Jenseits des Unbehagens

Eine psychoanalytische Kritik und kulturspezifische Erweiterung von Freuds Kulturtheorie

Tom Hauffe

Zusammenfassung: Der vorliegende Artikel entwickelt eine psychoanalytisch fundierte Kulturkritik jenseits von Freuds Repressionsmodell. Im Zentrum steht die These, dass das Unbehagen der Gegenwart nicht durch zu viel Triebrestriktion, sondern durch einen auf der symbolischen Ebene angesiedelten Mangel geprägt ist: Affekte zirkulieren, finden aber kaum noch gesellschaftlich geteilte Formen der Deutung. Die Folge sind psychische Erschöpfungszustände, affektive Entgrenzung und eine Fragmentierung symbolischer Ordnung. Der Text identifiziert kulturelle Öffnungen in Bildung, Kunst, Therapie und Erinnerung als Räume kollektiver Triebverarbeitung. Statt utopischer Lösungen plädiert er für eine affektsensible Kulturpraxis, die Beziehung, Ambivalenz und Form in den Mittelpunkt stellt.

Vorbemerkung

Bevor der Text beginnt, ist aus Transparenzgründen eine kurze Positionsbestimmung angezeigt: Ich schreibe nicht als approbierter Psychotherapeut oder akademische Fachperson, sondern als Student der Psychologie im Bachelorstudium. Die folgenden Überlegungen sind im Kontext aktueller gesellschaftlicher Entwicklungen entstanden, in denen zunehmende Radikalisierung, extremistische Tendenzen und eine Verschiebung öffentlicher Affekte nicht als isolierte Ereignisse wirken, sondern in ihrer Gleichzeitigkeit einen Denkraum eröffnen. Dieser ermöglicht es überhaupt erst, die Frage nach der symbolischen Verfasstheit unserer Gegenwart zu stellen, ohne die beteiligten Dynamiken durch Vereinfachung oder Generalisierung zu verzerren.

Zu diesem Bild gehört auch die deutliche Zunahme psychischer Diagnosen, die weniger auf neue Krankheitsentitäten verweisen als auf eine kulturelle Verschiebung: den Bedeutungsverlust jener symbolischen Formen, die früher halfen, affektives Erleben einzuordnen. Viele der heute vergebenen Diagnosen erscheinen weniger entdeckt als vielmehr „gefunden", weil sie einen Mangel kompensieren. Sie markieren Stellen, an denen der Sprache, den Beziehungen oder den kulturellen Deutungsräumen zuvor etwas entzogen wurde.

Zugleich entsteht dieser Text an einem Übergangspunkt zwischen wissenschaftlicher Beobachtung und persönlicher Motivation, die eng mit einer späteren psychotherapeutischen Tätigkeit verbunden ist. Wenn psychotherapeutische Praxis nicht lediglich als methodische Anwendung verstanden, sondern zudem als Arbeit an den Bedingungen des Verstehens begriffen wird, lässt sich das individuelle Erleben nicht ohne Bezug zu jenen gesellschaftlichen Strukturen fassen, die es mitprägen. Die Frage, unter welchen Voraussetzungen Menschen ihre Erfahrungen ordnen, gewinnt vor diesem Hintergrund eine grundsätzliche Bedeutung.

Therapeutisches Arbeiten ist auf eben jene / solche kulturellen Voraussetzungen angewiesen. Deren zunehmende Instabilität, sichtbar etwa in der diagnostischen Ausdifferenzierung als Versuch, Unverstandenes dennoch zu benennen, bildet den Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen. Daraus ergibt sich eine Perspektive, die das Subjekt nicht isoliert betrachtet, sondern in seinem Verhältnis zu den gegenwärtigen sozialen und kulturellen Verschiebungen. Diese Beziehung ist nicht akzidentiell, sondern strukturell: Veränderungen in öffentlichen, medialen und institutionellen Kontexten beeinflussen die Spielräume, in denen Selbst- und Weltbezüge entstehen.

Die Beschäftigung mit diesen Zusammenhängen folgt daher nicht einer persönlichen Präferenz, sondern der Einsicht, dass therapeutisches Arbeiten ohne ein Verständnis dieser Bedingungen unvollständig bleibt. Der Text ist insofern als Versuch zu verstehen, jene Konstellationen zu bestimmen, die das gegenwärtige Erleben rahmen, ohne es zu verallgemeinern oder zu vereinfachen. Die persönliche Motivation markiert lediglich den Ausgangspunkt; entscheidend ist die Rekonstruktion jener Bedingungen, die für das Verständnis heutiger Subjektivität konstitutiv geworden sind. Damit verschiebt sich der Blick vom individuellen Ausdruck auf jene stillen Voraussetzungen, die darüber entscheiden, ob Erleben Halt findet.

Einleitung

In den vergangenen zwei Jahrzehnten ist eine deutliche Verschiebung im psychischen Ausdrucksraum westlicher Gesellschaften zu beobachten. Während Diagnosen wie Depressi-

on, Angststörung, Burn-out quantitativ zunehmen (*Thom et al., 2024*[1]; *OECD, 2021*), gelingt es zugleich immer weniger, diese Symptome in symbolisch verstehbare Kontexte zu integrieren. Sie erscheinen nicht als Reaktion auf erkennbare Konflikte, sondern als Ausdruck einer strukturellen Erschöpfung der subjektiven Verarbeitungsfähigkeit. Der Soziologe Hartmut Rosa (2016) beschreibt diese Tendenz als „Resonanzkrise": Die Beziehung zwischen Subjekt und Welt sei nicht zerstört, aber entleert. Das Affektive verliere an Halt, ohne dass neue symbolische Ordnungen entstünden.

Affekte sind unmittelbare, körpernahe Reaktionen, sie entstehen spontan, ohne bewusste Deutung. Erst wenn diese Regungen sprachlich gefasst oder in einem gemeinsamen Bezugssystem gespiegelt werden, verwandeln sie sich in Emotionen: benannte, verstandene, gesellschaftlich teilbare Gefühle. Emotionen setzen damit bereits eine symbolische Vermittlung voraus, die Affekte allein nicht besitzen.

Diese Arbeit nimmt diese Symptome nicht als individuelle Pathologien, sondern als Ausdruck einer symbolpolitischen Strukturveränderung ernst. Sie argumentiert, dass das zentrale Unbehagen der Gegenwart nicht primär in der Triebverdrängung liegt, sondern in der Unfähigkeit zur Symbolisierung: Affekte existieren, aber sie finden keine Form. Die These lautet daher: Die gegenwärtige Gesellschaft leidet nicht an einem repressiven Übermaß, sondern an einem symbolischen Mangel. Sie verliert nicht die Kontrolle über das Affektive, sondern die Fähigkeit, es zu deuten.

Affekt, Emotion und Symbolisierung

Die Unterscheidung zwischen Affekt, Emotion und Symbolisierung gehört zu den zentralen Grundlagen psychoanalytischer Theorie. Sie entscheidet darüber, wie psychische Prozesse verstanden, wie kulturelle Dynamiken interpretiert und wie gesellschaftliche Transformationen theoretisch erfasst werden können. Während der Begriff „Affekt" häufig als Sammelname für alle gefühlsbezogenen Prozesse verwendet wird und „Emotion" oftmals unreflektiert als dessen sprachliche Variante gilt, benötigt eine präzise Analyse eine differenziertere begriffliche Strukturierung. Affekt und Emotion sind nicht zwei verschiedene Arten des Fühlens, sondern zwei qualitativ unterschiedliche Stufen der Formgebung, zwischen denen Symbolisierung die vermittelnde Instanz bildet.

Symbolisierung ist dabei nicht als einmaliger Akt zu verstehen, sondern als ein zweistufiger, fortlaufender Prozess, der sowohl die Transformation von Affekt zu Emotion ermöglicht als auch die weitere Einbettung der Emotion in Bedeutung, Beziehung, Sprache und Kultur leistet. Genau diese doppelte Funktion wird im Folgenden entfaltet.

