einsatz – revolutionärer – Gewalt ändern lässt.

Der zweite latente Sinn, der sich aus dem Rekurs auf den Flaneur des *Jardin des Plantes* ergibt, der den Panther neugierig betrachtet, wendet sich an ein kollektives Unbewusstes. Es handelt sich hierbei um den ethnozentrischen Habitus westeuropäischer Leser_innen, die mit Rilke das durch den schwarzen Panther symbolisierte Fremde unbewusst als eine exotische schwarze Beute des weißen Mannes betrachten, die er sich im Zuge der Kolonisierung die Welt untertan gemacht hat. Damit lässt sich nachträglich die Irritation in Worte fassen, welche die Gruppe bewegte, auch wenn sie dieses Befremden während des Interpretationsprozesses nicht expressis verbis formulierte. Neben der ersten Irritation, dass das Gedicht nicht nur von einem durch das Eingesperrtsein besiegtten Panther, sondern auch von einem Panther erzählt, dessen Wille nur betäubt ist, der aber zu neuer Willenskraft wieder erwachen kann, gibt es eine zweite Irritation, die darin besteht, dass man nicht nur mit dem Panther leidet,

sondern sein Leiden auch genießt. Denn man erlebt einerseits den Anblick des schönen Panthers als lustvoll, dessen „weicher Gang geschmeidig starke Schritte“ einen eindrucksvollen „Tanz von Kraft um eine Mitte“ zeigt. Andererseits genießt man auch sein Leiden, das durch den „vom Vorübergehn der Stäbe so müd“ gewordenen Blick, durch den „sich im allerkleinsten Kreise“ drehenden Gang und durch das Bild ausgedrückt wird, das vermittelt der aufgeschobenen Pupille aufgenommen wird und „im Herzen zu sein aufhört“.

Durch das Genießen der ästhetischen Form, in die Rilke das Leiden des Panthers übersetzt hat, genießt man daher nicht nur das Gedicht eines großen deutschen Lyrikers, sondern übernimmt damit auch die von Rilke unbewusst geteilte Perspektive jener weißen Herrscher, die das erhebende Gefühl empfanden, dass dieser gefährliche Panther, der in der Fremde gefangen, in einen Käfig gesperrt und im *Jardin des Plantes* ausgestellt wird, unser Gefangener ist, dessen Schönheit und Leiden wir nach Belieben genießen. Es gehört zum Wesen der Verflochtenheit von manifestem und latentem Sinn dazu, dass die Wahrnehmung dieses latenten Sinns, der im Alltag nur unbewusst perzipiert wird, durch den sich zugleich an das Bewusstsein wendenden manifesten Sinn verdeckt wird, unter dessen Einfluss Leser_innen spontan mit dem eingesperrten Panther mitleiden. Und dabei genießen aber die Rezipient_innen auch unbewusst das, was Bernd in der Gruppe beschrieben hat: Dass die Betrachter_innen bei dem gezähmten Panther unbewusst wahrnehmen, was ihnen im Zuge ihrer Sozialisation durch die westliche Zivilisation abverlangt wurde: Die eigenen Affekte als ein gefährliches Raubtier zu betrachten, das der herrschenden Moral zu unterwerfen und streng zu disziplinieren sei.

Fassen wir die methodischen Gesichtspunkte noch einmal zusammen: Szenisches Interpretieren heißt also, die in einem Text wie dem Gedicht Rilkes objektivierten soziale Interaktionen als eine präsentative Symbolik zu begreifen, die sich in der Spannung zwischen einem manifesten und einem latenten Sinn entfaltet. Auf der manifesten Bedeutungsebene artikuliert sich das, was sich im Einklang mit den von Rilke in Anspruch genommenen Moralvorstellungen thematisieren lässt: Das Mitgefühl mit einem unter seiner Gefangenschaft leidenden Panther, dessen vitale Kraft und Lebensfreude durch das Dahinvegetieren im Käfig zerstört wird. Manifest sind also jene in der Lebenspraxis des Gedichtes objektivierten Lebensentwürfe, derer sich der Einzelne bewusst ist und über die er sich mit Anderen im Einklang mit der herrschenden Moral verständigt. Mit der herrschenden Moral unvereinbare Lebensentwürfe unterdrückt das Bewusstsein dagegen und verbannt sie auf eine latente Bedeutungsebene. Dass die Zuschauenden selbst das Raubtier der gegen soziale und politische Zwänge rebellierenden aggressiven Triebregungen (die sich in Ärger, Wut

und Hass auf das System übersetzen) in sich tragen, soll dabei nicht bewusst werden. Und dass die Zuschauenden selbst Flaneure sind, Kulturtourist_innen, die es als Angehörige der herrschenden Kultur genießen, aus nächster Nähe einen in der Fremde gefangenen exotischen Panther oder ein Gedicht darüber in sich aufzunehmen, wird dagegen auf eine latente Bedeutungsebene verbannt, die weder dem Bewusstsein Rilkes noch dem Bewusstsein der diese Lebenspraxis betrachtenden Leser_innen zugänglich ist. Auf die latente Bedeutungsebene wird somit das Angebot verbannt, sich mit den mächtigen Kolonisatoren zu identifizieren, die exotische Tiere in der Fremde einfangen und zu Hause so selbstverständlich ausstellen, wie sie Kaffee und Bananen aus dem globalen Süden importieren.

Vor diesem Hintergrund lässt sich die Tiefenhermeneutik zusammenfassend als eine Methode der qualitativen Kulturforschung beschreiben, die auf eine methodologisch und methodisch kontrollierte Weise das sich in Texten objektivierende soziale Interaktionsgefüge so lange auf Inkonsistenzen, Widersprüche und Brüche untersucht, bis sich die in Frage stehende kulturelle Objektivation – hier das Gedicht – in der Spannung von manifestem und latentem Sinn begreifen lässt.

4 Die dichte Beschreibung von Clifford Geertz und die tiefenhermeneutische Methode der dichten Interpretation

Mit Uwe Flick u. a. (2000) kann man davon sprechen, dass qualitative Forschung das Ziel verfolgt, „Lebenswelten ‚von innen heraus‘ aus der Sicht der handelnden Menschen zu beschreiben. Damit will sie zu einem besseren Verständnis sozialer Wirklichkeit(en) beitragen und auf Abläufe, Deutungsmuster und Strukturmerkmale aufmerksam machen“ (S. 14). Ihre „dichten Beschreibungen“ dienen der qualitativen Forschung dazu, „das Fremde oder von der Norm Abweichende und das Unerwartete als Erkenntnisquelle und Spiegel“ zu nutzen, „der in seiner Reflexion das Unbekannte im Bekannten und Bekanntes im Unbekannten als Differenz wahrnehmbar macht und damit erweiterte Möglichkeiten von (Selbst-)Erkenntnis eröffnet“ (ebd.).

4.1 Die von Geertz entwickelte Haltung der dichten Beschreibung und die tiefenhermeneutische Methode der dichten Interpretation

Wie die Tiefenhermeneutik analysiert, um subjektive Wirklichkeitskonstruktionen (narrative Interviews, Gruppendiskussionen, historische Dokumente) zu untersuchen, soll in Auseinandersetzung mit Clifford Geertz (1983) erörtert werden, der das Konzept der „dichten Beschreibung“ entwickelt hat, das in der Ethnologie zu einer paradigmatischen Wende zur interpretativen Forschung geführt hat und von Sozialwissenschaftler_innen interessiert aufgegriffen und übernommen wurde. Aus diesem Grunde wird die von Geertz praktizierte „Forschungshaltung“ (Wolff 2000, S. 84), für den eine ethnologische Analyse „eine bestimmte Form des Wissens sei, also keine Frage von Methoden bzw. von Methodologie“ (ebd., S. 87), mit dem Konzept der Tiefenhermeneutik verglichen, die im Unterschied dazu als Methodologie und Methode konstruiert wird.

Auch Geertz (1983) schließt an Cassirer und Langer an, wenn er es als die Aufgabe der Ethnologie betrachtet, „die Symbolsysteme anderer Völker aus der Sicht der Handelnden darzustellen“ (S. 21f.). Das bedeute, Beschreibungen fremder Kulturen „unter Zuhilfenahme jener Deutungen“ zu geben, „die unserer Vorstellung nach“ die Beforschten „ihrem Leben geben“ (ebd., S. 22). Entscheidend sei, dass bei dieser Form der Kulturanalyse „die Analyse den Gegenstand selbst“ präge (ebd.): „Wir interpretieren zunächst, was unsere Informanten meinen, oder was sie unserer Auffassung nach meinen, und systematisieren diese Interpretationen dann“ (ebd.). Während die indigene Bevölkerung „Informationen erster Ordnung“ geben würde, seien die ethnologischen Schriften „selbst Interpretationen“ und daher „solche zweiter und dritter Ordnung“ (ebd., S. 22f.).

Was es aber bedeute, dass es in der Ethnologie um „das Deuten gesellschaftlicher Ausdrucksformen“ gehe, „die zunächst rätselhaft erscheinen“ (ebd., S. 9), lasse sich erst verstehen, wenn man sich vergegenwärtige, „was ihre Praktiker tun“ (ebd., S. 10). Das Besondere der ethnographischen Arbeit bestehe aber nicht in der Auswahl von Informanten, in der Transkription von Texten oder im Führen eines Tagebuchs, sondern im „komplizierte[n] intellektuelle[n] Wagnis der ‚dichten Beschreibung‘, um einen Ausdruck von Gilbert Ryle zu verwenden“ (ebd., S. 10). Während eine „dünne Beschreibung“ sich in der Beobachtung erschöpfe, dass Zwinkern eines Jungen als eine Tätigkeit zu beschreiben, bei der „schnell das rechte Augenlid“ bewegt werde, hebe die dichte Beschreibung darauf ab, dass der Junge sich durch das Zwinkern mit einem Freund heimlich hinter dem Rücken von anderen Jungen verständige oder so tue, als ob er zwinkere, „um einen Nichteingeweihten glauben zu machen, dass eine geheime Verabredung im Gange sei“

(ebd., S. 12). Da es in der Ethnographie um das „Herausarbeiten von Bedeutungsstrukturen“ gehe (ebd., S. 15), sei ethnologische Forschung eher eine Sache der „Interpretation“ als eine der „Beobachtung“ (ebd., S. 14). Das Interpretieren des Ethnologen sei daher der Arbeit „eines Literaturwissenschaftlers“ zu vergleichen (ebd., S. 15). Denn die dichte Beschreibung bedeute das Erfassen „eine[r] Vielfalt komplexer, oft übereinander gelagerter oder ineinander verwobener Vorstellungsstrukturen, die fremdartig und zugleich ungeordnet und verborgen sind und die er zunächst einmal irgendwie fassen muss“ (ebd., S. 15).

Zusammenfassend heißt das, dass Geertz die Ethnologie als eine „interpretierende“ Wissenschaft betrachtet, „die nach Bedeutungen sucht“ und „gesellschaftliche Ausdrucksformen“ deutet, „die zunächst rätselhaft erscheinen“ (ebd., S. 9). Dabei gehe es der ethnologischen Interpretation darum, die Kultur als ein „Bündel von symbolischen Handlungen“ zu untersuchen, eine Analyse, die sich auf die „Erforschung des sozialen Diskurses“ richte (ebd., S. 37). Wenn es aber gelinge, „den Bogen eines sozialen Diskurses nachzuzeichnen, ihn in einer nachvollziehbaren Form festzuhalten“ (ebd., S. 28), dann erreiche die Ethnologie ihr Ziel, das „menschliche Diskursuniversum“ zu erweitern (ebd., S. 20).

