

The Libido of Krishna

Konzeptionsentwicklung audiovisueller
Ethnopsychoanalyse in Indien

-Masterarbeit-

Erstkorrektor: Prof. Dr. Dr. Horst Kächele

Zweitkorrektor: Prof. Konrad Schnabel

vorgelegt von Tobias Reisch, Soldiner Str. 70, 13359 Berlin, M.-Nr: 2106

M.A. Psychologie, International Psychoanalytic University Berlin

Zur Erlangung des akademischen Grades Master of Arts

Berlin, 13. Juli 2016



Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung: Fragestellung und Überblick.....	3
2. Forschungsmethode	5
Basisannahmen.....	5
Qualitativer Zugang.....	6
Situation indischer Psychoanalyse	7
Interviewpartner (sample).....	8
 3. Audiovisuelle Aufarbeitung der Forschung	10
3.1 Einführung: Begegnungen mit dem Fremden	10
3.2 Santanu Biswas: Der essenzielle Dualismus zwischen Szientismus und Mystizismus	13
3.3 Sudhir Kakar: Goas Brücke in den Westen.....	14
3.4 Aleeka Kumar: Sexualkultur zwischen Deprivation und Tantra	18
3.5 Anup Dhar: Jenseits des Lustprinzips - Eros als Beziehung zum Heiligen.....	19
 5. Fazit & Ausblick	21
 Anhänge	24
 Literatur	25
 Eidesstattliche Erklärung.....	31

1. Einleitung: Fragestellung und Überblick

Man erzählt sich eine Geschichte von Wanderern, die sich in den Pyrenäen verirren. Obwohl sich keiner von ihnen auskennt, wagen sie einen längeren Aufstieg ohne Karte und verlieren die Orientierung auf hoher Ebene. Es dämmt und just in dem Moment, in dem die Angst droht überzukochen, findet ein Mann der Gruppe einen Fetzen auf dem Boden: das Stück einer Karte.

Ihr Koordinatensystem erhellend, schöpft die Gruppe neue Kraft aus ihr, rafft sich auf, schlägt sich durch die Nacht und erreicht noch vor Morgengrauen schnaufend, aber tief durchatmend ein Dorf. Erst am nächsten Tag, das rettende Stück Papier preisend, bemerken sie die Überschrift: „Landkarte Nördliche Alpen - Alle mögliche Informationen, Ihren Urlaub besser zu planen“.

Die Karte ist nicht das Terrain. Sie verleiht jedoch Mut, es zu durchkreuzen. Und so kann man es mal mit einer alpinen Karte durch die Pyrenäen bringen: Konvergenzen, Divergenzen, aber auch Missverständnisse „produktiver Art“ schaffen neue Wege (Bordieu 2002: 3f.).

Am Anfang meiner Forschungsreise stand die Frage, was eigentlich passiert, wenn man eine abendländische Karte des Geistes an einem Ort liest, welcher über 6000 Kilometer weit vom ursprünglichen Gegenstand dieser Karte entfernt liegt. Ich interviewte Heiler, die in Indien mit einer westlichen Praktik arbeiten: der Psychoanalyse. An ihren Wirkstätten in Kolkata, Delhi, Mumbai und Goa haben wir der Frage nachgespürt, wie sich das kulturelle Muster Indiens auf die Psychoanalyse blendet. Wir hatten dabei vor, einen transkulturellen Erkenntnisraum zu schaffen, in dem indische Psychoanalytiker Teilaspekte der europäischen Wissenschaft des Unbewussten durch *ihre* Praxis validieren oder ihr den Zerrspiegel vorhalten konnten. Der interkulturelle Sprung der Psychoanalyse nach Indien - die kultureigenen „Formationsstrategien“ (Düllo 2011:67) der indischen Praktizierenden - stellten somit meinen empirischen Gegenstand dar. Ziel war es dabei, die Forschungsergebnisse als 50-minütigen Dokumentarfilm zu inszenieren. Dieser Film ist nun Gegenstand meiner Masterarbeit, welcher hier schriftlich begleitet wird.

Er beginnt mit dem Versuch, sowohl die koloniale Missbrauchsgeschichte als auch die lebendige postkoloniale Forschungstradition einzubeziehen. Der Turn einer „psychoanalytischen Anthropologie“ hin zu einer „anthropologischen Psychoanalyse“ (Akhtar 2005: 22) sollte Darstellung finden. Christine Hartnack (1990) und Salman Akhtar (2005) haben diese Geschichte schriftlich aufgearbeitet. Anup Dhar, Professor für Psychoanalyse an der Ambedkhar University New Delhi hat sie mir vor laufender Kamera erzählt. Er reflektiert den Briefwechsel des Psychiaters Girindrashekar Bose aus Kolkata mit Sigmund Freud und Boses frühe Bemühungen um interkulturelle Öffnungen der Psychoanalyse (Bose 1921).