Affekte sind primäre, energetische Grundphänomene menschlichen Erlebens. Sie entstehen an der Schnittstelle von Körper und Psyche, sind präverbal, impulsiv und zunächst ungerichtet. Freud beschreibt sie als quantitative Erregung, Laplanche als leibnahe, semantisch unbestimmte Impulse, André Green wiederum als rohe, ungestaltete Intensitäten. Entscheidend ist, dass Affekte per se noch keine Bedeutung besitzen: Sie ereignen sich, bevor sie verstanden oder eingeordnet werden können. Ein Affekt ist nicht das Gefühl „Angst", sondern das Herzrasen, die Mobilisierung des vegetativen Systems, die Spannung in der Brust, ein Übermaß an Erregung, das nach Bindung verlangt. Affekte sind daher ereignishaft, nicht erzählbar und nicht kommunizierbar. Sie treten als etwas in Erscheinung, das den psychischen Apparat überflutet oder herausfordert. Bleiben sie unbearbeitet, tendieren sie zu Entladung, Abspaltung oder somatischer Reaktionsbildung. Genau hierin liegt ihre Ambivalenz: Affekte sind die Quelle aller Vitalität, aber auch potenziell zerstörerisch, wenn sie keine Form finden.

Die gegenwärtige Gesellschaft leidet nicht an einem repressiven Übermaß, sondern an einem symbolischen Mangel.

Das Halten von Affekten stellt eine zentrale Vorbedingung der Symbolisierung dar. Damit ist nicht ein aktives Zurückhalten gemeint, sondern die Fähigkeit, innere Erregungszustände psychisch zu „containern", sie also aufzunehmen, zu modulieren und auszuhalten, ohne sie sofort entladen oder abspalten zu müssen. In der frühen Bindungsdynamik geschieht dies zunächst interpersonal: Die Bezugsperson fungiert als Gefäß, das das Ungeformte aufnimmt und in einer emotional verstehbaren Weise wiedergibt, durch Stimme, Blick oder Haltung.

Diese Erfahrung, dass Affekte gehalten und gespiegelt werden können, bildet die Grundlage dafür, dass sie später innerpsychisch reguliert werden können. Erst in dieser vermittelten Erfahrung entsteht die Möglichkeit, Affekte überhaupt repräsentierbar zu machen. „Repräsentierbar" meint, dass ein innerer Zustand als etwas Eigenes wahrgenommen, erinnert und in Bildern, Worten oder Handlungen dargestellt werden kann. Der Affekt wird so zu einem Inhalt, der gedacht, gedeutet und mit Bedeutung versehen werden kann. Er verliert seine bloß energetische Qualität und gewinnt symbolische Form.

Dieser Prozess, das Halten und Repräsentierbarmachen von Affekten, ist zugleich ein Transformationsvorgang und ein Akt der Subjektwerdung: Das Subjekt erlebt, dass es seine inneren Zustände nicht erleiden muss, sondern sie denken, gestalten und mitteilen kann. Symbolisierung ist Bedingung psychischer Freiheit.

1 Zu den hier kursiv ausgewiesenen Kurztiteln finden Sie die bibliografischen Angaben im vollständigen Literaturverzeichnis auf unserer Website unter www.psychotherapeutenjournal.de.

Emotionen entstehen, wenn Affekte in eine erste symbolische Form überführt werden. Sie sind nicht mehr reine Erregungszustände, sondern benannte, identifizierbare und kommunikativ anschlussfähige Gefühle. Dass ein Subjekt sagen kann „ich bin traurig" oder „ich fürchte mich", ist bereits ein Akt der Formgebung. Die innere Erregung wird zu einem erkennbaren Zustand, der sich auf ein Objekt, eine Situation oder ein Beziehungsgeschehen bezieht. Emotionen sind daher nicht primär körperlich, sondern bedeutungsbezogen. Sie gehören zu einem kulturellen Repertoire, das soziale Anerkennung und Verständlichkeit ermöglicht.

Die Transformation von Affekt zu Emotion setzt bereits eine erste symbolische Funktion voraus und ist der Beginn von Bedeutungsbildung. Emotionen sind jedoch nicht das Endprodukt, sondern nur die erste, grobe Strukturierung. Eine Emotion kann benannt sein, ohne verstanden zu werden; sie kann artikuliert sein, ohne in Beziehung oder innere Repräsentanz eingebettet zu sein. Darum ist eine benannte Emotion noch keine Symbolisierung im vollen Sinne. Dieser Übergang verleiht dem rein körperlich-energetischen Impuls eine erste Form und macht ihn als inneren Zustand erfahrbar.

In einem zweiten Schritt wird diese Emotion durch Beziehung, Sprache und kulturelle Muster weiter transformiert: Sie erhält Bedeutung, wird in einen Zusammenhang gestellt und gewinnt einen Ort in der inneren wie äußeren Wirklichkeit des Subjekts. Die Emotion wird zeitlich situiert, narrativ eingebettet, beziehungsbezogen gerahmt, kulturell eingeordnet und in innere Repräsentanz übersetzt.

Erst durch diesen Prozess wird sie haltbar, denkbar und vermittelbar. Symbolisierung bedeutet folglich nicht nur, Affekt in Emotion zu übersetzen, sondern diesem eine Form zu geben, die verstanden, erinnert und geteilt werden kann. Sie schafft die Brücke zwischen innerem Erleben und gemeinsamer Welt.

Das Individuum

Diese Entwicklung widerspricht der klassischen Annahme Freuds (1930), wonach das zentrale Unbehagen in der Kultur aus dem Spannungsverhältnis zwischen Triebwunsch und kultureller Normierung resultiere. In diesem Modell erzeugt die zivilisatorische Ordnung psychisches Leid durch Repression, insbesondere über Mechanismen von Schuld, Verzicht und Sublimierung. Das Individuum wird gezwungen, seine Affekte zu zügeln und Triebimpulse sozialverträglich umzuleiten. Doch die gegenwärtigen Symptomkonstellationen lassen sich nurmehr begrenzt über ein Zuviel an Repression erklären. Vielmehr scheint die aktuelle Krise in einer Entgrenzung der Affektverhältnisse begründet zu liegen: Nicht die Kontrolle ist dominant, sondern die Fragmentierung. Affekte werden nicht untersagt, sondern ungerahmt zirkuliert, oft beschleunigt, entkontextualisiert und performativ externalisiert (Illouz, 2004; *Han, 2014*).

Diese Entgrenzung betrifft nicht nur das Erleben des Einzelnen, sondern berührt die symbolische Infrastruktur ganzer Gesellschaften. Die permanente Sichtbarkeit von Affekten in digitalen Medien (z. B. über Mikroexpressionen, Storytelling, Selbstdarstellung) bedeutet keine Integration des Inneren, sondern oft dessen Simulation. Die Soziologin *Eva Illouz (2012)* spricht in diesem Zusammenhang von einer „Gefühlsverwertung", in der emotionale Authentizität zur Ressource kapitalistischer Öffentlichkeit wird. Auch politische Kommunikation unterliegt zunehmend affektökonomischen Dynamiken: Wut, Empörung, Angst werden nicht mehr nur artikuliert, sondern algorithmisch produziert und reproduziert (Zuboff, 2019).

Die Gesellschaft

Die strukturellen Bedingungen gegenwärtiger Gesellschaften sind durch eine paradoxe Gleichzeitigkeit geprägt. Auf der einen Seite findet eine umfassende Affektliberalisierung statt: Emotionen dürfen öffentlich artikuliert, in sozialen Medien performativ ausgestellt und in therapeutischen Kontexten bearbeitet werden. Jedoch erleben wir auf der anderen Seite eine zunehmende symbolische Entwertung genau dieser Affekte: Sie verlieren ihre Vermittlungsräume, ihren Sinnhorizont, ihre Zeitlichkeit. Affekte dürfen sein, aber sie dürfen nichts bedeuten. Was entsteht, ist eine affektive Rohform, die gesellschaftlich nicht mehr verarbeitet, sondern nur noch zirkuliert wird.