Ein Vergleich beider Konzepte wird zunächst einmal dadurch erschwert, dass Geertz – wie bereits ausgeführt – eine Forschungshaltung einnimmt, die auf Methodologie und Methode verzichtet. Wolff (2000) kritisiert, dass Geertz als Ethnograph „gleichsam einen ‚monologischen Diskurs‘“ führt (S. 94):

„Durch die Ausblendung der konkreten Erkenntnisbedingungen und insbesondere aller kommunikativen und interaktiven Momente wird die Sichtweise der ‚Eingeborenen‘ aus dem ethnographischen Text weitgehend eliminiert. Crapanzano (1986) kritisiert die damit einhergehende Entmündigung; es entstünde eine Aura der Willkür, die das Überzeugende seiner Schilderungen einschränkt und Zweifel bezüglich der Datenbasis provoziert. Moerman (1988) moniert, dass Geertz' Interpretationen praktisch gänzlich unabhängig davon seien, was seine Untersuchungsobjekte konkret sagen und tun. Obwohl Geertz den mikroskopischen Charakter Dichter Beschreibungen sowie einen szenischen und handlungstheoretischen Kulturbegriff propagiert, sucht er Kultur nicht in kommunikativen Handlungen, sondern primär in Wörtern, Symbolen und Ritualen“ (ebd.).

Im Gegensatz zu der von Geertz eingenommenen Forschungshaltung beruht die Tiefenhermeneutik auf einer Methodologie und Methode, die dadurch, dass sie die Wirkung des Datenmaterials auf Sozialwissenschaftler_innen zum Ausgangspunkt des Forschens macht, der in der Ethnopschoanalyse praktizierten Verfahrensweise vergleichbar ist. Zu kritisieren ist an der Forschungshaltung von Geertz in der Tat, dass er sich nicht mit dem erkenntnistheoretischen und methodischen

Problem auseinandersetzt, das mit dem „Aufeinanderstoßen zweier Kulturen – derjenigen der Forscherin und derjenigen der zu untersuchenden Kultur“ verbunden ist (Nadig 1986, S. 36). Indem Geertz sich über methodologische und methodische Fragen hinwegsetzt, ignoriert er das Problem, dass – wie Devereux (1967) es beschrieben hat – als fremd erlebte Phänomene auch Angst machen und wir als Forschende dazu neigen, dieses ‚Fremde‘ unter unsere Vorurteile zu subsumieren, um unsere Angst abzuwehren. Aus diesem Grunde hält Devereux es für unerlässlich, dass die Forschenden sich die eigene Gegenübertragung auf das Datenmaterial so bewusst machen, wie auch Lorenzer die Forschenden dazu anhält, das eigene Erleben des Datenmaterials zu reflektieren und für die Analyse zu nutzen. Sowohl in der Ethnopschoanalyse als auch in der Tiefenhermeneutik wird von der eigenen Gegenübertragung her die zu untersuchende Lebenspraxis erforscht, die im einen Fall in der den Forschenden fremden Kultur, im anderen Fall in der zu enträtselnden Lebenspraxis der eigenen Kultur besteht.

Versucht man zu fassen, welche unterschiedlichen Erkenntnisinteressen Geertz mit seinem ethnologischen Forschungsansatz und Lorenzer mit der Tiefenhermeneutik verfolgen, dann gelangt man zu folgender Einschätzung: Geertz und Lorenzer verbindet, dass sie Kultur als ein Gefüge kollektiver Symbole begreifen, vermittelt derer Menschen ihre Vorstellungen ausdrücken. Die Unterschiede lassen sich folgendermaßen beschreiben: Während Geertz die Kultur in soziologischer Absicht als ein „Bündel von symbolischen Handlungen“ untersucht, um einen „sozialen Diskurs“ zu erforschen (S. 37), rekonstruiert die Tiefenhermeneutik kulturelle Symbolbildungen in sozialpsychologischer Absicht als Objektivationen der Lebensentwürfe von Subjekten, die sich in symbolischen Interaktionen über sozial akzeptierte Lebensentwürfe verständigen und zugleich moralisch anstößige Lebensentwürfe unterdrücken. Anders als Geertz, der „die Position des distanzierten und distinguierten Beobachters“ einnimmt und daher in seinen Texten „praktisch keine Interpretationen erster Ordnung“ vorlegt, weil er meint, dass die Teilnahme am Diskurs der indigenen Bevölkerung zum Scheitern verurteilt sei (Wolff 2000, S. 94), beginnt das tiefenhermeneutische Interpretieren mit dem Sich-Einlassen der Forscher_innen auf die durch das Datenmaterial objektivierte Lebenspraxis, in der die Akteur_innen vermittelt bewusster Lebensentwürfe miteinander interagieren und sozial verpönte Lebensentwürfe unterdrücken. Soziale Handlungen stellen sich in der Tiefenhermeneutik als doppelbödig dar, weil sich auf der manifesten Bedeutungsebene die im Einklang mit der herrschenden Moral zugelassenen Lebensentwürfe einen Ausdruck verschaffen, wohingegen (etwa aufgrund von traumatischen Erfahrungen) unerträgliche und in der Kultur, in einem Milieu oder in einer Szene verpönte Lebensentwürfe auf eine latente Bedeutungsebene verbannt bleiben. Wie es bereits beschrieben wurde, spiegelt sich

im Konzept der Doppelbödigkeit von symbolischen Interaktionen die methodologische Einsicht, dass der Widerspruch zwischen individuellen Triebansprüchen und der kulturellen Moral einer Gesellschaft, der Gegensatz zwischen der Stimme der Vernunft und den sich ihr widersetzenden Affekten und Triebregungen unüberwindbar ist.

Betrachten wir nun, wie Geertz die dichte Beschreibung im Zuge der Feldarbeit ethnologisch Forschender auffasst:

1. Die dichte Beschreibung beginnt mit einer „knappen Schilderung des Geschehens, wie es sich den Beobachtern der betreffenden Abläufe unmittelbar bietet“ (Wolf 2000, S. 89). Das Deuten des Ethnologen, im Zuge dessen er sich das Wirklichkeitsverständnis der indigenen Bevölkerung mit Hilfe „erfahrungsnaher Begriffe“ erschließt (ebd.), gleiche dem Versuch, „ein Manuskript zu lesen [...], das fremdartig, verblasst, unvollständig, voll von Widersprüchen, fragwürdigen Verbesserungen und tendenziösen Kommentaren ist, aber nicht in konventionellen Lautzeichen, sondern in vergänglichen Beispielen geformten Verhaltens geschrieben ist“ (Geertz 1983, S. 15).
2. Der tiefere Sinn des „Gesagten“ erschließe sich sodann „über die [dichte] Beschreibung dieses Phänomens selbst“ (Wolf 2000, S. 90). Aus diesem Grunde wird untersucht, „welche anderen Beschreibungen hinter der Ebene des Offensichtlichen liegen bzw. aufgrund von Feldbeobachtungen und sonstigen Erkenntnissen über die betreffende Kultur bzw. über analoge Phänomene in anderen Kulturen zusätzlich entwickelt werden können“ (ebd.). Eine dichte Beschreibung läuft also darauf hinaus, unterschiedliche Interpretationen zu entwickeln, die das untersuchte Phänomen aus verschiedenen Perspektiven erhellen. Wenn sich aber diese unterschiedlichen Darstellungen des Phänomens zu einem Gewebe verbinden und ein konzeptuelles Muster erkennen lassen, dann ergebe sich „eine ganz neue Lesart des ursprünglichen Textes“ (ebd.). Ihre „Dichte“ gewinne die ethnographische Beschreibung daher in dem Maße, in welchem die verschiedenen Darstellungsebenen interpretativ aneinander anknüpfen und sich ergänzen“ (ebd.). Beispielhaft dafür sei der balinesische Staat des 19. Jahrhunderts, in dem so unterschiedliche Phänomene wie die Staatsrituale, die Anordnung der Gebäude im Herrscherpalast, die Geographie der Fürstentümer, die Bedeutung der Statusgruppen, die Struktur des Außenhandels und die zeitliche Organisation der Feldbewässerung eine „gigantische vieldimensionale Kunstform“ bilden, „in der alle verfügbaren Zeichenebenen auf das exemplarische Zentrum verweisen“ (ebd., S. 88).
3. Ist die dichte Beschreibung abgeschlossen, lassen sich „analytisch gehaltvolle Schlussfolgerungen“ erstellen. Es geht damit um das Formulieren einer theo-

retischen Erklärung, „was das so erworbene Wissen uns über die spezifische Gesellschaft sagt, in der es gewonnen wurde“ (ebd., S. 91).

Wenn wir die Forschungshaltung der dichten Beschreibung mit der tiefenhermeneutischen Methode vergleichen, dann lassen sich folgende Gemeinsamkeit und Unterschiede formulieren:

1. Das tiefenhermeneutische Interpretieren fängt mit einer Paraphrase des manifesten Sinns an: Dabei geht es einerseits um das logische Verstehen der Sätze, die im vorliegenden Fall von einem 1902 verfassten Gedicht Rilkes über einen Panther erzählen, der im *Jardin des Plantes* in einen Käfig eingesperrt ist und der sich mit seinen geschmeidig starken Schritten im allerkleinsten Kreise dreht. Andererseits geht es um das psychologische Verstehen des Panthers, dessen Leiden unter der Gefangenschaft darin zum Ausdruck kommt, dass das Blicken auf die ihn umgebenden Stäbe ihn müde machen, die Gefangenschaft seinen großen Willen betäubt und die von außen auf die Augen fallenden Bilder nicht mehr seine Aufmerksamkeit und Neugier wecken, sondern „im Herzen“ absterben.
2. Durch die Methode der Gruppeninterpretation, in der die Interpretierenden das Gedicht auf das eigene Erleben wirken lassen, ihre Einfälle zur Sprache bringen und Verstehenszugänge konstruieren, werden verschiedenste Erlebnisweisen und Lesarten zusammengetragen, welche das im Text objektivierte Lebensdrama aus unterschiedlichen Perspektiven erhellen. Die unterschiedlichen Verstehenszugänge erzählen von einem eingesperrten Panther, der den Menschen symbolisiert, der unter äußeren Zwängen (soziale Lage als Lohnabhängige, als Prostituierte oder als Krebskranker) oder unter inneren Blockaden (zwanghafte Triebunterdrückung, neurotisches Leid) leidet; von einem faulen Panther, der gern im Käfig liegt; oder von einem aus dem Käfig ausbrechenden Panther. Auf der Suche nach Verknüpfungen zwischen den verschiedenen Szenen und nach irritierenden Brüchen und Ungereimtheiten stößt die Gruppe schließlich auf den historischen und sozialen Kontext, in dem sich die durch das Gedicht eingefangene Lebenspraxis entfaltet. So wird fassbar, dass sich hinter dem manifesten Sinn, dass man als Publikum Mitleid mit dem Panther hat, in dem man das eigene Leiden unter äußeren und inneren Zwängen wiederentdeckt, der latente Sinn verbirgt, dass man das schöne gefangene Raubtier und die ästhetische Form des Gedichtes genießt und damit auch mit dem Flaneur des *Jardin des Plantes* identifiziert ist, der durch seine Lust, das exotische Raubtier aus nächster Nähe zu betrachten, an der Macht der weißen Kolonialherren partizipiert, die um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert

im Zuge ihrer Machtdemonstration die ‚exotische‘ Beute aus den gewaltsam angelegten Kolonien in den Metropolen der westlichen Zivilisation in Völkerschauen ausstellten. Der Zugang zu dieser neuen Lesart erschließt sich wie bei der dichten Beschreibung darüber, dass der verborgene Sinn der durch Rilke mit dem Panther konstruierten Szenerie mit Hilfe anderer Szenen in der Umgangssprache verstanden wurde. Das heißt, dass die verschiedenen Facetten der durch das Gedicht präsentierten Szenerie mit Hilfe der verschiedenen Szenen erhellt wurden, die den Mitgliedern der Gruppeninterpretation unter dem Eindruck ihrer emotionalen Reaktionen und aufgrund ihrer lebenspraktischen Vorannahmen zu dem Gedicht einfielen. Die Deutung des latenten Sinns ergab sich so aus einer Konstruktion der verschiedenen Lesarten zu einer das Ganze schlagartig erhellenden Interpretation.