Von dieser historischen Basis ausgehend stellvertretend Santanu Biswas diejenigen Analytiker, die den westlichen Szientismus und den indischen Mystizismus als sich gegenseitig ausschließende Systeme wahrnehmen. Er spielt ihre inkommensurablen Vorannahmen gegen. Biswas untermauert sein Argument mit einer Geschichte, in der Sigmund Freuds den bengalischen Dichter Suniti Kumar Chatterji trifft. Freud lacht hier über Chatterjees Sichtweise; für Biswas ein paradigmatisches Lachen.

Diese strenge Trennlinie zwischen Morgen- und Abendland durchkreuzt Sudhir Kakar. Sein Brückenschlag ist der Frage gewidmet, was eigentlich an der Psychoanalyse heilt. Für Kakar endet eine erfolgreiche Analyse mit Ausfluss der dem Klienten eigenen Kreativität. Ist dies auf westliche Patienten beschränkt? Den Damm zu brechen versucht Kakar mit einem analytischen Chop Suey aus westlichen und östlichen Praktiken.

Aleeka Kumar – Psychotherapeutin aus Mumbai – bespricht das Paradox indischer Sexualkultur. Auf der einen Seite berichtet sie von Jahrtausenden alten Mythen und Praktiken, die die Lebensenergie, die in der Sexualität enthalten ist, preist und auszudehnen intendiert. Auf der anderen Seite: strenge Restriktionen und konservative Frauenbilder, Frustration bis hin zur Gruppenvergewaltigung in Delhi 2012. Diesen Widerspruch kontextualisiert Kumar sowohl in seinem sozioökonomischen als auch kulturellen und spirituellen Zusammenhang. Dabei antwortet Kumar auf die Frage, welche Aktualität dabei psychoanalytische Sichtweisen auf die gegenwärtige Situation in Indien haben.

Das Thema Sexualität – aufgespannt zwischen heiliger Meditation und verdrängter Gefahr – nimmt Anup Dhar im letzten Kapitel auf. Er diskutiert, wie eine nicht auf „biotechnologisches Bang Bang“ reduzierte Sexualität auf das Subjekt wirken kann.

Der Film folgt dem Wunsch, die Linse zu öffnen und zu sehen, ob mein empirischer Gegenstand etwas Neues zur Debatte beitragen kann. Eine vollständige Abbildung des gegenwärtigen Diskurses ist nicht intendiert.

Auf das wir aus der Globalisierung voneinander lernen, miteinander in Frieden zu leben, uns zu helfen und wertschätzend zu behandeln!

2. Forschungsmethode

„Psychoanalyse“ und „Indien“ – zwei Begriffe, die Schatzkammern voller heterogener, teils paradoxer Inhalte beherbergen. Wie sich nun „indisches“ Leben; „die“ Kultur, „der“ Glaube, „die“ Praktiken auf „die“ Behandlungsfolie der Psychoanalyse blenden, kann deshalb nie eindeutig beantwortet werden. Ich habe trotzdem zwölf psychoanalytisch und psychodynamisch arbeitende Psychotherapeuten in Delhi, Mumbai, Kolkata und Goa danach befragt.

Basisannahmen

Verliert Öl seinen Realitätsgehalt in einer Wandlungsgeschichte vom saudi-arabischen Feld bis in die französische Tankstelle? Wird das *Ding-an-sich* durch Transformationen korrumpiert?

Bruno Latour verneint dies. „Wirklich“ wird das Ding erst „nach seiner Transformation“ (Latour 2001: 166). Der „Blick“ auf das Artefakt wird klarer „je mehr Filter zwischengeschaltet werden“ (ebd.). Latour beschwichtigt den Leser mit der Erläuterung, Filter in dem Sinne „einer Vermittlung zwischen Wissenschaft und dem autonomen Gegenstand in der Welt“ (ebd.).

Qualitativer Zugang

Wie Latour dem Wandel des Öls nachgeht, vollzog ich den interkontinentalen Sprung der Psychoanalyse nach. Es galt, dem Transformationsprozess, den die Psychoanalyse in Indien durchlief, nachzuspüren. Nach dem Vorbild der Cultural Studies sollte dabei nicht die „richtige“ von ihrer „falschen“ Anwendung unterschieden werden. Vielmehr galt es, die „Formationsstrategien“ (Düllo 2011: 67) indischer Praktizierender, der Therapeutinnen und Therapeuten, ausfindig zu machen. Welche Taktiken werden ausgespielt, die Psychoanalyse kohärent in die kulturelle Erzählung zu integrieren? Mein Gegenstand, der kulturelle Sprung, meint also vor allem eine Vermittlungskultur: zwischen hinduistischer Psychologie und Psychoanalyse, zwischen monotheistischem und polytheistischem Hintergrund, Individualismus und Kollektivismus, zwischen kulturell dominanter Vater- und Mutterorientierung, zwischen katholisch-viktorianischer Sexualmoral und Tantra.