Diese Entwicklung betrifft nicht nur individuelle Lebensführung, sondern reicht tief in institutionelle, mediale und politische Strukturen hinein. In Bildungssystemen etwa sind emotionale Prozesse selten Teil didaktischer Konzeptionen. Lehrpläne fokussieren auf funktionale Kompetenzziele, während affektive Konflikte, aufseiten der Lernenden wie auch der Lehrenden, kaum symbolisch gerahmt werden (*Jose et al., 2025*). Auch in der Arbeitswelt hat sich ein Affektklima etabliert, das auf ständige Selbstregulation, Teamfähigkeit, Feedbackkultur und „Emotional Leadership" setzt, jedoch ohne gleichzeitig Räume für echte Irritation, Trauer oder Ohnmacht bereitzustellen (*Boltanski & Chiapello, 2003*). Die paradoxe Folge: Emotionen werden zwar ständig adressiert, aber nicht wirklich gehalten. Stattdessen entsteht ein auf „emotionales Management" ausgerichtetes Ich, das vor allem verfügbar, kompatibel und produktiv erscheinen soll.

Wir sprechen über Affekte selten im Kontext der Konfliktbewältigung und immer öfter im Rahmen der Symptombekämpfung, der Selbstoptimierung und -funktionalisierung. Was nicht benannt werden kann, nicht in Beziehung gesetzt und nicht im Abgleich zu seiner Umwelt gewertet werden kann, hat unmittelbaren Zugriff auf das Ich. Um den Konfliktraum zwischen Trieb (Es) und sozialer Adäquanz (Über-Ich) bewältigen zu können, bedarf es aber eben jener evaluierenden Konstante (Ich).

Als Vermittlungsinstanz zwischen Trieb (Es) und den Regeln des geordneten Miteinanders (Über-Ich) kommt die abwägende Konstante (Ich) durch ungerahmte Affekte ins Ungleichgewicht: Der Affekt entlädt sich, ungerichtet und ohne Ziel, aus reinem Triebimpuls. Es entsteht eine Vormachtstellung des Affektiven.

Mediale Einflüsse

Hinzu kommt die mediale Affektbearbeitung, die in ihrer Struktur auf Beschleunigung und Reizmaximierung angelegt ist. Soziale Netzwerke erzeugen kein kollektives Gedächtnis, sondern eine hochdynamische Affektzirkulation. Aufmerksamkeit wird zur Leitwährung und Empörung zur Standardreaktion. Damit wird dem Subjekt nicht nur die Zeit zur Reflexion entzogen, sondern auch der symbolische Ort, an dem Affekte kollektiv gerahmt werden könnten (*Stalder, 2016*).

Die psychoanalytische Tradition versteht Affekte nicht als bloße energetische Ladungen, sondern als psychische Signale, die Deutung, Verzögerung und Beziehung benötigen (Laplanche & Pontalis, 1973). In der digital vermittelten Affektökonomie hingegen mutieren Affekte zur Ware. Ihre Funktion ist nicht mehr symbolisch, sondern performativ.

Diese Diagnose wird gestützt durch den Anstieg sogenannter „diffuser Störungen“: Erschöpfungsdepression, psychosomatische Beschwerden, Reizdarm, emotionale Abstumpfung oder generalisierte Angstzustände. Phänomene, die in keine klassische Krankheitsstruktur passen, aber dennoch massiv das Erleben prägen (*Töpper, 2021*; *Henningsen et al., 2007*; *Burton et al., 2020*; *Neckel et al., 2017*). Diese Symptomatiken sind weniger Ausdruck Freud’scher Neurosekonzepte als Resultat einer Krise symbolischer Bearbeitung: Es fehlt nicht an Affekt, sondern an dessen Form. Dies bestätigt sich auch in der psychotherapeutischen Praxis, wo sich zunehmend Menschen vorstellen, die „keine Sprache“ für ihr Innenleben haben, obwohl sie permanent von „Gefühlen“ sprechen. Die Subjektstruktur scheint dabei nicht durch Verdrängung, sondern durch Entstrukturierung geprägt – ein Verlust an innerer Bindung, nicht an äußerem Verbot.

Ein illustratives Beispiel dieser Dynamik zeigt sich in der alltäglichen Nutzung sozialer Medien. Die Person begegnet in schneller Folge heterogenen Mikroimpulsen: Unterhaltung, Empörung, Selbstoptimierung, Meinung, Intimität, Werbung. Jeder dieser Reize erzeugt einen kurzen affektiven Einschlag, der unmittelbar vom nächsten überlagert wird. Das Subjekt fühlt also ständig, aber in Fragmenten, die keinen inneren Halt entwickeln. Wenn affektive Impulse nicht symbolisiert werden, sondern lediglich zirkulieren, verlieren sie ihre Bindekraft und damit auch ihre Hemmung. Affekte, die nicht in Sprache oder Beziehung überführt werden, bleiben roh, körpernah und reaktionsbereit. Sie sind schneller mobilisierbar, leichter polarisierbar und anfälliger für Vereinfachung.

Diese Struktur eines permanenten, aber unverbundenen Angerührtseins schafft den psychischen Boden für radikale Affektlogiken: Empörung ohne Kontext, Zustimmung ohne Urteil, Ablehnung ohne Differenz. Das Subjekt reagiert zunehmend impulsiv, weil ihm die innerpsychische Verzögerung fehlt, die notwendig wäre, um Bedeutung zu bilden. Was symbolisch nicht verankert ist, wird leichter externalisiert: in moralischer Entrüstung, Feindbildern, identitärer Zugehörigkeit oder eskalierenden Affektgemeinschaften. Nicht die Art und Menge der Affekte sind dabei das Problem, sondern deren fehlende Bindung. Schnelle affektive Reaktionen verhindern Ambivalenz und führen durch Fragmentierung zu impulsiven Handlungen. Der Raum für Interpretation wird systematisch vermindert.

Politik

Zugleich erleben wir in der politischen Sphäre eine ähnliche Tendenz. Affekte wie Angst, Empörung oder Hoffnung werden nicht durch gemeinsame symbolische Narrative gehalten, sondern zunehmend polarisiert, instrumentalisiert oder abgewehrt. Dies zeigt sich etwa in der affektiven Struktur rechtspopulistischer Rhetorik, die mit kollektiver Kränkung operiert, jedoch keinen symbolischen Rahmen zur Bearbeitung anbietet. Stattdessen dominiert externalisierte Projektion: „Die anderen sind schuld“ (*Wodak, 2015*). Aber auch im liberalen Diskurs sind affektive Spannungen spürbar: Schuld wird moralisch externalisiert, Verletzung über Identitätspolitiken repräsentiert, jedoch selten tiefenstrukturell reflektiert. Eine affektsensible Politik müsste nicht nur Inhalte, sondern auch die symbolische Form ihrer Kommunikation mitdenken – eine Anforderung, die derzeit nur begrenzt eingelöst wird (*Bude, 2019*).

Eine affektsensible Politik müsste nicht nur Inhalte, sondern auch die symbolische Form ihrer Kommunikation mitdenken.

Im Folgenden soll ein Beispiel geschildert werden, das die oben beschriebene Dynamik aktueller politischer Debatten sichtbar macht.[2] Vorab ist festzuhalten, dass die nachfolgende Analyse keinen normativen oder parteipolitischen Anspruch verfolgt. Sie beschränkt sich vielmehr auf eine strukturell-psychodynamische Beschreibung öffentlicher Kommunikationsformen. Im Zentrum steht nicht die Intention eines politischen Akteurs, sondern die symbolische Form seiner Äußerung und deren affektive Anschlussfähigkeit im öffentlichen Raum. Die

2 Darlegung und Interpretation des Beispiels entsprechen dabei der Meinung des Autors.

Analyse zielt somit nicht auf eine politische Bewertung, sondern auf eine psychoanalytisch informierte Rekonstruktion kommunikativer Wirkungen.

Exemplarisches Anschauungsmaterial bieten die jüngsten Äußerungen von Friedrich Merz, der im Kontext migrationspolitischer Auseinandersetzungen ein „verändertes Stadtbild" als Evidenz gesellschaftlicher Überforderung inszenierte (*Tagesschau, 2025*). Solche Formulierungen operieren mit bewusst unscharfen, affektiv aufgeladenen Bildern; sie mobilisieren Unruhe, Ressentiment und kulturelle Verlustfantasien, ohne irgendeinen symbolischen Rahmen anzubieten, der diese Affekte verstehbar oder bearbeitbar machen würde.