3. Ist die szenische Interpretation durch die Bestimmung der sich in der Spannung zwischen manifestem und latentem Sinn entfaltenden Bedeutungsstruktur des Gedichts abgeschlossen, wird versucht, theoretisch zu begreifen, welche allgemeine Bedeutung den Interpretationsergebnissen beizumessen ist. Es lässt sich dann im Rückgriff auf Konzepte der Psychoanalyse und der kritischen Gesellschaftstheorie sozialisationstheoretisch fassen, auf welche Weise das Gedicht Leser_innen sozialisiert: Während der manifeste Sinn sich an das Bewusstsein der Lesenden wendet und ihr Mitgefühl für den Panther weckt, wird auf der latenten Bedeutungsebene das aggressive Verlangen angesprochen, sich das exotische Fremde in Gestalt dieses Raubtieres zu unterwerfen und es so zu bändigen, dass es müde und willenlos seine Runden durch den Käfig dreht. Genossen wird so auch die sadistische Herrenlaune, dass man sich das gefährliche Raubtier untertan gemacht hat.

Zusammenfassend heißt das, dass das szenische Verstehen eine Form der dichten Beschreibung bildet. Das Besondere dieser dichten Beschreibung besteht allerdings darin, dass nicht nur verschiedene Interpretationen hinzugezogen werden, die ein neues Licht auf das zu verstehende Phänomen werfen. Vielmehr wird ein hinter dem manifesten Sinn verborgener latenter Sinn erschlossen, der aufgrund seiner sozialen Anstößigkeit den herrschenden Diskurs unterläuft. Aus diesem Grunde ist es sinnvoll, bei der Tiefenhermeneutik von einer *dichten Interpretation* zu sprechen, um sie von der Verfahrensweise der dichten Beschreibung zu unterscheiden, die einen sozialen Diskurs rekonstruiert, der sich in verschiedenen Phänomenen der sozialen Welt zeigt. Denn die Tiefenhermeneutik begnügt sich nicht damit, „das Gesagte“ eines sozialen Diskurses zu rekonstruieren (Geertz 1983, S. 30), sondern erschließt auch „das Ungesagte“ oder „Unsagbare“, das der soziale Diskurs verschweigt und das sich allein auf einer latenten Bedeutungsebene kul-

tureller Lebenszusammenhänge darstellt. Aus diesem Grunde lassen sich die Signifikanten einer Kultur anders als bei Geertz nicht auf „ein Bündel von symbolischen Handlungen“ (ebd., S. 37) reduzieren, vielmehr werden kulturelle Formen in der Tiefenhermeneutik als ein Gewebe von symbolischen Handlungen (vermittels derer Subjekte Lebensentwürfe ausdrücken) und von symptomatischem Verhalten aufgefasst (in dem sich hinter dem Rücken des Bewusstseins der Subjekte verlegnete und verdrängte Lebensentwürfe imperativ einen Ausdruck verschaffen). Die von Geertz geforderte „Erforschung der symbolischen Formen [...] anhand konkreter sozialer Ereignisse in der Öffentlichkeit des Alltagslebens“ (ebd., S. 42) bleibt unzureichend, weil sie aus der Perspektive der Tiefenhermeneutik nur über die in einer Kultur sozial akzeptierten Lebensentwürfe aufklärt. Die Untersuchung kultureller Symbolgefüge ist daher zu ergänzen durch das komplementär dazu gehörige Gegenstück der sozial anstößigen Lebensentwürfe, welche die Subjekte in der Öffentlichkeit verschweigen, die sie jedoch durch die Inkonsistenz ihrer Erzählungen offenbaren. Eine solche dichte Interpretation, welche die Bedeutung der sich in kulturellen Formen ausdrückenden sozialen Interaktionen in der Spannung zwischen einem manifesten und einem latenten rekonstruiert, hängt infolgedessen nicht nur vom jeweiligen „intellektuellen Impetus“ der Kulturforscher_innen ab (ebd., S. 36). Vielmehr hängt das Erfassen der Doppelbödigkeit sozialen Handelns auch vom Interagieren der Forschenden mit dem Datenmaterial und ihrem affektiven Engagement ab, weil ihr szenisches Verständnis der symbolischen Interaktionen so weit trägt, wie sie sich von kulturellen Sinnzusammenhängen emotional berühren lassen. Und somit geht es in der tiefenhermeneutischen Kulturanalyse im Unterschied zu der von Geertz beschriebenen Ethnographie nicht allein um den Versuch, ein Manuskript „zu lesen“ und verschiedene „Lesarten“ dazu zu entwickeln (vgl. ebd., S. 15). Vielmehr wird der Text in der tiefenhermeneutischen Gruppeninterpretation als ein Drama begriffen, zu dem die Forschenden eine persönliche Beziehung entwickeln und dessen Wirkung auf das eigene Erleben sie untersuchen, um zu enträtseln, wie sich die Widersprüchlichkeit und Inkonsistenz der im Text objektivierten Lebenspraxis auf das Aufeinanderprallen bewusster und unbewusster Lebensentwürfe zurückführen lässt.

4.2 Der von Geertz untersuchte Hahnenkampf aus ethnologischer und tiefenhermeneutischer Perspektive

Wie wiederholt thematisiert wurde, besteht eine Schwäche des ethnologischen Forschungsansatzes von Geertz darin, dass die wissenschaftliche Arbeit für ihn „keine Frage von Methoden bzw. von Methodologie“, sondern eine Forschungs-

haltung ist, die in „eine[r] bestimmte[n] Form des Wissens“ bestehe, (Wolf 2000, S. 87). Wenn aber Geertz seine Vorgehensweise nicht methodologisch und methodisch expliziert, dann erscheint es sinnvoll, sich anhand seines berühmtesten Beispiels – dem von ihm untersuchten balinesischen Hahnenkampf – zu vergegenwärtigen, wie er das Konzept der dichten Beschreibung konkret umsetzt¹⁷.

Zunächst einmal schildert Geertz (1983), dass die Menschen auf Bali ständig bestrebt seien, persönliche Eigenschaften zugunsten der Rollen auszuschalten, die sie im Schauspiel des Lebens einnehmen. Titel und Namen stellen kulturelle Symbole dar, die eine Hierarchie inszenieren, in der „die menschliche Person als typischer Repräsentant einer Gattung, nicht als einzigartiges Geschöpf mit individuellem Schicksal“ gesehen wird (S. 299). Das „Gefühl, ständig im Rampenlicht zu stehen“, erzeugt eine „Angst davor, aus Mangel an Können oder an Selbstkontrolle oder einfach durch einen Zufall die Illusion der eigenen Unbeteiligung nicht aufrechterhalten zu können: die Angst davor, dass der Schauspieler hinter seiner Maske erkennbar wird“ (ebd., S. 300).

„Auf Bali [...] fürchtet jeder, seinen öffentlichen Auftritt zu verpfuschen, zu dem ihn seine kulturelle Position verpflichtet, und hat Angst, dass die Persönlichkeit [...] des Individuums durchbricht und seine standardisierte öffentliche Identität auflöst. [...] Es ist die Angst vor dem *faux pas*, die durch die extreme Ritualisierung des täglichen Lebens immer präsent ist, eine Ritualisierung, die den gesellschaftlichen Umgang bewusst in engen Bahnen hält und die dramatisierte Auffassung vom Selbst vor der Bedrohung durch Unmittelbarkeit und Spontaneität schützt, die selbst die leidenschaftlichste Zeremonialität nicht völlig aus den direkten Begegnungen der Menschen ausschließen kann“ (ebd., S. 300f.).

Wenn man nun wie Geertz das Rätselhafte des auf Bali üblichen Hahnenkampfes als einer „kollektiv getragenen symbolischen Struktur“ (ebd., S. 253) untersucht, dann stößt man darauf, dass dieses Ritual „in einem Vokabular von Empfindungen“ spricht (ebd., S. 254): „[...] der Kitzel des Risikos, die Verzweiflung über den Verlust, die Freude des Triumphes“ (ebd.). Wie sehr balinesische Männer in diesem Ritual aufgehen, lässt sich daran ablesen, dass sie „dem Fortschreiten des Kampfes genauso [...] mit dem Körper wie mit den Augen folgen“ (ebd., S. 256). „Sie bewegen die Glieder, den Kopf und den Rumpf in einer gestischen Nachah-

17 Eine Auseinandersetzung mit dem Problem, dass die von Geertz konstruierten empirischen Behauptungen zusehends kritisch in Frage gestellt werden (vgl. Wikan 1990), würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen, in dem es allein um eine Erörterung der methodologischen und methodischen Untersuchung des Konzeptes der dichten Beschreibung in ihrer Bedeutung für die Tiefenhermeneutik geht.

mung der Manöver der Hähne“ (ebd.). Während ‚die Balinesen‘ die eigene Subjektivität hinter einem extrem ritualisierten Alltagsleben verbergen, verschaffen sie den unterdrückten Emotionen durch das Ritual des kinästhetisch miterlebten Hahnenkampfes einen besonderen Ausdruck:

„In ihm werden fast alle Erfahrungsebenen der Balinesen angesprochen, werden Themen wie tierische Wildheit, männlicher Narzissmus, Wettspiele, Statusrivalitäten, Massenerregung und Blutopfer zusammengebracht, die hauptsächlich durch ihre Beziehung zur Raserei und der Furcht davor miteinander zusammenhängen. Der Hahnenkampf bindet alle diese Themen in eine Reihe von Regeln ein, die sowohl zügeln als auch freies Spiel lassen, wobei er eine symbolische Struktur aufbaut, in deren Rahmen solche inneren Zusammenhänge immer wieder zur Wahrnehmung und Einsicht gebracht werden“ (ebd., S. 255).