Es galt, der empirischen Wirklichkeit dieser „Bricolage“ (Lévi-Strauss 1966) vertiefend auf die Schliche zu kommen. Methodisch wählte ich eine ethnomethodologische Befragung. Ich verzichtete damit bewusst auf eine quantitative Methode zu Gunsten einer prinzipiellen Offenheit. Auch ein strukturiertes, leitfragengestütztes Frage-Antwort-Spiel lies sich nicht mit der Heterogenität des Gegenstandes vereinbaren. Ich baute auf die Fähigkeit des menschlichen Erzählens (vgl. dazu u.a. Gitler 1992: 155). Wie Schütze vorschlägt, teilte ich das Interview in zwei Phasen: eine Haupterzählung und eine Nachfragephase (vgl. Schütze 1977: 19). Für die Haupterzählung lieferte ich den erzählerischen (narrativen) Impuls, hielt mich dann zurück und vertraute auf die eigene Erzähllogik, den „Zugzwang“ meines Interviewpartners, einige Episoden kohärent und folgerichtig wiederzugeben (vgl. Flick 2002: 150). Die Geschichte der Psychoanalyse im persönlichen Leben meines Interviewpartners sollte nacherzählt werden. Begegnungen, Korrespondenzen, „magic moments“ sollten wiedergegeben werden. Ich wiederholte dabei, dass sich mein Interviewpartner/partnerin dabei Zeit lassen solle, dass es um ihre persönliche Perspektive und um und um ihre Geschichte(n) gehe und nicht um theoretische oder wissenschaftliche Reflektionen.

Erst in der Nachfragephase sollte es dann um angewandte Psychoanalyse gehen. Die Bedeutung kultureller Subjektvorstellungen wurde an Hand „großer Erzählungen“ herausgearbeitet. Die Artikulation dieser kulturell wichtigen Erzählungen in der

klinischen Praxis wurde besprochen. Subjektvorstellungen, wie sie in Volksgeschichten erzählt werden, und dabei insbesondere die Konzeption libidoöser Energie (Fokus auf Krishnas 16000 Frauen), der Stil des Bezogen-Seins (Fokus auf Ganeshs Beziehung zu Parvati) und Konsequenzen für den Stil der Introspektion, kulturell spezifischer psychopathologischer Vorstellungen (Biografie versus Karma, Psychosomatik versus Mindbody), Arzt-Patient-Beziehung (Abstinenzgebot versus Guru-Schüler- Beziehung), Ziel der Behandlung („Jenseits des Lustprinzips“) wurden im Interview erfragt. Dabei legte ich besonders Wert darauf, die Forschungsschwerpunkte meines Interviewpartners zu respektieren und auf diese, so weit es mir möglich war, einzugehen. So konstruierte sich jede Nachfragephase um nicht mehr als zwei bis drei Themen.

Ich stellte mir als Ziel, mir eine rekontextualisierte Psychoanalyse zurückspiegeln zu lassen.

Situation indischer Psychoanalyse

Weiter ging es darum, aus der Literatur und im Dialog vor Ort zu erfahren, wie die Psychoanalyse in Indien heute aufgestellt ist. Auch diese Antwort musste durch die Vielfältigkeit des Gegenstands ins Stottern geraten: in indischen Großstädten lassen sich unzählige Heiler und Psychotherapeutinnen ausfindig machen, die auch psychoanalytische Anteile in ihre Arbeit einbeziehen. Die nachfolgende Beschreibung fokussiert deshalb den engeren Kreis psychoanalytisch arbeitender Psychotherapeuten und lässt die psychoanalytisch inspirierten Heilerinnen aus.

Mumbai beheimatet das Psychoanalytic Therapy and Research Center (PTRC) sowie das psychoanalytisch orientierte Indian Council of Mental Health. Zwischen 2002 und 2004 schlossen sich zwei Kliniken an: The Horniman Circle Therapy Centre und The Bandra Clinic. Die Mumbaigruppe versteht sich als objektbeziehungstheoretisch orientiert. Zu ihr zählen Minnie Dastur, Aiveen Bharucha, Manek, Bharucha, Sarosh Orbes und Shailesh Kapadia. Insgesamt 13 Mitglieder behandeln und bilden in Kinder- und Erwachsenentherapie aus (Psychoanalytic Therapy and Research Centre 2016, Reisch 2016a). Aleeka Kumar, die im Film vorkommt, lernte bei Honey Vahali in Delhi und zählt sich nicht zu der objektbeziehungstheoretisch orientierten Gruppe.