Brisant ist dabei weniger der Inhalt als die kommunikative Technik: Affekte werden aktiviert, ohne zu einer inhaltlichen Klärung und Differenzierung beizutragen. Wird eine solche Technik aus der Position politischer Autorität heraus eingesetzt, verschiebt sich politische Verantwortung auf problematische Weise: Ein Kanzler nutzt die symbolische Autorität seines Amtes nicht, um Konflikte zu ordnen oder zu deuten, sondern um sie affektiv zu verstärken. Das angebliche „Stadtbild" dient weniger der Beschreibung realer Verhältnisse als der Herstellung eines politisch wirksamen Gefühlszustands. Damit wird Affektpolitik betrieben, die nicht integriert, sondern spaltet. Eine Strategie, die die symbolische Arbeit, die demokratische Öffentlichkeit leisten müsste, systematisch untergräbt.

Unabhängig davon, ob diese Form der Anrufung intendiert war oder welche Ziele damit verfolgt wurden, entfaltet ein solches Symbolangebot im Kontext politischer Autorität eine besondere Wirksamkeit. Gerade weil die Figur des „Stadtbildes" unspezifisch bleibt, entzieht sie sich inhaltlicher Differenzierung, entsprechend bleiben auch die daran gebundenen Affekte und Konfliktwahrnehmungen undifferenziert. Aus psychoanalytischer Perspektive bedeutet dies, dass Affekte nicht symbolisch verarbeitet, sondern in vereinfachter Form gebunden und verstärkt werden. Damit entsteht kein Raum für Integration oder Konfliktbearbeitung, sondern eine affektive Dynamik, die tendenziell regressiv wirkt und die Ausbildung psychischer Spannungen begünstigt. In diesem Sinne lässt sich von einer problematischen Verschiebung symbolischer Verantwortung sprechen, bei der politische Kommunikation nicht zur Strukturierung, sondern zur affektiven Verdichtung gesellschaftlicher Konflikte beiträgt.

Kultur

Die kulturelle Konsequenz dieses Zustands ist eine weitreichende Symbolentleerung, die auch ästhetische und sprachliche Ausdrucksformen betrifft. Viele gegenwärtige Formate, von Podcasts bis zu Essays, von Kunstinstallationen bis zu sozialen Bewegungen, oszillieren zwischen persönlicher Betroffenheit und strategischer Wirksamkeit. Dabei fehlt häufig der Raum für Ambivalenz: das Aushalten widersprüchlicher Impulse, das Nichtwissen, das Unfertige. Dabei wäre genau das die Voraussetzung für genuine affektive Symbolisierung. In psychoanalytischen Begriffen gesprochen: Die Kultur verliert ihre Funktion als „Hilfs-Ich". Kulturelle Ausdrucksformen bieten keine repräsentierende Struktur mehr an, die es dem Subjekt erlaubt, innere Spannung external zu rahmen (*Loewald, 1978*). Ein Beispiel hierfür ist der Umgang mit psychischer Erkrankung in der Öffentlichkeit. Einerseits gibt es eine neue Offenheit, psychische Belastung zu thematisieren, etwa in sozialen Netzwerken, Medien oder in Werbekampagnen. Andererseits verbleibt diese Thematisierung oft auf der Ebene oberflächlicher Sichtbarkeit: Depression wird gepostet, Angst getwittert, Burn-out ästhetisiert. Was dabei verloren geht, ist die symbolische Dimension: Krankheit wird nicht als Ausdruck eines unbewussten Konflikts oder als gesellschaftlich bedingter Affektdruck verstanden, sondern als individuelles Schicksal mit therapeutischer Lösungsperspektive. Es entsteht eine neue Form des Affekt-Monologs, sichtbar, aber unverbunden (*Foucault, 1978*).

Die gegenwärtige Affektkrise ist nicht als bloße Reaktion auf äußere Bedingungen zu interpretieren, sondern als Ausdruck einer tieferliegenden kulturellen Verschiebung. Zum tieferen Verständnis bietet sich ein psychodynamisches Strukturmodell an, das die Beziehung zwischen Subjekt, Trieb und symbolischer Ordnung rekonstruieren kann. Freuds Theorie des Unbehagens (1930) stellt hierfür weiterhin einen zentralen Ausgangspunkt bereit, von dem aus eine kritische Weiterentwicklung erfolgen kann und sollte. In Freuds Modell ist Kultur der notwendige Schauplatz der Triebbindung: Die zivilisatorische Ordnung entsteht durch Verzicht, Sublimierung und die Internalisierung moralischer Normen in Form des Über-Ichs. Dieses Über-Ich ist nicht nur Kontrollinstanz, sondern Träger eines Schuldmechanismus, der den Triebverzicht psychisch absichert: Das Individuum fühlt sich selbst dann schuldig, wenn es keinen äußeren Regelbruch begangen hat (Freud, 1930).

Die Triebe selbst sind bei Freud ambivalent: Eros als bindender, lebensspendender Impuls, Thanatos als destruktiver, auf Auflösung gerichteter Gegenspieler. Das psychische System hat die Aufgabe, diese Kräfte zu regulieren, wobei Kultur als kollektive Struktur der Triebmodulation fungiert. Zentral ist hier die Idee der Sublimierung: Triebenergie wird in kulturell anerkannte Formen überführt, in Kunst, Wissen, Ethik, Religion. Kultur ist somit nicht nur Beschränkung, sondern auch Ausdruck, nicht nur Ordnung, sondern auch Schöpfung (Laplanche, 1999).

Doch dieses Modell setzt voraus, dass Kultur überhaupt noch über symbolische Formen verfügt, die Sublimierung ermöglichen. Hier liegt ein neuralgischer Punkt der gegenwärtigen Situation: Wenn die symbolische Ordnung selbst erodiert, wenn institutionelle, rituelle oder ästhetische Formen ihre bindende Kraft verlieren, dann verliert auch die Triebenergie ihren Transformationsraum. Sie wird entweder externalisiert, etwa als Gewalt, Empörung oder Performance, oder interna-

lisiert, als Erschöpfung, Leere oder Selbstabwertung (Green, 1999b). Was fehlt, ist das symbolische Dritte: jenes Medium zwischen Impuls und Handlung, zwischen Affekt und Bedeutung, das eine psychische Metabolisierung ermöglicht.

Der französische Psychoanalytiker André Green (1999b) beschreibt diesen Zustand als „negativen Narzissmus", eine Struktur, in der das Ich zwar zentral ist, aber in sich leer bleibt. Die Umwelt wird nicht mehr als Bezugspartner erlebt, sondern als Spiegel für eine affektive Leerstelle. In diesem Sinn ließe sich sagen, dass das eigentliche Unbehagen unserer Zeit nicht im Konflikt zwischen Es und Über-Ich besteht, sondern im Mangel an innerem Dritten, jenem symbolischen Ort, an dem Affekte gedehnt, gehalten und gedeutet werden können. Genau diese Dimension ist es, die kulturell immer schwerer verfügbar wird.

Diese Diagnose bedeutet nicht, dass frühere Gesellschaften besser mit Affekten umgingen; sie unterdrückten, moralisierten oder pathologisierten sie oft, aber sie verfügten über symbolische Formen: Rituale, Religion, Kunst, Moral. Auch wenn diese repressiv waren, bildeten sie Bezugspunkte. Die Gegenwart hingegen schwankt zwischen Freiheit und Fragmentierung. Die Folge ist keine „Triebstörung", sondern eine Beziehungslosigkeit zwischen Innen und Außen, zwischen Impuls und Form, zwischen Affekt und Bedeutung.

Gesellschaftsdynamik

Ein solcher symbolischer Raum ist nicht naturgegeben, sondern historisch und kulturell konstruiert. Die Fähigkeit zur Affektverarbeitung ist nicht allein individuell, sondern wesentlich strukturell bedingt. In postrepressiven Gesellschaften zeigt sich ein paradoxer Effekt: Während äußere Verbote abnehmen, steigen die inneren Spannungen. Das Ich gerät verstärkt in die Rolle einer alleinigen Regulationsinstanz, ohne auf kulturelle Formen der Entlastung zurückgreifen zu können (Han, 2010). Die Konsequenz ist eine Tendenz zur „Selbstobjektivierung": Das Subjekt sieht sich selbst aus der Perspektive der Optimierung, der Bewertung, der Performanz. Es erlebt sich weniger als innerlich widersprüchlich, sondern als steuerbares Profil.