Balinesische Männer gehen zu Hahnenkämpfen, „um zu erfahren, wie sich ein Mann, der normalerweise gesetzt, reserviert, fast zwanghaft mit sich selbst beschäftigt, eine Art geistiger Autokosmos ist, dann fühlt, wenn er – angegriffen, gequält, herausgefordert, beleidigt und dadurch zu äußerster Wut getrieben – einen völligen Triumph oder eine völlige Niederlage erlebt hat“ (ebd.). Wie angepasst und rollenkonform sich der balinesische Mann auch im Alltag verhält, im endlos reinszenierten Hahnenkampf entdeckt er „eine Dimension seiner Subjektivität“ (ebd., S. 256), in der sich die Heftigkeit seiner unterdrückten Affekte zeigt.

Zusammenfassend heißt das, dass Geertz die Kultur eines Volkes untersucht, indem er das Gefüge der unterschiedlichen Symbolsysteme rekonstruiert, durch das ‚die Balinesen‘ ihren Vorstellungen einen Ausdruck verleihen. Während die Symbolik der Titel und Namen offenbart, wie die balinesischen Männer in den sozialen Rollen einer Hierarchie aufgehen, die sich ständig reproduziert, offenbart das Symbolsystem des Hahnenkampfes, wie sie den hinter ihrer sozialen Rolle verborgenen Emotionen durch ein Ritual einen Ausdruck verschaffen, das von ihrer Männlichkeit, ihren Rivalitäten, ihrem Narzissmus und ihrer Kampfeslust erzählt.

Wenn diese dichte Beschreibung nun einer tiefenhermeneutischen Sekundäranalyse unterzogen wird, so geschieht das unter dem Vorbehalt, dass sich nicht beurteilen lässt, in welchem Maße die von Geertz vorgelegte Rekonstruktion der balinesischen Kultur gerecht wird. Geertz reflektiert nicht, was es bedeutet, dass er sich durch den Hahnenkampf mit einem kollektiven Ritual auseinandersetzt, das im Zuge der Kolonialisierung Balis längst verboten worden ist:

„Nun [...] sind, von einigen Anlässen abgesehen, Hahnenkämpfe auf Bali unter der Republik illegal (wie das aus recht ähnlichen Gründen auch bei den Holländern der Fall war), hauptsächlich als Resultat eines puritanischen Anspruchs, wie er gerne mit

einem radikalen Nationalismus einhergeht. Die Elite, die selber nicht so besonders puritanisch ist, macht sich Sorgen um den armen, unwissenden Bauern, der all sein Geld verspielt, um das, was wohl die Ausländer denken könnten, und über die Vergeudung von Zeit, die besser zum Aufbau des Landes eingesetzt wäre. Sie betrachtet den Hahnenkampf als ‚primitiv‘, ‚rückständig‘, ‚nicht fortschrittlich‘, überhaupt als unpassend für eine aufstrebende Nation und bemüht sich – nicht besonders systematisch –, dieser und anderer Peinlichkeiten wie Opiumrauchen, Bettelei und unbedeckten Brüsten ein Ende zu setzen“ (Geertz 1987, S. 204).

Mit Claude Lévi-Strauss (1955) lässt sich fragen, ob Geertz die balinesische Kultur angemessen rekonstruiert hat oder überhaupt rekonstruieren konnte, die durch die westliche Kultur längst kolonialisiert und anschließend im Zuge der Ausbildung einer Nation weiter deformiert worden ist.

„Die Gesellschaften [...], die wir heute untersuchen [...], sind von jener ungeheuerlichen und unbegreiflichen Katastrophe zu Boden geschmettert worden, von jener Katastrophe nämlich, welche die Entwicklung der westlichen Kultur für einen ebenso großen wie unschuldigen Teil der Menschheit bedeutete“ (S. 292):

Aufgrund seines Forschungsansatzes nimmt Geertz eben auch das methodologische und methodische Problem nicht wahr, dass er bei seiner ethnologischen Arbeit als Angehöriger der weißen Kultur handelt, die sich die balinesische Kultur vor langer Zeit unterworfen hat. Wenn er zu der Einschätzung gelangt, dass ‚die Balinesen‘ im öffentlichen Leben keine persönlichen Gefühle zeigen, dann ist zu fragen, ob dieses Urteil zutrifft. Denn die indigene Bevölkerung könnte sich dem Eindringen eines weißen Ethnologen in ihre Lebenswelt auch durch ein besonders förmliches Auftreten widersetzt haben. Zudem wäre es möglich, dass sich die so Beforschten in der Gegenwart des Beobachters ganz bewusst mit Hilfe einer vielleicht nonverbalen Sprache verständigt haben, die der neugierige Forscher nicht zu dechiffrieren oder überhaupt nicht wahrzunehmen vermochte.

Dieses Gedankenexperiment konfrontiert mit einem Problem, das – aus der Sicht der Tiefenhermeneutik – schon Gilbert Ryle im Zuge seiner dichten Beschreibung des Verhaltens von drei Jungen übersehen hat. Ryle entgeht nämlich, dass das Urteil des Forschers darüber, ob ein Junge einem anderen hinter dem Rücken eines dritten Jungen heimlich zuzwinkert oder ob er vor dem dritten Jungen nur so tut, als ob die beiden eine geheime Verabredung hätten, auch davon abhängt, wie er diese Szene erlebt und was ihn irritiert. Die zwischen kognitiver Wahrnehmung und affektiver Reaktion auftretende Dissonanz irritiert den die Szene mit gleichschwebender Aufmerksamkeit betrachtenden Feldforscher, der herauszufinden sucht, ob es um eine heimliche oder vorgetäuschte Verabredung der beiden

Jungen geht. Szenisches Interpretieren bedeutet, dass man die Situation und ihre Wirkung auf die Forschenden so lange in ihren szenischen Details rekonstruiert, bis sie in ihrer doppelbödigen Struktur fassbar wird. Entweder ist manifest, dass die beiden Jungen vor dem dritten Jungen so tun, als ob nichts wäre, und auf diese Weise die latente Botschaft verbergen, dass sie sich heimlich verständigen. Oder der manifeste Sinn der Szene suggeriert dem dritten Jungen, dass die beiden Jungen sich heimlich verabreden, obgleich auf der latenten Bedeutungsebene dieser Situation überhaupt keine Verständigung stattfindet.

Wenn ich nun als tiefenhermeneutisch verfahrenen Sozialforscher die von Geertz veröffentlichte Analyse der balinesischen Kultur auf mein Erleben wirken lasse, dann fällt mir auf, dass die von ihm in der Fremde beobachtete Differenz zwischen dem öffentlichem Auftreten der Männer und ihrem Verhalten beim Hahnenkampf etwas widerspiegelt, was aus der westlichen Kultur durchaus vertraut ist. Vergegenwärtigt man sich nämlich, wie sehr auch in der westliche Kultur öffentliches und privates Leben differieren, wie sehr die am Arbeitsplatz herrschende rigide Leistungsmoral mit dem hedonistischen Erleben in der Freizeit aufeinanderprallt, wie sehr das rollenförmige Verhalten in der Öffentlichkeit und das Ausleben der eigenen Subjektivität im Privatleben auseinanderklaffen, dann stellt sich auch der Gegensatz zwischen dem zurückhaltenden Auftreten der Balinesen in der Öffentlichkeit und ihrem emotionalem Verhalten beim Hahnenkampf nicht mehr als etwas Exotisches dar, sondern als etwas durchaus Vertrautes, das bei aller kulturellen Differenz nachvollziehbar ist.

Wie unterscheidet sich nun eine tiefenhermeneutische Sekundäranalyse von einer dichten Beschreibung? Die Analyse von Geertz lässt vermuten, dass der manifeste Sinn dieser Kultur durch eine strenge Hierarchie bestimmt wird, die von allen Balinesen verlangt, sich an die ihnen auferlegte soziale Rolle anzupassen und den Erwartungen der Anderen entsprechend zu funktionieren. Der irritierende Hahnenkampf würde dann einen Zugang zum latenten Sinn dieser Kultur erschließen, der sich hinter der manifesten Bedeutungsebene theatralischer Inszenierungen einer traditionellen Ordnung verbirgt. Denn auf die latente Bedeutungsebene ihres Interagierens scheinen die beobachteten Balinesen die mit der herrschenden Moral unvereinbaren Wünsche zu verbannen, ihre männliche Stärke unter Beweis zu stellen, miteinander zu kämpfen, um ihre überlegene Macht zu zeigen und den Anderen seine Ohnmacht spüren zu lassen. Aber durch den Hahnenkampf hätten ‚die Balinesen‘ ein Ritual installiert, mit dessen Hilfe sie auf der Grundlage der Identifizierung mit ihren kämpfenden Hähnen narzisstische Phantasien und aggressive Triebregungen ausleben könnten, sozial anstößige Lebensentwürfe, die ihnen eine Kultur der Selbstverleugnung und der Selbstaufopferung für die herrschende Ordnung der Tradition zu verbieten scheint.

Die ethnologische Rekonstruktion und die Skizze eines ersten tiefenhermeneutischen Interpretationsansatzes offenbaren die Konvergenzen und die Differenzen: Beide Male geht es um die Analyse kollektiver Symbole. Die Dichte der Beschreibung kommt bei Geertz dadurch zustande, dass er als Ethnologe wie ein Literaturwissenschaftler verfährt, der ein kollektives Symbolgefüge sehr genau analysiert – mit geradezu mikroskopischem Interesse. Eben diese Dichte des Interpretierens ist auch für das szenische Verstehen typisch, das die in einem Text objektivierter Lebenspraxis als ein Gefüge sinnlich-anschaulicher Szenen in ihrer präsentativen Bedeutung rekonstruiert. Gerade angesichts dieser Konvergenz zeigt sich freilich auch die Differenz zwischen der interpretierenden Ethnologie und der tiefenhermeneutischen Fallrekonstruktion. Denn in der Tiefenhermeneutik wird nicht dabei stehen geblieben, dass wie in der Ethnologie danach gefragt wird, welche Vorstellungen ‚die Balinesen‘ in ihren kollektiven Symbolen ausdrücken. Vielmehr reflektiert die tiefenhermeneutisch verfahrenende Forscher_in systematisch, welche Einfälle und Verstehenszugänge sich ihr erschließen, wenn sie die in den kulturellen Symbolen zum Ausdruck kommenden Inszenierungen der untersuchten Akteur_innen auf das eigene Erleben wirken lässt, um auf diese Weise einen Zugang zu einem latenten Sinn zu gewinnen, der sich dem in der Szene wirksamen manifesten Sinn entzieht. Während Geertz „gesellschaftliche Ausdrucksformen“ analysiert, „die zunächst rätselhaft erscheinen“ (ebd., S. 9), weil dem Ethnologen die fremde Kultur fremd ist, wird in der Tiefenhermeneutik die in einem Text objektivierter Lebenspraxis so lange analysiert, bis die in diesem präsentativen Symbolgefüge zutage tretenden Brüche, Inkonsistenzen und Widersprüche das Vertraute fremd erscheinen lassen und die Forschenden irritieren und sie auf etwas Rätselhaftes aufmerksam machen.