In der Sprache der Psychoanalyse lässt sich dieser Zustand als Verlust der Übertragungsfähigkeit beschreiben. Übertragung meint die Möglichkeit, unbewusste Affekte in einer Beziehung zu externalisieren, sie in einen symbolischen Raum zu verlagern, in dem sie bearbeitet werden können. Diese Möglichkeit wird jedoch zunehmend fragil: Beziehungen verlieren an Dauer, Institutionen an Autorität, Öffentlichkeit an Tiefe. Die affektive Bindung wird flüchtig und damit auch ihre transformative Potenz (*Faimberg, 2005*). Statt symbolischer Verarbeitung dominieren Abwehrmechanismen, wie projektive Identifikation, Spaltung oder Verleugnung. Die Kultur wird zur Bühne der Affektentladung, nicht zur Werkstatt ihrer Formung.

Diese Dynamik lässt sich auch aus sozialtheoretischer Perspektive erfassen. Pierre Bourdieu (1989) argumentierte, dass gesellschaftliche Felder durch „symbolische Macht" strukturiert sind, also durch die Fähigkeit, Wahrnehmungen, Deutungen und Klassifikationen zu prägen. In einer affektsensiblen Lesart bedeutet das, dass auch Affekte nicht rein psychisch, sondern sozial codiert sind. Welche Emotionen ausgedrückt werden dürfen, welche als legitim gelten, welche als pathologisch, all dies ist kulturell vermittelt. Der gegenwärtige Strukturwandel der Öffentlichkeit, etwa durch Plattformlogiken, algorithmische Sichtbarkeitsmechanismen und Aufmerksamkeitsökonomie, verändert auch diese Codierungen: Nicht die Tiefe eines Affekts entscheidet über seine Relevanz, sondern seine Konvertierbarkeit in Sichtbarkeit (Zuboff, 2019).

Diese Entwicklung hat tiefgreifende Auswirkungen auf die psychische Struktur. Das Über-Ich, wie Freud es beschrieb, war eine internalisierte gesellschaftliche Instanz, vermittelt durch Familie, Religion, Schule. Seine Grausamkeit bestand darin, dass es überinnerlich operierte. Doch es war strukturiert, regelhaft, repräsentationsfähig. Das heutige Äquivalent ist weniger ein Über-Ich als ein „Ich-Ideal", das sich nicht über Regeln, sondern über Vergleich, Sichtbarkeit und permanenten Wettbewerb konstituiert (*Reckwitz, 2017*). Es operiert nicht über Verbot, sondern über ein Versprechen: „Du könntest besser sein." Diese Verschiebung verändert die Qualität des Unbehagens. Schuld wird ersetzt durch Scham, Verzicht durch Selbstoptimierung, Repression durch Erschöpfung.

In postrepressiven Gesellschaften zeigt sich ein paradoxer Effekt: Während äußere Verbote abnehmen, steigen die inneren Spannungen.

Diese Verschiebung verlangt auch eine Erweiterung der psychoanalytischen Begrifflichkeit. Der französische Psychoanalytiker Jean Laplanche (1999) kritisierte die klassische Triebtheorie Freuds als zu monologisch. Für ihn sind Triebe nicht rein innerlich, sondern entstehen aus der „Nachträglichkeit" intersubjektiver Erfahrungen. Das bedeutet: Die affektive Struktur des Subjekts ist immer auch Antwort auf ein Anderes, auf ein fremdes Begehren, einen unverständlichen Appell, einen implizierten Affektraum. Kultur wiederum ist das kollektive Medium, in dem diese fremden Bedeutungen symbolisch verarbeitet werden können. Wenn dieses Medium ausfällt, bleibt das Subjekt mit der „enigmatic message" des Anderen allein. Eine Form der Verlassenheit, die nicht repressiv, sondern entleert ist.

In dieser Perspektive wird deutlich, dass Affekte keine rein psychischen Größen sind, sondern sozial symbolische Phä-

nomene. Sie entstehen und werden in Beziehung zu einer symbolischen Ordnung strukturiert, gehalten oder verworfen. Ohne diese Ordnung oder genauer: ohne einen Zugang zu ihr, verlieren Affekte ihre Form. Sie werden entweder chronisch oder stumm, überschießend oder entleert. Die klassische Pathologie tritt zurück hinter einer neuen Struktur: der affektiven Dissoziation – nicht weil zu viel Triebverzicht herrscht, sondern weil es keine Form für Triebverarbeitung mehr gibt.

Ein kulturdiagnostischer Begriff, der diese Entwicklung erfasst, ist der des „symbolischen Hungers" (Kristeva, 1980). Dieser bezeichnet nicht das Fehlen von Impulsen, sondern das Fehlen von Symbolen. Die Gesellschaft wird nicht triebarm, sondern symbolschwach. Ihre Affekte zirkulieren in Endlosschleifen der Sichtbarkeit, ohne je gerahmt zu werden. Die Lösung liegt nicht in mehr Ausdruck, sondern in mehr Form. Nicht in Authentizität, sondern in Deutung. Nicht in Kontrolle, sondern in Symbolisierung. Dies erfordert jedoch eine kulturelle Infrastruktur, die derzeit erodiert und deren Rekonstruktion nicht nur eine therapeutische, sondern eine politische Aufgabe ist.

Ein historischer Bezugspunkt, der die Fragilität symbolischer Ordnungsbildung sichtbar macht, ist die frühe Weimarer Republik. Die politischen und ökonomischen Bedingungen unterscheiden sich grundlegend von der Gegenwart, analytisch relevant ist jedoch die Struktur der Krise: Weimar zeigt, wie eine Gesellschaft affektiv destabilisiert, wenn jene symbolischen Vermittlungsformen erodieren, die zwischen individuellem Erleben und kollektivem Bedeutungsraum vermitteln. In dieser Phase kam es zu einer Abschwächung jener kulturellen Instanzen, die traditionell zwischen Triebimpuls, Konflikt und Handlung vermittelten – eine Verschiebung, die nicht primär durch Repression, sondern durch den Verlust stabiler Sinnordnungen bedingt war (Freud, 1930).

Der rapide Zerfall monarchischer, religiöser und sozialer Bezugspunkte führte zu einer Entstrukturierung der affektiven Ökonomie. Affekte wie Scham, Kränkung oder Ohnmacht konnten kaum symbolisch gefasst werden und traten daher häufig performativ, übersteigert oder ideologisch überhöht zutage. Entscheidend ist dabei nicht die historische Konstellation selbst, sondern das psychodynamische Muster, das sich daran zeigen lässt. Es ließe sich sagen, dass die symbolische Funktion, jener Raum des „Dritten", der Affekte moderiert, verzögerte und deutbar machte, partiell kollabierte. Weimar fungiert damit als strukturelle Veranschaulichung einer Situation, in der Affekte weniger unterdrückt als ungebunden sind, weil die kulturellen Formen ihrer Verarbeitung brüchig geworden sind.

Gerade in dieser strukturellen Perspektive gewinnt das Beispiel für die Gegenwart an Relevanz: Auch heute beobachten wir weniger eine Übermacht repressiver Normen als eine graduelle Erosion symbolischer Vermittlungsräume. Institutionen verlieren an Repräsentationskraft, mediale Logiken beschleunigen affektive Zirkulationen, während das Subjekt zunehmend allein mit der Aufgabe bleibt, seine inneren Spannungen zu regulieren. Die Parallele liegt daher nicht auf der Ebene historischer Vergleichbarkeit, sondern auf der Ebene der affektiven Vermittlung. Dort wie hier zeigt sich, dass Affekte ihre Form verlieren, wenn symbolische Ordnungen an Bindekraft einbüßen. Weimar verweist damit auf eine allgemeine, kulturelle Bedingtheit psychischer Stabilität: Symbolisierung ist voraussetzungsreich, und wo sie nicht gewährleistet ist, treten Affekte in Erscheinung, die weniger Ausdruck als Entladung sind.

Positivbeispiele

Trotz der skizzierten Erosion symbolischer Formen existieren inmitten der affektiven Leere auch Orte, Situationen und Praktiken, in denen Triebimpulse, Spannungen und Beziehungsdynamiken auf eine Weise gehalten und transformiert werden, die über bloße Funktionalität hinausgeht. Diese Gegenmodelle bilden keine vollständige Alternative zur bestehenden Kultur, aber sie markieren Öffnungen und Schwellenräume, in denen symbolische Arbeit möglich bleibt, wenn auch prekär. Es sind keine heroischen Orte, sondern oft fragile oder marginalisierte Settings, in denen Affekte nicht optimiert, sondern ernst genommen werden.

In alternativen symbolischen Räumen werden Affekte nicht entweder pathologisiert oder funktionalisiert, sondern als Bedeutungsträger ernst genommen.

Ein solches Feld bildet die ästhetische Praxis, insbesondere dort, wo Kunst nicht als Objekt, sondern als Prozess verstanden wird. Die Psychoanalytikerin *Marion Milner (1950)* beschrieb die künstlerische Tätigkeit als einen Raum, in dem „das Selbst mit sich selbst in Beziehung tritt". Kunst, verstanden als symbolische Formgebung innerer Zustände, ermöglicht eine Transformation von Affekten, ohne diese zu rationalisieren. Sie erschafft Übergangsräume („transitional spaces" im Sinne Winnicotts), in denen Triebregungen, Verletzungen oder Destruktivität nicht abgewehrt, sondern bearbeitet werden können (Winnicott, 1971). In der gegenwärtigen Kunstproduktion ist diese Dimension besonders dort erfahrbar, wo Performativität nicht auf Reizwirkung, sondern auf affektive Resonanz zielt, etwa in dokumentarischen Theaterformen, relationaler Kunst oder poetischer Sprache, die sich dem unmittelbaren Zugriff entzieht.

Auch in kollektiven Bewegungen, etwa feministischen, queeren oder antirassistischen Initiativen, lassen sich Momente kollektiver Symbolisierung beobachten. Hier werden nicht nur politische Forderungen formuliert, sondern affektive Erfahrungen, wie Scham, Wut und Verlust, gemeinsam reflektiert und mit Bedeutung versehen. Die US-amerikanische Autorin *Audre Lorde (1984)* sprach von der „poetry as not luxury", Dichtung als Überlebensform, als Artikulation von Affekten, die im hegemonialen Diskurs keine Sprache finden. In diesem Sinn wird politische Subjektivität nicht primär über Inhalte, sondern über Form erzeugt: über Rituale, Körper, Blicke, Klang, Choreografie. Diese symbolischen Praktiken öffnen Räume für Ambivalenz, für geteilte Verletzlichkeit und für die Wiederaneignung verdrängter Affektformen, etwa Trauer, Abhängigkeit oder Fürsorge.

Ein weiteres Gegenmodell liegt im therapeutischen Setting selbst, sofern dieses nicht nur auf Symptomreduktion, sondern auf affektive Beziehung zielt. In der psychodynamischen Therapie wird das Unbewusste nicht bekämpft, sondern als Sprache ernst genommen. Das affektive Erleben wird dort nicht bewertet oder analysiert im engeren Sinn, sondern gedeutet, nicht im Sinne von Kausalität, sondern von Bedeutung. Der französische Psychoanalytiker *André Green (1999a)* beschreibt diese Praxis als Arbeit an der „Negativität": Der*die Psychotherapeut*in bietet jenen Zwischenraum, in dem Affekte entstehen, aber noch nicht artikuliert sind. Er*sie fungiert als symbolisches Drittes, nicht als Lösung, sondern als Resonanzboden. Diese Praxis ist deshalb auch ein kulturelles Modell: Sie zeigt, wie Affekte gehalten und umgewandelt werden können, ohne dass sie „verschwinden" müssen.

Möglichkeitsräume

Eine affektsensible Kultur braucht jedoch nicht nur spezialisierte Räume, sondern auch alltagspraktische Formen symbolischer Präsenz. Dies zeigt sich exemplarisch im Bildungskontext, genauer gesagt dort, wo pädagogische Beziehungen nicht auf Vermittlung von Wissen reduziert werden, sondern als affektive Spiegelräume verstanden werden. Studien aus der Pädagogik und Entwicklungspsychologie zeigen, dass die affektive Haltung der Lehrperson, ihre Fähigkeit zur responsiven Spiegelung, zur Rahmung von Konflikten und zur Regulation von Übergängen, entscheidenden Einfluss auf die subjektive Entwicklung hat (*Dürr et al., 2024*; *Hüther, 2004*; *Hüther, 2013*). Wo Kinder oder Jugendliche sich nicht nur kognitiv, sondern affektiv angesprochen fühlen, entsteht ein symbolischer Raum: Es wird möglich, sich selbst in Beziehung zu erleben, Affekte zu benennen, Widersprüche zu halten.

Dabei ist affektsensible Bildung keine Methode, sondern eine Haltung. Sie lässt sich nicht standardisieren, wohl aber lässt sie sich kultivieren, durch Räume der Reflexion, durch dialogische Strukturen, durch Anerkennung der Beziehung als zentraler pädagogischer Kategorie. Dass diese Praxis immer prekär ist, überlagert von institutionellen Logiken, Leistungsdruck oder Ressourcenknappheit, ändert nichts an ihrem kulturellen Gehalt. Im Gegenteil, gerade in ihrer Fragilität zeigt sich, wie entscheidend solche Räume für eine symbolisierende Gesellschaft sind.

Auch in der politischen Sphäre lassen sich – bei aller berechtigten Kritik – symbolische Öffnungen erkennen. So zeigt sich in bestimmten Formen von Erinnerungskultur, dass Gesellschaften durchaus über die Fähigkeit verfügen, kollektive Affekte zu strukturieren. Gedenkrituale, Mahnmale, Tage des Innehaltens, sofern sie nicht bloß verwaltet oder moralisiert werden, können Orte sein, an denen Schuld, Verlust oder Scham öffentlich geteilt werden. Diese kollektive Symbolisierung erzeugt keine Harmonie, aber sie ermöglicht eine Form der kulturellen Selbstbeziehung, die über die Abwehr hinausgeht (*Assmann, 2006*). Auch hier gilt: Nicht der Inhalt, sondern die Form entscheidet. Gedenken ist nicht deshalb wertvoll, weil es „richtige" Erinnerung produziert, sondern weil es einen Raum öffnet, in dem Affekte nicht funktionalisiert werden.

Ein weiteres Beispiel symbolischer Öffnung liegt im Umgang mit Care-Arbeit, also jenen Tätigkeiten, die sich um Pflege, Sorge, Reproduktion und Beziehung drehen. Diese Arbeit wird im öffentlichen Diskurs häufig unsichtbar gemacht oder ökonomisch entwertet. Doch in feministischer Theorie und Praxis ist seit Jahrzehnten eine Gegenbewegung sichtbar, die Care als zentrales gesellschaftliches Strukturprinzip versteht, nicht als Schwäche, sondern als anthropologische Bedingung (*Tronto, 1993*; *Held, 2005*). Wenn Sorge als kulturelle Leistung begriffen wird, als affektive, symbolische, soziale Praxis, dann entstehen neue Formen der Anerkennung: nicht nur ökonomisch, sondern auch symbolisch. In diesem Sinne ist „Care" nicht bloß ein ethisches, sondern ein affekttheoretisches Konzept: Es geht darum, Affekte zu halten, ohne sie zu verwerten.

Die vorgestellten Gegenmodelle haben eines gemeinsam: Sie eröffnen symbolische Räume, in denen Affekte nicht entweder pathologisiert oder funktionalisiert werden, sondern als Bedeutungsträger ernst genommen werden. Sie bieten keine fertigen Lösungen, keine utopischen Entwürfe, aber sie zeigen, dass kulturelle Triebverarbeitung möglich ist: in Kunst, in Beziehung, in Erinnerung, in Bildung, in Sorge. Diese Öffnungen sind nicht überall, aber sie existieren. Ihre Bedeutung liegt nicht in ihrer Größe, sondern in ihrer Qualität: Sie zeigen, dass Kultur mehr sein kann als Oberfläche, dass sie ein Raum der psychischen Formung bleibt, wenn man sie lässt.