Wenn aber die dichte Beschreibung von Geertz auf ein kognitives Verstehen setzt, das darauf zielt, kollektive Symbolsysteme als soziale Diskurse zu interpretieren, dann erscheint es notwendig, den Begriff der *dichten Interpretation* einzuführen, um auf diese Weise zu markieren, dass es sich bei der Tiefenhermeneutik um eine Methode handelt, deren kognitives Verstehen im Unterschied zu dem beschriebenen ethnologischen Ansatz in einem affektiven Verstehen wurzelt, das durch die szenische Rekonstruktion von symbolischen Interaktionen gesellschaftlich Unbewusstes zu erschließen vermag. Zweifellos geht es beide Male um dichte Rekonstruktionen, die dadurch zustande kommen, dass sowohl Ethnologinnen als auch tiefenhermeneutisch verfahrenende Sozialwissenschaftler_innen wie Literaturwissenschaftler_innen verfahren. Aber da es im einen Fall um ein kognitives Verstehen von Vorstellungen, im anderen Fall um ein kognitives Verstehen geht, das auf einem affektiven Verstehen von unbewussten Erlebnisfiguren basiert, die auf der Grundlage der Wirkung des Datenmaterials auf den Forschenden erschlossen

werden, soll die Differenz zwischen beiden Verfahrensweisen durch die Begriffe der dichten Beschreibung und der dichten Interpretation verdeutlicht werden.

4.3 Kontrastierende Vergleiche im ethnologischen Ansatz von Geertz und in der Tiefenhermeneutik

Ergänzen wir, wie bei Geertz der Endpunkt einer dichten Beschreibung genauer aussieht: Das konzeptionelle Begreifen der Fallrekonstruktion lässt sich nicht auf eine „*theoretische Spezifizierung*“ reduzieren, mit deren Hilfe Geertz herauszufinden sucht, „was das so erworbene Wissen uns über die spezifische Gesellschaft sagt, in der es gewonnen wurde“ (Wolff 2000, S. 91). Vielmehr interessiert sich Geertz auch dafür, „was sich daraus im Hinblick auf die Beantwortung *allgemeinerer*, vom konkreten Forschungsfeld gänzlich unabhängiger gesellschaftstheoretischer Fragestellungen erschließen lässt“ (ebd.). Wie er „Kunstformen“ wie den balinesischen Hahnenkampf, *König Lear* und *Schuld und Sühne* fruchtbar aufeinander bezieht, um herauszufinden, wie unterschiedlich sie mit „*existenziellen Herausforderungen*“ wie „Tod, Männlichkeit, Wut, Stolz, Verlust, Gnade und Glück“ umgehen (ebd., S. 92), so interessiert ihn der Vergleich der drei Gesellschaften, die er ethnologisch erforscht hat, um herauszufinden, wie unterschiedlich die dort lebenden „Leute [...] sich selbst als Personen definieren, was alles in ihre Vorstellung vom Selbst als Javaner, Balinese oder Marokkaner eingeht“ (Geertz 1983, S. 293). Damit geht es Geertz „im Kern um das *Verstehen von Kultur überhaupt* mit Hilfe der kontrastierenden Beschreibung von lokalen Kulturen“ (Wolff 2000, S. 92; Herv. i. O.).

In einer durchaus vergleichbaren Weise zielt in der tiefenhermeneutischen Kulturforschung das konzeptionelle Begreifen szenischer Fallrekonstruktionen auf den Vergleich unterschiedlicher Sozialisationspraktiken unter verschiedenen historischen und kulturellen Bedingungen. Wie das konkret aussieht, offenbart der Vergleich der drei Sozialisationspraktiken, die in diesem Sammelband von mir erörtert werden. Es handelt sich um ein kollektives Ritual, ein Gedicht und ein narratives Interview, die abschließend als szenisch entfaltete präsentative Symbolwelten zueinander in Beziehung gesetzt werden sollen:

1. Die laut Geertz auf einer traditionellen Hierarchie basierende balinesische Kultur sozialisiert ihre Gesellschaftsmitglieder so, dass sie „alle Aspekte des persönlichen Ausdrucks [...] zugunsten der Rolle“ ausschalten, die sie in dem „unveränderlichen Schauspiel“ des Lebens auf Bali zu spielen haben (Geertz 1983, S. 298). Während der manifeste Sinn des sozialen Handelns in der ba-

linesischen Kultur sodann darin besteht, eine Rolle im „Theaterstück“ dieser Kultur zu übernehmen (ebd.), werden die Ansprüche der eigenen Subjektivität und die mit ihr einher gehenden Affekte auf eine latente Bedeutungsebene verbannt. Aber durch den Hahnenkampf haben die balinesischen Männer ein kollektives Ritual installiert, ein präsentatives Symbolgefüge, vermittels dessen sie narzisstische Phantasien und aggressive Triebregungen ausleben, die in ihrer Kultur als sozial anstößig gelten und die daher in symbolischen Interaktionen verleugnet und verdrängt werden.

2. Rilkes Gedicht sozialisiert Leserinnen und Leser folgendermaßen. Auf einer manifesten Bedeutungsebene weckt der Text Mitgefühl mit einem Panther, der durch sein Eingesperrtsein das Leiden des Menschen unter der westlichen Zivilisation widerspiegelt, die sich ihnen fremde Menschengruppen im Zuge der Kolonisierung so gewaltsam unterworfen hat, wie sie ihren Gesellschaftsmitgliedern die dem kapitalistischen Geist dienenden protestantische Moral eingepflanzt hat. Damit sind ihnen die Tugenden der Selbstdisziplin und Sparsamkeit einsozialisiert worden, eine asketische Moral, die mit der Unterdrückung sexueller und aggressiver Triebregungen einhergeht. Durch die dem Panther entgegengebrachte Empathie spüren die Zuschauenden unbewusst, wie sehr sie eigene Gefühle und die ihnen zugrunde liegenden Triebregungen der asketischen Leistungsmoral geopfert haben.

Das Gedicht kann Leser_innen auf zweierlei Weise sozialisieren. Gegenläufig zum manifesten Sinn, dass der Panther unter dem Eingesperrtsein leidet, vermögen die Worte, dass „der große Wille“ des kraftvollen Panthers nicht gestorben, sondern nur „betäubt“ und seinen Gliedern eine „angespannte Stille“ wie vor dem alles entscheidenden Sprung eigen sei, auch die latente Botschaft zu übermitteln, es dränge den Panther danach, sich aus dem unerträglichen Käfig zu befreien und die Stäbe zu zerbrechen. Oder das Gedicht provoziert auf einer latenten Bedeutungsebene die Lust, das kraftvolle Raubtier im Käfig leiden zu sehen, eine Erlebnisweise, die schon das durch den *Jardin des Plantes* flanierende Publikum empfunden haben wird, das – im Zuge der Identifizierung mit den weißen Kolonialherren und damit ihrer Partizipation an den Kolonialmächten Europas – unbewusst mit Schadenfreude genoss, dass einem kraftvollen und starken Panther das angetan wird, worunter es selbst leidet – nämlich unter einer Verleugnung und Verdrängung eigener Triebwünsche, die das Ich in der Identifizierung mit den wirtschaftlich und politisch Mächtigen durchsetzt.

3. Meine in einem zweiten Beitrag dieses Sammelbands untersuchte Frage, wie der Neonazi Althans (vgl. König 2018) im Zuge seiner politischen Agitation das bewusste und unbewusste Erleben seines Publikums vereinnahmt, habe ich exemplarisch durch die tiefenhermeneutische Rekonstruktion eines bio-

graphisch-narrativen Interviews mit einem Soziologiestudenten untersucht, der den Film über einen Rechtsextremisten auf das eigene Erleben wirken ließ. Dieser Student war zutiefst schockiert darüber, dass er sich unter dem Eindruck dieses Films spontan mit dem Neonazi auf der Leinwand identifizierte, sich schlagartig körperlich kräftiger, sich plötzlich seinen Kommilitonen überlegen fühlte und spontan mit Wut und Hassimpulsen auf eine Asiatin und auf Obdachlose reagierte. Da er sich derart mit negativen Affekten konfrontiert sah, die er aufgrund seines bewussten Selbstverständnisses, seines sozialwissenschaftlichen Wissens und seiner politischen Orientierungen strikt ablehnte, betrachtete er das narrative Interview als eine Gelegenheit, um mit seinen persönlichen Überzeugungen und politischen Orientierungen unvereinbare irrationale Affekte zu verstehen. Da das narrative Interview ihn dazu aufforderte, seine Lebensgeschichte vor dem Hintergrund der Fragestellung zu erzählen, wie sich von seiner Biographie her die durch den Film freigesetzten Größenphantasien und aggressiven Triebimpulse erklären ließen, konstruierte er die eigene Lebensgeschichte als einen Prozess des subjektiven Leidens unter unbewältigten Lebenserfahrungen. Der tiefenhermeneutischen Rekonstruktion dieser biographischen Erzählung haben sich daher vor allem jene unbewussten Erlebnisfiguren erschlossen, die mit punktuellen neurotischen Beschädigungen seiner Subjektivität und einer damit einher gehenden schweren Traumatisierung zusammenfallen.

Diese drei Formen sozialen Interagierens lassen sich vor dem Hintergrund des von Horkheimer und Adorno (1947) in der *Dialektik der Aufklärung* konstruierten Konzeptes vergleichen, dass die menschliche Zivilisation als eine Geschichte der (durch den rücksichtslosen Einsatz von Technik und Industrie bedingten) Herrschaft über die äußere Natur begreift, deren Kehrseite die Geschichte der Herrschaft über andere Menschen und über die innere Natur (der Emotionen und der ihnen zugrunde liegenden Triebwünsche) bildet:

1. Der Hahnenkampf gehört zur Tradition der viele Jahrhunderte alten balinesischen Kultur, in der sich Herrschaftsverhältnisse dadurch reproduzieren, dass alle Gesellschaftsmitglieder „Masken“ tragen, um auf der Bühne der Öffentlichkeit eine Rolle „in einem Theaterstück“ zu spielen (Geertz 1983, S. 298), das keinen persönlichen Ausdruck erlaubt. Während sich dieses Rollenspiel, in dem jedermann nur als Schauspieler eines durch die Tradition auferlegten Skriptes funktioniert, auf der manifesten Bedeutungsebene sozialen Handelns durchsetzt, werden narzisstische Phantasien und aggressive Triebwünsche der Männer aufgrund ihrer sozialen Anstößigkeit auf eine latente Bedeutungsebene

verbannt. Aber der durch den modernen Staat verbotene Hahnenkampf (vgl. ebd., S. 204) stellt ein kollektives Ritual dar, mit dessen Hilfe die von Geertz beobachteten balinesischen Männer gemeinsam die in der Öffentlichkeit unterdrückten Größenphantasien und aversiven Affekte ihrer Subjektivität ausleben.

2. Das Gedicht über den eingesperrten Panther erzählt von traditionellen Herrschaftsverhältnissen in der abendländischen Zivilisation. Wenn der manifeste Sinn des Gedichtes dazu auffordert, empathisch mit dem eingesperrten Panther zu fühlen und man vielleicht mit einer depressiven Verstimmung reagiert, weil die Szene unbewusst an die Unterdrückung eigener Affekte und Triebwünsche erinnert, dann sind zwei Reaktionsweisen vorstellbar: Entweder wird die eigene Aufmerksamkeit durch den latenten Sinn der Worte angezogen, dass der „große Wille“ nur betäubt ist und daher wieder erwachen könnte. Dann entwickeln Zuschauer_innen den Wunsch, dass der Panther sich befreien und aus dem Käfig so ausbrechen möge, wie man selbst das eigene Eingesperrtsein in äußere und innere Zwänge zu überwinden wünscht. Oder man genießt mit der Schönheit der Komposition und der Vorstellung von einem starken und kraftvollen Panther, der geschmeidig durch den Käfig schreitet, auf einer latenten Bedeutungsebene die lustvolle Vorstellung, dass es auch schön ist, das gefährliche Raubtier in seiner Gefangenschaft aus nächster Nähe zu beobachten, ohne selbst in Gefahr zu geraten. Dieses Erleben, den Anblick des gefangenen Panthers auch zu genießen, korreliert mit einem Triumphgefühl des Ichs, die Angst machenden eigenen Triebimpulse in den „dark continent“ des Unbewussten erfolgreich eingesperrt zu haben. Diese Wirkung des Gedichtes entspricht einem subjektiven Erleben, das sich mit der den kapitalistischen Geist motivierenden protestantischen Moral identifiziert, welche die Unterordnung unter die Herrschenden so selbstverständlich mit dem Glauben an Gott verknüpft, wie dazu auch die Herrschaft über die (eigene) innere Natur gehört. Wer sich in einer autoritären Weise der von den wirtschaftlich und politisch Mächtigen geschaffenen Ordnung des Kapitalismus des 19. Jahrhunderts unterordnet, der unterwirft der mit diesen Herrschaftsverhältnissen verbundenen Moral auch die eigenen Gefühle und Triebe, die im Dienste einer asketischen Moral des Sparens und Verzichtens zu unterdrücken sind.
3. Die momentane Begeisterung eines linken Soziologiestudenten für einen Neonazi ist ein Beispiel für die Inkonsistenzen einer Subjektivität, deren Widersprüche auch die Folge sich wandelnder sozialer und kultureller Prozesse sind. Die manifeste Vorstellungs- und Erlebniswelt des Studenten wird geprägt durch sein aktuelles Selbstverständnis, seine berufliche Identität, seine sozialen Beziehungen und seine politischen Orientierungen. Durch den Film über einen ihn faszinierenden Neonazi, der all das hat und kann, was er nicht ist und sich nicht

zutraut, werden einen Augenblick lang die Größenphantasien und destruktiven Triebimpulse freigesetzt, die normalerweise auf eine latente Bedeutungsebene des subjektiven Erlebens verbannt sind. Diese narzisstischen Phantasien und aggressiven Triebregungen, die das Bewusstsein unter dem Einfluss der augenblicklichen Identifizierung mit dem Rechtsextremisten überfluten, gehören zur Basisschicht der eigenen Subjektivität, die in früher Kindheit durch das Interagieren mit einer unempathischen und den Sohn für eigene Wünsche funktionalisierenden Mutter und einem launischen und gewalttätigen Vater insozialisiert worden waren. Die Eltern selbst aber wurden geprägt dadurch, dass das „Dritte Reich“ gerade erst zerschlagen war, aber seine Herrschaftsform noch in einem Nachkriegsalltag fortlebte, in der die Auseinandersetzung mit der Shoah und die Installierung der Demokratie noch als von den Siegern aufgezwungene Aufgaben wahrgenommen wurden. Im Unterschied zu diesem durch die Vergangenheit erzeugten latenten Erleben entspricht das manifeste Selbstverständnis des Studenten einem infolge der 68er Jahre veränderten kulturellen Klima, das durch die Demokratisierung der Gesellschaft, durch den Ausbau des Bildungssystems, durch eine Liberalisierung der Sexualmoral und durch eine hedonistische Konsumkultur bestimmt wird.

Auf diese Weise zeigen die drei Sozialisationspraktiken, wie sehr in verschiedenen Kulturen zu unterschiedlichen Zeiten die Reproduktion von Herrschaftsverhältnissen differiert und was sich dennoch gleicht. Die balinesische Kultur führt vor, wie sich traditionelle Herrschaftsverhältnisse dadurch reproduzieren, dass das durch die Doppelbödigkeit sozialen Handelns entstehende Ungleichgewicht ausbalanciert wird. Wie sehr die Männer auch ihre aufgrund des Zwangs zu selbstverleugnenden theatralischen Inszenierungen in der Öffentlichkeit (manifeste Sinn) aufkommende Aggression und ihre damit einhergehenden Größenphantasien unterdrücken müssen (latente Sinn), durch das *kollektive Ritual* des Hahnenkampfes verschaffen sie ihren sozial verpönten Affekten hinter dem Rücken der staatlichen Ordnung Ersatzbefriedigungen. Die momentane Faszination für einen Neonazi führt vor, dass das aufgeklärte Bewusstsein und die Sensibilität für neue Erfahrungen nur das manifeste Selbstverständnis eines Soziologiestudenten konstituieren. Ein Rechtsextremist, der die autoritären Ideale des „Dritten Reiches“ imitiert und die Herrenlaunen der damaligen Zeit nachspielt, vermag den Studenten zu faszinieren, weil diese Inszenierungen narzisstische Phantasien und aggressive Triebregungen ansprechen, welche durch das unmittelbare Interagieren mit den autoritären Eltern der Nachkriegszeit hergestellt wurden, in der die im „Dritten Reich“ insozialisierten autoritären Verhaltensmodi sich noch im Alltag reproduzierten und die besiegten Deutschen die neue Demokratie nur auf eine

altväterliche und konservative Weise leben konnten. Allein dem *Gedicht* ist seiner Doppelbödigkeit entsprechend eine szenische Komplexität eigen, aufgrund derer es für zwei gegensätzliche Verstehenszugänge offen ist. Entweder weckt das durch den manifesten Sinn des Textes ausgelöste Mitgefühl mit dem gefangenen Panther im Zusammenspiel mit dem latenten Sinn, der auf einen betäubten Willen rekurriert, der wieder erwachen kann, den zornigen Wunsch, sich aus menschenunwürdigen Herrschaftsverhältnissen zu befreien. Oder der manifeste Sinn, der Mitgefühl mit dem Panther auslöst und in eine traurige oder depressive Verstimmung versetzt, ist verknüpft mit dem latenten Sinn, den Anblick des im Käfig leidenden Panthers zu genießen. Das Gedicht weckt in diesem Fall auf einer unbewussten Erlebnisebene die aggressiv-sadistische Freude an der Gefangenschaft des Panthers, dem es nicht besser gehen soll als dem Zuschauer oder der Zuschauerin, die, ohne sich dessen bewusst zu sein, im Zuge der Identifizierung mit dem die Moderne beherrschenden Leistungszwang eigene Träume und Triebwünsche endgültig in den Käfig des (eigenen) Unbewussten eingesperrt haben.

Der Vergleich dieser drei Sozialisationspraktiken zeigt Konvergenzen und Differenzen: Während die von Geertz beobachteten balinesischen Männer in der Öffentlichkeit eine Maske tragen und sich keinen persönlichen Ausdruck erlauben, strengt der Soziologiestudent sich an, sein Leben in einer individualisierten Gesellschaft eigenverantwortlich zu führen und mit der Lebenspraxis einer liberalisierten Kultur zurechtzukommen. Die balinesische Männergruppe und den Soziologiestudenten verbindet, Größenphantasien und aggressive Triebimpulse, die sie in ihrer jeweiligen Kultur unterdrücken müssen, durch die Teilnahme am Hahnenkampf und durch das Anschauen eines Films über einen Neonazi ausleben zu können. Aber während der Hahnenkampf ein von der Gruppe der Männer geteilte Lust darstellt, die sie gemeinsam hinter dem Rücken der öffentlichen Kultur genießen, erlebt der Soziologiestudent unter dem Eindruck des Films eine Lust, die ihm peinlich ist, weil die rechtsextremistischen Inszenierungen seinen antiautoritären Überzeugungen zuwider sind und ihn in einer schmerzlichen Weise an den autoritären Vater erinnern, mit dem er im Zuge seiner Identifikation mit den liberalisierten und demokratisierten Moralvorstellungen der 68er Kultur gebrochen hat.

Die balinesischen Männer und das Publikum des Gedichts verbindet die Möglichkeit, die durch den Zwang zur Unterwerfung der eigenen Affekte unter die etablierten Herrschaftsverhältnisse bedingte Aggression und Wut auf Tiere zu verschieben, die wie die Hähne zum Kampf gegeneinander angespornt oder wie der Panther mit Genuss im Käfig betrachtet werden. Dabei symbolisiert das Tier zugleich „das Animalische“ im Menschen, seine ins Unbewusste verbannten Triebe,

welche in der balinesischen Kultur in einem kollektiven Ritual kontrolliert ausgelebt werden, während das Gedicht davon erzählt, dass diese Triebe gut eingesperrt sind. Wobei sich das Gedicht um den Panther vom Hahnenkampf noch dadurch unterscheidet, dass sich die Aggression in diesem Fall nicht gegen ein Haustier richtet, sondern gegen ein exotisches Raubtier, das auf einem ‚fremden‘ Kontinent gefangen genommen worden ist.

Damit wird auch fassbar, was das Gedicht mit dem Soziologiestudenten verbindet. Im Unterschied zur balinesischen Kultur, in der die Hähne zum Kampf gegeneinander aufgehetzt werden, wird das triebhaft Animalische in der westlichen Kultur eingefangen. Wie das Publikum des Gedichts die Auseinandersetzung mit den Trieben genießt, die in Form des im Käfig lebenden Panthers gut eingesperrt sind, sieht sich der Soziologiestudent mit einem Impulsdurchbruch konfrontiert, unter dessen Eindruck er froh ist, wenn er mit den narzisstischen Phantasien und mit den aggressiven Trieben „den Panther in sich“ wieder in den Käfig des eigenen Unbewussten verbannt hat. Wie das Publikum des Gedichts vor dem Käfig des Panthers noch an der Lust der Kolonialherren partizipiert, die sich die Kolonisierten als „fremde Völker“ unterwarfen und sie wie auch ‚exotische‘ Tiere jagten und zu Hause in „Völkerschauen“ ausstellten, so genießt der Soziologiestudent einen Augenblick lang die phantasierte Lust, gemeinsam mit einem Neonazi, der wie aus den Zeiten des „Dritten Reiches“ auferstanden wirkt, über den Campus zu schlendern, sich körperlich stärker als die Kommiliton_innen zu fühlen und gemeinsam mit dem Rechtsextremisten die Obdachlosen der Studierendenkneipe zusammenzuschlagen.

Das heißt aber, dass nicht nur Geertz mit Hilfe kontrastierender Vergleiche Kultur im Allgemeinen zu verstehen sucht. Vielmehr illustriert der kontrastierende Vergleich dreier Sozialisationspraktiken, wie sie in einem kollektiven Ritual, in einem Gedicht und in einem narrativen Interview zutage treten, wie sich auch mit Hilfe der Tiefenhermeneutik sozialpsychologische Einsichten in verschiedene Kulturen gewinnen lassen, in denen die Subjekte bewusste und unbewusste Lebensentwürfe auf sehr unterschiedliche Weise durch die Doppelbödigkeit sozialen Interagierens und kultureller Objektivationen ausdrücken und zugleich durch die soziale Welt und die Kultur vergesellschaftet werden.