Affektsensible Kultur

Eine Kultur, die affektsensibel ist, lässt sich nicht als Programm formulieren. Sie ist keine normative Ordnung, keine moralische Utopie und keine systemische Vision im herkömmlichen Sinn. Vielmehr handelt es sich um eine Strukturform, die auf spezifischen Prinzipien der Beziehung, der

Zeitlichkeit und der symbolischen Rahmung beruht. Eine solche Kultur wäre nicht konfliktfrei, nicht harmonisch, nicht versöhnt. Sie wäre widersprüchlich, verletzbar, dynamisch, aber sie verfügte über Formen, um diese Widersprüche zu halten. Ihre Qualität läge nicht in der Eliminierung von Leid, sondern in der Fähigkeit, Leid in Beziehung zu setzen.

Im Zentrum einer solchen Kultur stünde die Anerkennung von Ambivalenz als Grundbedingung des Menschlichen. Diese Anerkennung würde nicht bloß als kognitives Wissen vorliegen, sondern als institutionelle Haltung, als alltägliche Praxis und als symbolische Infrastruktur. In ihr gäbe es Räume, in denen psychische Konflikte nicht als Störungen, sondern als Ausdruck innerer wie gesellschaftlicher Spannungen gedeutet werden könnten. Diese Räume wären nicht exklusiv, sie lägen nicht allein in der Psychotherapie, der Kunst oder der Philosophie, sondern wären Teil des kollektiven Selbstverhältnisses: in der Sprache, im Bildungswesen, in der Architektur, in der Politik, in der Arbeit.

Eine affektsensible Kultur wäre also keine „therapeutisierte Gesellschaft" im Sinne einer individualisierenden Pathologisierung (Illouz, 2004), sondern eine symbolisierende. Sie würde nicht alle Affekte einfangen, regeln oder regulieren wollen, sondern deren Formbarkeit anerkennen. Ihre Kraft bestünde darin, Übergänge zu schaffen: zwischen Innen und Außen, zwischen Subjekt und Struktur, zwischen Vergangenheit und Zukunft. Diese Übergänge wären keine Korridore der Reibungslosigkeit, sondern Schwellenräume der Bearbeitung. In diesem Sinn wäre affektsensible Kultur immer auch eine Kultur der Verlangsamung, nicht im ökonomischen, sondern im psychodynamischen Sinne. Sie würde Zeit schaffen für Bedeutungsbildung.

Die zentralen Institutionen dieser Kultur wären nicht „neu", es wären dieselben, die heute bereits existieren: Schulen, Gerichte, Verwaltungen, Parlamente, Medien, soziale Dienste. Doch sie würden anders funktionieren. Nicht effizienter, sondern differenzierter. Nicht moralischer, sondern resonanter. Sie würden sich nicht durch Regeleinhaltung legitimieren, sondern durch Beziehungsfähigkeit. In dieser Vision sind Institutionen nicht bloße Dienstleister oder Machtapparate, sondern kulturelle Orte, in denen Affekte strukturiert werden, durch Sprache, durch Geste, durch Verfahren. Das bedeutet nicht, dass alles emotionalisiert wird, sondern affektive Prozesse anerkannt und in Formen überführt werden, die Halt geben, ohne zu entmündigen.

Umgestaltungen

Ein Beispiel wäre die Umgestaltung der Schule: Sie wäre nicht nur Ort der Wissensvermittlung, sondern des symbolischen Umgangs mit psychischer Realität. Pädagog*innen würden nicht nur fachlich qualifiziert, sondern auch affekttheoretisch sensibilisiert, nicht im Sinne von Empathietraining, sondern im Verständnis von Beziehung als Träger von Subjektbildung (*Hüther, 2004*; *Dürr et al., 2024*). Prüfungen würden nicht abgeschafft, aber durch Verfahren ergänzt, die individuelle Prozesshaftigkeit berücksichtigen. Curricula würden nicht standardisiert, sondern relational organisiert: Was bedeutet ein Stoff; für wen, wann, in welchem Kontext? Schule wäre nicht weniger fordernd, sondern fordernd auf andere Weise: als Ort, der das Subjekt ernst nimmt, nicht nur seine Leistung.

Ein weiteres Beispiel wäre die gerichtliche Praxis. Ein affektsensibles Rechtssystem wäre nicht „weicher", sondern komplexer. Es würde nicht auf emotionale Argumente reagieren, sondern emotionale Strukturen reflektieren. Verfahren wären so gestaltet, dass sie nicht nur Urteil, sondern Deutung ermöglichen. Täter*innen würden nicht nur bestraft, sondern in Beziehung gesetzt – zur Tat, zum Opfer, zur Gesellschaft. Opfer würden nicht nur gehört, sondern symbolisch anerkannt, nicht durch Entschädigung allein, sondern durch rituelle, sprachliche, institutionelle Rahmung. Gerechtigkeit wäre nicht nur ein Ergebnis, sondern ein Prozess, der Affekte ordnet, ohne sie zu disziplinieren (*Bauer, 2011*).

Auch die Architektur einer affektsensiblen Kultur wäre eine andere. Räume hätten nicht nur Funktion, sondern Bedeutung. Krankenhäuser würden nicht sterilisiert, sondern strukturiert, mit Rückzugsorten, Übergangszonen, sichtbaren Symbolen. Behörden wären nicht neutral, sondern resonanzfähig, nicht durch Dekoration, sondern durch Struktur: Wartezeiten, Gesprächsführung, räumliche Gestaltung würden als affektive Form verstanden. Diese Kultur würde nicht alles „schön" machen, sondern haltend. Ihre Form wäre nicht Ausdruck, sondern Rahmen, im Sinne eines Containers für das Unverfügbare.

Der mediale Raum würde sich ebenfalls verändern. Nicht in Richtung Entschleunigung allein, sondern in Richtung Strukturverschiebung. Öffentliche Kommunikation würde nicht auf Polarisierung, Skandalisierung und Dauerpräsenz beruhen, sondern auf Wechsel von Intensität und Pause. Plattformen würden Affektdynamiken nicht maximieren, sondern spiegeln, durch veränderte Algorithmen, dialogische Formate, differenzierbare Kanäle. Nachrichten würden nicht nur aufklären, sondern auch rahmen: Was bedeutet ein Ereignis? Welchen affektiven Raum berührt es? Wo liegen die symbolischen Konfliktlinien? Journalismus wäre nicht objektivistischer, sondern verantwortlicher.

All diese Beispiele teilen ein Prinzip: Sie operieren nicht durch Kontrolle, sondern durch Struktur. Eine affektsensible Kultur wäre keine permissive, keine autoritäre, sondern eine haltende Kultur. Sie würde psychische Prozesse nicht externalisieren oder privatisieren, sondern kollektiv strukturieren. Ihre Aufgabe wäre nicht, Affekte zu managen, sondern sie zu formen. Diese Form wäre nicht normativ, sondern symbolisch. Das bedeutet: Sie wäre offen, aber nicht beliebig. Sie wäre historisch, aber nicht starr. Und sie wäre konflikthaft, aber nicht regressiv.

Abschluss

Diese Vision bleibt fragmentarisch. Sie ist keine Skizze eines idealen Zustands, sondern eine Möglichkeitseröffnung: Wie könnten wir uns als Gesellschaft strukturieren, wenn wir das Psychische nicht als Störung, sondern als Ressource verstehen? Wenn wir das Affektive nicht abwehren, sondern als Erkenntnisinstrument anerkennen? Wenn wir nicht weniger Konflikt wollten, sondern bessere Formen seiner Bearbeitung?

Diese Fragen sind keine moralischen Appelle. Sie zielen nicht auf Tugend, sondern auf Form. Eine reife Kultur, im psychoanalytischen Sinn, ist nicht frei von Triebkonflikten, sondern in der Lage, diese in symbolische Formen zu überführen. Ihre Stärke liegt nicht in der Klarheit, sondern in der Fähigkeit zur Ambiguitätsbewältigung. Sie produziert keine Einheit, sondern Beziehung. Nicht weil sie besser ist, sondern weil sie haltbarer ist. Sie funktioniert nicht effizienter, aber wahrhaftiger. Und genau darin liegt ihre politische und gesellschaftliche Relevanz.