Literatur

- Adorno, T. W. (1931). Die Aktualität der Philosophie. *GS Bd. 1* (S. 325–344). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Adorno, T. W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D. H. & Sanford, R. N. (1950). *The Authoritarian Personality. Studies in Prejudice*. Edited by M. Horkheimer and S. H. Flowerman. New York: Harper & Brothers.
- Adorno, T. W. (1952). Die revidierte Psychoanalyse. *Gesammelte Schriften Bd. 8* (S. 20–41). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (1966). Negative Dialektik. *Gesammelte Schriften Bd. 6*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (1969 a). Einleitung zum ‚Positivismusstreit in der deutschen Soziologie‘, *GS Bd. 8*, (S. 280–353). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (1969 b). Gesellschaftstheorie und empirische Forschung, *GS Bd. 8* (S. 538–546). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Aly, G. (2005). *Hitlers Volksstaat. Raub, Rassenkrieg und nationaler Sozialismus*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Belgrad, J., B. Görlich, B., König, H.-D., & Schmid Noerr, G. (1987). *Zur Idee einer psychoanalytischen Sozialforschung. Dimensionen szenischen Verstehens*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Bonß, W. (1982). *Die Einübung des Tatsachenblicks. Zur Struktur und Veränderung empirischer Sozialforschung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bonß, W., (1983). Empirie und Dechiffrierung von Wirklichkeit. Zur Methodologie bei Adorno. In: L. v. Friedeburg & J. Habermas (Hrsg.), *Adorno-Konferenz* (S. 201–225). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Brunner, M., Burgermeister, N., Lohl, J., Schwietring, M. & Winter, S. (Hrsg.) (2013). Zur Geschichte der psychoanalytischen Sozialpsychologie. *Freie Assoziation 15, H. 3/4*, 15–78.
- Busch, H.-J. (o. J.). *Wie weit reicht die Wirkung von Lorenzers Tiefenhermeneutik auf Leithäusers und Volmergs Konzept der empirischen Hermeneutik – oder: wo bleibt die „Psychoanalyse in der Sozialforschung“?* Unveröffentlichtes Manuskript in der Bibliothek des Sigmund Freud Instituts: B 8547–10.
- Cassirer, E. (1921–1922). Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften. In: E. Cassirer, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs* (S.169–200). Darmstadt 1994: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Cassirer, E. (1923–1929). *Philosophie der symbolischen Formen. 3 Bde.*, Darmstadt 1994: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Crapanzano, V. (1986). Hermes Dilemma – The Masking of Subversion in Ethnographic Description. In J. Clifford & G. Marcus (Hrsg.), *Writing Culture – The Poetics and Politics of Ethnography* (S. 51–76). Berkeley.
- Dahmer, H. (Hg.) (1970). *Analytische Sozialpsychologie. 2 Bde.*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Devereux, G. (1967). *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. Frankfurt am Main 1984: Suhrkamp.
- Dörr, M. (2001). „Da sitzt die einfach auf meinem Schoß.“ Zum szenischen Verstehen einer Alltagsbegebenheit. In V. Schmid (Hrsg.), *Verwahrlosung – Devianz – antisoziale Ten-*

- denz. *Stränge zwischen Sozial- und Sonderpädagogik* (S. 172–188). Freiburg i. B.: Lambertus.
- Dörr, M. (2008). „Jo ei, ich bin halt in Russland geboren, Kaukasus“. Biographische Deutungsmuster eines jugendlichen Spätaussiedlers und ihre Passung zu sozialpädagogischen Handlungsmustern eines Jugendmigrationsdienstes. In W. Datler, U. Finger-Trescher, J. Gstach & K. Steinhardt (Hrsg.), *Annäherungen an das Fremde. Jahrbuch für Psychoanalytische Pädagogik 16* (S. 53–71). Gießen: Psychosozial.
- Flick, U. (2000). Triangulation in der qualitativen Forschung. In: U. Flick u. a. (Hrsg.), *Qualitative Forschung. Ein Handbuch* (S. 309–318). Reinbek bei Hamburg: Rororo.
- Flick, U., von Kardoff, E. & Steinke, I. (Hrsg.) (2000). Was ist qualitative Forschung? Einleitung und Überblick. In U. Flick u. a. (Hrsg.), *Qualitative Forschung. Ein Handbuch* (S. 13–29). Reinbek bei Hamburg: Rororo.
- Frank, J. A. (2004). *Bush auf der Couch. Wie denkt und fühlt George W. Bush?* Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Freud, S. (1900). *Die Traumdeutung. Studienausgabe Bd. 2*. Frankfurt a. M. 1972: Fischer.
- Freud, S. (1901). *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*. Frankfurt a. M. 1989: Fischer.
- Freud, S. (1908). Die ‚kulturelle‘ Sexualmoral und die moderne Nervosität. *Studienausgabe, Bd. IX* (S. 9–32). Frankfurt a. M.: Fischer.
- Freud, S. (1912). Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung. *Studienausgabe, Erg. Bd.* (S. 169–180). Frankfurt a. M. 1975: Fischer.
- Freud, S. (1920). Jenseits des Lustprinzips. *Studienausgabe, Bd. 3* (S. 213–272). Frankfurt a. M.: Fischer.
- Freud, S. (1930). Das Unbehagen in der Kultur. *Studienausgabe Bd. 9* (S. 191–270) Frankfurt a. M.: Fischer.
- Fromm, E. (1929). *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung*. Stuttgart 1983: dtv.
- Fromm, E. (1936). Sozialpsychologischer Teil. In M. Horkheimer, M. (Hrsg.), *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung, 2 Bde.* (S. 77–135). Paris: Alcan.
- Geertz, C. (1983). *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Goffman, E. (1959): *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*. München 2003: Piper.
- Habermas, J. (1968). *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt a. M. 1973: Suhrkamp.
- Heim, R. & Modena, E. (2016). *Jacques Lacan trifft Alfred Lorenzer. Über das Unbewusste und die Sprache, den Trieb und das Begehren*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Horkheimer, M. (1932). Geschichte und Psychologie. *Gesammelte Schriften (= GS) Bd. 3* (S. 48–69). Frankfurt a. M., 1988: Fischer.
- Horkheimer, M. & T. W. Adorno (1947). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Horkheimer, *GS Bd. 5* (S. 11–290). Frankfurt a. M.: Fischer.
- Kafka, F. (1922). Ein Hungerkünstler. In: F. Kafka (1970), *Sämtliche Erzählungen* (S. 163–171). Frankfurt am Main 1970: Fischer,
- Kernberg, O. F. (1995). *Liebesbeziehungen*. Stuttgart 1998: Klett-Cotta
- Kipling, R. (1894, 1895). *Die Dschungelbücher*. Hamburg: Nikol.
- König, H.-D. (1992). Der amerikanische Traum. Eine tiefenhermeneutische Analyse gesellschaftlich produzierter Unbewußtheit. In: H. A. Hartmann & R. Haubl (Hrsg.), *Bilderflut*

- und Sprachmagie. *Fallstudien zur Kultur der Werbung* (S. 50–69). Opladen: Westdeutscher Verlag.
- König, H.-D. (1993). Die Methode der tiefenhermeneutischen Kultursoziologie. In: T. Jung & S. Müller-Doohm (Hrsg.), *„Wirklichkeit“ im Deutungsprozeß. Verstehen und Methoden in den Kultur- und Sozialwissenschaften* (S. 190–222). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- König, H.-D. (1995). Tiefenhermeneutische Rekonstruktion einer politischen Masseninszenierung – zugleich eine Kritik der psychohistorischen Subsumtionslogik von Lloyd deMause. In: S. Zepf (Hrsg.), *Diskrete Botschaften des Rationalen* (S. 247–284). Göttingen; Vandenhoeck & Ruprecht.
- König, H.-D. (1996a). Methodologie und Methode der tiefenhermeneutischen Kultursoziologie in der Perspektive von Adornos Verständnis kritischer Sozialforschung. In H. D. König (Hrsg.), *Neue Versuche, Becketts Endspiel zu verstehen. Sozialwissenschaftliches Interpretieren nach Adorno* (S. 314–387). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- König, H.-D. (1996b). Todessehnsüchte und letztes Aufbegehren. Eine tiefenhermeneutische Rekonstruktion des Endspiels. In H.-D. König (Hrsg.), *Neue Versuche, Becketts Endspiel zu verstehen. Sozialwissenschaftliches Interpretieren nach Adorno* (S. 250–313) Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- König, H.-D. (2000b). Tiefenhermeneutik. In U. Flick, E. v. Kardoff, E. & I. Steinke (Hrsg.), *Qualitative Forschung: Ein Handbuch* (S. 556–568). Reinbek bei Hamburg: Rororo.
- König, H.-D. (2001). Tiefenhermeneutik als Methode psychoanalytischer Kulturforschung. In: H. Appelmeyer, E. Billmann-Mahecha (Hrsg.): *Kulturwissenschaft* (S. 168–194). Köln: Velbrück..
- König, H.-D. (2002). Das Zerreden von Auschwitz in der Schule. Tiefenhermeneutische Rekonstruktion einer Schulstunde und eines narrativen Interviews mit einer 68er Lehrerin. *Zeitschrift für qualitative Bildungs-, Beratungs und Sozialforschung, Heft 2* (S. 289–317). Leverkusen: Leske + Budrich.
- König, H.-D. (2006a). Hochzeit als männliches Initiationsritual. Psychoanalytisch-tiefenhermeneutische Rekonstruktion einer Kurzgeschichte von Ernest Hemingway. *Handlung, Kultur, Interpretation. Zeitschrift für Sozial- und Kulturwissenschaften. 15 Jg., Heft 2*, (S. 212–246).
- König, H.-D. (2006b). *Rechtsextremismus in Fernsehdokumentationen. Psychoanalytische Rekonstruktion ihrer Wirkungsweise*. Psychosozial-Verlag: Gießen.
- König, H.-D. (2007). Bush auf der Couch? Kritik von Justin Franks pathologisierender Biographiestudie zu George W. Bush und eine psychoanalytisch-tiefenhermeneutische Sekundäranalyse. *Freie Assoziation, 10. Jg., Heft 2* (S. 47–77).
- König, H.-D. (2008). *George W. Bush und der fanatische Krieg gegen den Terrorismus. Eine psychoanalytische Studie zum Autoritarismus in Amerika*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- König, H.-D. (2011). Liebe, Tod und Tanz. Tiefenhermeneutische Rekonstruktion des Films *Kirschblüten* von Doris Dörrie. In: *Psychosozial 34. Jg., Nr. 126* (S. 93–124).
- König, H.-D. (2014). *Affekte*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- König, H.-D. (2016). *Transkript der tiefenhermeneutischen Gruppeninterpretation des Gedichtes von Rainer Maria Rilke „Der Panther“ am 12. 11. 2016 in Frankfurt am Main*.
- König, H.-D. & Nittel, D. (2016). Die Dialektik von Lern- und Leidenserfahrungen: Narrationsanalytische und tiefenhermeneutische Rekonstruktion der Biographie einer Brustkrebspatientin. In C. Detka (Hrsg.), *Qualitative Gesundheitsforschung. Beispiele aus*

- der interdisziplinären Forschungspraxis (S. 51–124). Opladen, Berlin, Toronto: Barbara Budrich.
- König, H.-D. (2018). Auschwitz als Amüsement. Tiefenhermeneutische Rekonstruktion des Dokumentarfilms *Beruf Neonazi* und seine sozialisations-theoretische Relevanz. In Ders.: *Die Welt als Bühne mit doppeltem Boden. Tiefenhermeneutische Rekonstruktion kultureller Inszenierungen*. Wiesbaden: Springer VS. In Vorbereitung.
- König, J. (2016). Hermeneutik des Leibes und der Vorrang des Objekts. Zur Bedeutung der Psychoanalyse für die Sprachtheorie der kritischen Theorie. In P. Hogg, S. Deines (Hrsg.), *Sprache und kritische Theorie* (S. 133–164). Frankfurt a. M.: Campus.
- Krause, R. (1983). Zur Onto- und Phylogenese des Affektsystems und ihrer Beziehungen zu den psychischen Störungen. *Psyche*, 37. Jg. (S. 1017–1041).
- Langer, S. (1942). *Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst*. Frankfurt a. M. 1984: Fischer.
- Leithäuser, Th. & Volmerg, B. (1979). *Anleitung zur empirischen Hermeneutik. Psychoanalytische Textinterpretation als sozialwissenschaftliches Verfahren*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Leithäuser, Th. & Volmerg, B. (1988). *Psychoanalyse in der Sozialforschung. Eine Einführung*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Lévi-Strauss, C. (1955). *Traurige Tropen. Indianer in Brasilien*. Köln, Berlin 1970: Kiepenheuer & Witsch.
- Löwenthal, L. (1949). Falsche Propheten. Studien zur faschistischen Agitation. In: *Schriften Bd. 3* (S. 11–159). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lorenzer, A. (1970). *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lorenzer, A. (1971). Symbol, Interaktion und Praxis. In A. Lorenzer et al., *Psychoanalyse als Sozialwissenschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lorenzer, A. (1972). *Zur Begründung einer materialistischen Sozialisations-theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lorenzer, A. (1974). *Die Wahrheit der psychoanalytischen Erkenntnis. Ein historisch-materialistischer Entwurf*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lorenzer, A. (1981a). *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik*. Frankfurt a. M. 1984: Europäische Verlagsanstalt.
- Lorenzer, A. (1986). Tiefenhermeneutische Kultur-analyse. In A. Lorenzer (Hrsg.), *Kultur-Analysen. Psychoanalytische Studien zur Kultur* (S. 11–98). Frankfurt a. M.: Fischer.
- Lorenzer, A. (Hrsg.) (1986). *Kultur-Analysen. Psychoanalytische Studien zur Kultur*, Frankfurt a. M.: Fischer.
- Lorenzer, A. (1990). Verführung zur Selbstpreisgabe – psychoanalytisch-tiefenhermeneutische Analyse des Gedichtes von Rudolf Alexander Schröder. In A. Lorenzer (2006) (was kommt hier?) (S. 173–199).
- Lorenzer, A. (2006). *Szenisches Verstehen. Zur Erkenntnis des Unbewussten*. Marburg: Tectum.
- Mead, G. H. (1934). *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 1973: Suhrkamp.
- Moerman, M. (1988). *Talking Culture. Ethnography and Conversation Analysis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Morgenroth, C. (2010). *Die dritte Chance. Therapie und Gesundheit von jugendlichen Drogenabhängigen*. Wiesbaden: Springer VS.

- Nadig, M. (1986). *Die verborgene Kultur der Frau. Ethnopschoanalytische Gespräche mit Bäuerinnen in Mexiko*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Parin, P., Parin-Matthèy, G. & Morgenthaler, F. (1963). *Die Weißen denken zuviel. Psychoanalytische Untersuchungen bei den Dogon in Westafrika*. Zürich: Atlantis.
- Parin, P., Parin-Matthèy, G. & Morgenthaler, F. (1971). *Fürchte Deinen Nächsten wie Dich selbst. Psychoanalyse und Gesellschaft am Modell der Agni in Westafrika*. Frankfurt am Main 1971: Suhrkamp.
- Peirce, C. S. (1903). Pragmatizismus und Abduktion. In Peirce, C. S., *Schriften II. Vom Pragmatizismus zum Pragmatizismus*. Frankfurt a. M. 1970: Suhrkamp.
- Prokop, U. & Jansen, M. M. (Hrsg.) (2006). *Doku-Soap, Reality-TV, Affekt-Talkshow, Fantasy-Rollenspiele*. Marburg: Tectum.
- Prokop, U. (Hrsg.) (2008). *Erziehung als Unterhaltung in den populären TV-Ratgebern „Super Nanny“ und „S.O.S. Schule“*. Marburg: Tectum Verlag.
- Prokop, U., Stach, A. & Friese, N. (Hrsg.) (2009). *Geiles Leben, falscher Glamour. Beschreibungen, Analysen, Kritiken zu Germany's Next Topmodel*. Marburg: Tectum Verlag.
- Reichertz, J. (1993). Abduktives Schlußfolgern und Typen(re)konstruktion. In: T. Jung & S. Müller-Doohm (1993) (was kommt hier???) (S. 258–282).
- Reinke, E. (Hrsg.) (2013). *Alfred Lorenzer. Zur Aktualität seines interdisziplinären Ansatzes*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Rohr, E. (Hrsg.) (2014). *Inszenierungen des Unbewussten in der Moderne. Alfred Lorenzer heute*. Marburg: Tectum Verlag.
- Rilke, R. M. (1907). Der Panther. In: R. M. Rilke (2006), *Die Gedichte* (S. 447). Frankfurt am Main, Leipzig: Insel-Verlag.
- Schmid-Noerr, G. (1991). *Aspekte der Bildlichkeit. Eine pragmatische Reformulierung der Theorie der ‚präsentativen Symbolik‘*. Typoskript.
- Schüle, J. A. & Wirth, H.-J. (Hrsg.) (2011). *Analytische Sozialpsychologie. Klassische und neuere Perspektiven*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Simonelli, T. & Zepf, S. (Hrsg.) (2015). *Verstehen und Begreifen in der Psychoanalyse. Erkundungen zu Alfred Lorenzer*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Spitz, R. A. (1965). *Vom Säugling zum Kleinkind. Naturgeschichte der Mutter-Kind-Beziehungen im ersten Lebensjahr*. Stuttgart 1976: Klett.
- Strauss, A. (1968). *Spiegel und Masken. Die Suche nach Identität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Turner, R. (1962). Role – taking: process versus conformity. In A. M. Rose (Hrsg.), *Human Behavior and Social Processes: An Interactionist Approach* (S. 20–40). Boston: Houghton Mifflin Harcourt.
- Wikan, U. (1990). *Managing Turbulent Hearts – A Balinese Formula of Living*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Wohlrab, L. (Hrsg.) (2006). *Filme auf der Couch. Psychoanalytische Interpretationen*. Psychosozial-Verlag: Gießen.
- Wolff, S. (2000). Clifford Geertz. In U. Flick u. a. (2000), *Qualitative Forschung. Ein Handbuch* (S. 84–96).
- Würker, A. (1991). *Technik als Abwehr. Die unbewussten Lebentwürfe in Max Frischs Homo faber*. Frankfurt a. M. 1991: Nexus.

- Würker, A. (1997). *Das Verhängnis der Wünsche: Unbewusste Lebensentwürfe in Erzählungen E.T.A. Hoffmanns. Mit einer Überlegung zu einer Erneuerung der psychoanalytischen Literaturinterpretation*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Würker, A. (2007). *Lehrerbildung durch Szenisches Verstehen: Professionalisierung durch psychoanalytisch-orientierte Selbstreflexion*. Hohengehren: Schneider.
- Würker, A. (2009). Das Unbehagen in der Kontrollkultur. In M. Dörr & J. C. Aigner (Hrsg.), *Das neue Unbehagen in der Kultur und seine Folgen für die psychoanalytische Pädagogik* (S. 159–184). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Würker, A. (2013). Scham und Gewalt in der Schule. Tiefenhermeneutische Überlegungen zum Thema School Shooting. In M. Brunner & J. Lohl (Hrsg.), *Normalungetüme. School Shootings aus psychoanalytisch- sozialpsychologischer Perspektive* (S. 77–102). Gießen: Psychosozial.
- Würker, A., S. Scheifele, M. Karlson (1999). *Grenzgänge – Literatur und Unbewusstes: Zu H. v. Kleist, E. T. A. Hoffmann, A. Andersch, I. Bachmann und Max Frisch*. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Teil II

Gegenwärtige Sozialisationsprozesse

Dichte Interpretation

Das Buch gibt eine neue, systematische Einführung in die Tiefenhermeneutik in Form eines ausführlichen Einleitungskapitels und präsentiert anschließend aufbauend verschiedene Aufsätze mit tiefenhermeneutischen Interpretationen, in denen die spezifische Herangehensweise ans Material und das Potenzial systematisch veranschaulicht wird. Dabei werden die einzelnen Interpretationsschritte so transparent gemacht, dass die Studienendenenden eine Anleitung für eigenes tiefenhermeneutisches Arbeiten erhalten.

Der Inhalt

- Methodologische Einleitung
- Gegenwärtige Sozialisationsprozesse
- Aufarbeitung der Vergangenheit
- Vergangenheit im Gegenwärtigen

Die Zielgruppen

- Studierende, Lehrende und Forschende in den Sozialwissenschaften, Psychologie, den Geschichtswissenschaften, Politikwissenschaften, der Pädagogik, in der Sozialen Arbeit und den Medienwissenschaften
- In der Vermittlung qualitativer Methoden Tätige
- Psychoanalytikerinnen und Psychoanalytiker, klinische Psychologinnen und Psychologen, (psychoanalytische) Sozialpsychologinnen und Sozialpsychologen

Die Herausgeber

Dr. Julia König ist wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Goethe-Universität Frankfurt.

Dr. Nicole Burgermeister ist Soziologin und Psychoanalytikerin in Frankfurt.

Dr. Markus Brunner ist Co-Leiter des Master-Studienschwerpunktes „Kritische Sozialpsychologie und psychosoziale Praxis“ an der Sigmund Freud Privat-Universität Wien.

Philipp Berg ist Lehrbeauftragter an der Hochschule Darmstadt.

Prof. Dr. Hans-Dieter König hat Soziologie und Sozialpsychologie an der Goethe-Universität Frankfurt am Main gelehrt und praktiziert als Psychoanalytiker in Dortmund.

Kritische Sozialpsychologie

Julia König · Nicole Burgermeister
Markus Brunner · Philipp Berg
Hans-Dieter König Hrsg.

Dichte Interpretation

Tiefenhermeneutik als Methode
qualitativer Forschung

ISBN 978-3-658-21405-0



► springer-vs.de

 Springer VS