Vielleicht besteht das eigentliche kulturelle Projekt nicht darin, neue Antworten zu geben, sondern andere Formen des Fragens auszuhalten. Nicht, um Unsicherheit zu kultivieren, sondern um Komplexität nicht reflexhaft zu glätten. Eine affektsensible Kultur wäre kein harmonischer Zustand, sondern eine Praxis der Unterbrechung: eine Fähigkeit, zwischen Reiz und Reaktion einen symbolischen Zwischenraum zu eröffnen.

Darin liegt keine Lösung, sondern ein Rhythmus. Kein Plan, sondern eine Haltung gegenüber dem Unverfügbaren. Was möglich wird, ist nicht Vollständigkeit, sondern ein anderer Modus der Teilhabe: ein Verhältnis zum Anderen, das nicht auf Kontrolle, sondern auf Deutung zielt.

Vielleicht beginnt Reife dort, wo das Bedürfnis nach Eindeutigkeit zugunsten einer geteilten Form aufgegeben wird. Nicht als Verzicht, sondern als Bewegung; vom Ausdruck zur Sprache, vom Impuls zur Struktur, vom Affekt zur Beziehung.

Literatur

Hinweis: Wir veröffentlichen an dieser Stelle nur eine Auswahl – das vollständige Literaturverzeichnis für diesen Artikel finden Sie auf unserer Website unter www.psychotherapeutenjournal.de.

Freud, S. (1930). Das Unbehagen in der Kultur. Leipzig: Imago.

Green, A. (1999a). The dead mother: The work of André Green. London: Routledge.

Green, A. (1999b). The work of the negative. London: Free Association Books.

Han, B.-C. (2010). Müdigkeitsgesellschaft. Berlin: Matthes & Seitz.

Illouz, E. (2004). Gefühle in Zeiten des Kapitalismus. Berlin: Suhrkamp.

Kristeva, J. (1980). Pouvoirs de l'horreur: Essai sur l'abjection. Paris: Seuil.

Laplanche, J. (1999). Essays on otherness. Routledge.

Laplanche, J. & Pontalis, J.-B. (1973). Das Vokabular der Psychoanalyse. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Rosa, H. (2016). Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung. Berlin: Suhrkamp.

Winnicott, D. W. (1971). Playing and reality. London: Routledge.

Zuboff, S. (2019). The age of surveillance capitalism. New York: PublicAffairs.

Tom Hauffe

tomhauffe@gmail.com

Tom Hauffe ist Psychologiestudent (B. Sc.) an der International Psychoanalytic University Berlin und beschäftigt sich im Rahmen seines kultur- und gesellschaftspsychologischen Interesses mit Fragen psychoanalytisch fundierter Gesellschaftskritik.

Jenseits des Unbehagens

Eine psychoanalytische Kritik und kulturspezifische Erweiterung von Freuds Kulturtheorie

Tom Hauffe

Literatur

Assmann, A. (2006). Der lange Schatten der Vergangenheit: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik. München: C.H. Beck.

Assmann, A. (o. J.). Schmerzgrenze: Vom Ursprung alltäglicher und globaler Gewalt. München: Blessing.

Bauer, U. (2011). Sozialisation und Ungleichheit. Eine Hinführung (Bildung und Gesellschaft, o. Bd.). Wiesbaden: VS.

Boltanski, L. & Chiapello, E. (2003). Der neue Geist des Kapitalismus. Konstanz: UVK.

Bourdieu, P. (1989). La noblesse d'État: Grandes écoles et esprit de corps. Paris: Minuit.

Bude, H. (2019). Solidarität: Die Zukunft einer großen Idee. München: Hanser.

Burton, C. & Fink, P. (2020). Functional somatic disorders: Discussion paper for a new common classification for research and clinical use. BMC Medicine, 18, Article 34.

Dürr, K., Tschopp, C. & Langnickel, R. (2024). Lernförderlicher Unterricht durch Beziehungsorientierung im Förderschwerpunkt emotionale und soziale Entwicklung: Das Beobachtungsinstrument CLASS im Einsatz. Emotionale und Soziale Entwicklung, 6 (6), 228–236.

Faimberg, H. (2005). The telescoping of generations: Listening to the narcissistic links between generations. London: Routledge.

Foucault, M. (1978). Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin: Merve.

Freud, S. (1930). Das Unbehagen in der Kultur. Leipzig: Imago.

Green, A. (1999a). The dead mother: The work of André Green. London: Routledge.

Green, A. (1999b). The work of the negative. London: Free Association Books.

Han, B.-C. (2010). Müdigkeitsgesellschaft. Berlin: Matthes & Seitz.

Han, B.-C. (2014). Psychopolitik: Neoliberalismus und die neuen Machttechniken. Frankfurt am Main: Fischer.

Held, V. (2005). The ethics of care: Personal, political, and global. Oxford: Oxford University Press.

Henningsen, P., et al. (2007). Management of functional somatic syndromes. The Lancet, 369 (9565), 946–955.

Hüther, G. (2004). Die Bedeutung sozialer Erfahrungen für die Strukturierung des menschlichen Gehirns: Welche sozialen Beziehungen brauchen Schüler und Lehrer? Zeitschrift für Pädagogik, 50(4), 487–495.

Hüther, G. (2013). Was wir sind und was wir sein könnten: Ein neurobiologischer Mutmacher. Frankfurt am Main: Fischer.

Illouz, E. (2004). Gefühle in Zeiten des Kapitalismus. Berlin: Suhrkamp.

Illouz, E. (2012). Warum Liebe weh tut: Eine soziologische Erklärung. Berlin: Suhrkamp.

Jose, B., Varghese, S. M., Suma, S. R., Oommen, S. E., & Antony, R. V. (2025). The silence curriculum: Emotional neglect in schools as a hidden psychiatric risk. Frontiers in Education, 10, Article 1631264. https://doi.org/10.3389/feduc.2025.1631264

Kristeva, J. (1980). Pouvoirs de l'horreur: Essai sur l'abjection. Paris: Seuil.

Laplanche, J. (1999). Essays on otherness. Routledge.

Laplanche, J. & Pontalis, J. B. (1973). The Language of Psycho-Analysis: Translated by Donald Nicholson-Smith. New York: W. W. Norton & Company.

Loewald, H. W. (1978). Psychoanalysis and the history of the individual. New Haven: Yale University Press.

Lorde, A. (1984). Sister outsider: Essays and speeches. Berkeley: Crossing Press.

Milner, M. (1950). On not being able to paint. London: Heinemann.

Neckel, S., Schaffner, A. K. & Wagner, G. (Eds.). (2017). Burnout, fatigue, exhaustion: An interdisciplinary perspective on a modern affliction. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

OECD (2021). Fitter minds, fitter jobs: From awareness to change in integrated mental health, skills and work policies. Paris: OECD Publishing.

Reckwitz, A. (2017). Die Gesellschaft der Singularitäten: Zum Strukturwandel der Moderne. Berlin: Suhrkamp.

Rosa, H. (2016). Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung. Berlin: Suhrkamp.

Stalder, F. (2016). Kultur der Digitalität. Berlin: Suhrkamp.

Tagesschau (2025). Merz will Äußerung nicht zurücknehmen – „im Gegenteil". 20.10.2025. Verfügbar unter: https://www.tagesschau.de/inland/innenpolitik/merz-cdu-strategieklausur-100.html [21.04.2026].

Thom, J., Jonas, B., Reitzle, L., Mauz, E., Hölling, H. & Schulz, M. (2024). Trends in the diagnostic prevalence of mental disorders, 2012–2022: Using nationwide outpatient claims data for mental health surveillance. Deutsches Ärzteblatt International, 121 (11), 355–362.

Töpper, C. (2021). Mediale Affektökonomie. Emotionen im Reality TV und deren Kommentierung bei Facebook. Berlin: transcript.

Tronto, J. C. (1993). Moral boundaries: A political argument for an ethic of care. London: Routledge.

Winnicott, D. W. (1971). Playing and reality. London: Routledge.

Wodak, R. (2015). The politics of fear: What right-wing populist discourses mean. London: Sage.

Zuboff, S. (2019). The age of surveillance capitalism. New York: PublicAffairs