Die Psychoanalytiker in Neu Delhi wirken mit verschiedenen Ausrichtungen. Mallika Akbar und Madhu Sarin arbeiten klinisch, während Ashok Nagpal und Ashis Nandy eher akademisch unterwegs sind (Akhtar 2005: 18). An der Ambedkar University Delhi forschen Anup Kumar Dhar und Ashis Roy an Themen der psychosozialen Versorgung mit psychoanalytischer Ausrichtung (Ambedkar University Delhi 2016), Honey Vahali arbeitet auch an der Schnittstelle zwischen Psychoanalyse und Buddhismus. An der Universität gibt es ein ambulantes psychotherapeutisches Behandlungszentrum (ehsaas Psychotherapy and Counseling Clinic), in dem staatlich finanzierte Psychoanalyse stattfindet.

Das Sukoon Psychotherapy Center, SRL Diagnostics sowie das Fortis Memorial Hospital bieten psychoanalytische Psychotherapie für Privatzahler an (Reisch 2016a). Die heutige Leitfigur indischer Psychoanalyse, Sudhir Kakar, ist nach 20 Jahren privater Behandlungspraxis in Delhi nach Goa gezogen und arbeitet dort bis heute.

In Mumbai und Delhi werden regelmäßig Kongresse ausgerichtet, in Mumbai zuletzt 2015 zum Thema 'Transformation of Primitive Infantile States in Clinical Practice', in Delhi 2016 zum Thema 'An Invitation to Engaging with the Other- An Indo- Iranian Dialogue'.

Aus der Kolkatagruppe migrierten einige Mitglieder nach Mumbai und in die U.S.A. Die Künstlerin, Tänzerin und Therapeutin Jhuma Basak und ihr Analytikerkollege Varsha Bhansali erhalten heute die Psychoanalyse in ihrem indischen Geburtsort (Akhtar 2005: 17, Reisch 2016b 48f.). Weiterhin tagt die Indian Psychoanalytical Society seit 1922 in 14 Parsigaban Lane in Kolkata. Ihr angeschlossen ist die Girindra Sekhar Clinic (Min. 3:20).

Interviewpartner (sample)

Von Neu Delhi aus reiste ich an drei weitere Orte: Kolkata, Mumbai und Goa um die Analytiker zu treffen und zu interviewen, zu denen ich von Delhi aus Kontakte herstellen konnte. So kamen insgesamt zwölf Gespräche und fast 20 Stunden Interviewmaterial zu Stande. Die psychoanalytisch arbeitenden Therapeuten, Künstler und Schriftsteller waren:

New Delhi:

- - Anup Kumar Dhar (Professor für Humanwissenschaften und Psychoanalyse an der Ambedkhar University New Delhi, Therapeut in der ehsaas Psychotherapy and Counseling Clinic New Delhi)
- - Ashis Roy (Professor Humanwissenschaften und Psychoanalyse an der Ambedkhar University New Delhi, Therapeut in der ehsaas Psychotherapy and Counseling Clinic New Delhi)
- - Ashok Nagpal (Professor an der Ambedkhar University New Delhi, Therapeut in der ehsaas Psychotherapy and Counseling Clinic New Delhi)
- - Deepali Bedi (Psychoanalytikerin in eigener Praxis in Gurgaon bei Delhi, Redakteurin des Blogs „Psychoanalysis in India“)
- - Urvashi Pawar (Therapeutin SRL Diagnostics, New Delhi)

Mumbai:

- - Aleeka Kumar (Psychoanalytikerin in eigener Praxis)
- - Minnie Dastur (Psychoanalytikerin in eigener Praxis, Therapeutin und Research Fellow am Psychoanalytic Therapy and Research Centre)

Goa:

- - Sudhir Kakar (Psychoanalytiker in eigener Praxis, Autor, emigrierter Professor für Psychoanalyse)
- - Katharina Kakar (Psychoanalytisch inspirierte Künstlerin)

Kolkata:

- - Jayanti Basu (Psychoanalytikerin in eigener Praxis)
- - Jhuma Basak (Psychoanalytikerin in eigener Praxis)
- - Santanu Biswas (Psychoanalytiker in eigener Praxis, Autor, Professor für Literaturwissenschaft und Psychoanalyse)

3. Audiovisuelle Aufarbeitung der Forschung

„Einer der nervigsten Dinge, die Europäer lernen, wenn sie über indische Philosophiegeschichte schreiben ist, dass die Inder Philosophie ausschließlich als gegenwärtig begreifen. Sie sind in den Dingen selbst interessiert, nicht in biographischen, historischen oder chronologischen Fakten. Dass So-und-So der Lehrer von Diesem-und-Jenem war, das er vor X kam, das Y unter dem Einfluss von Z schrieb. All diese Dinge bedeuten ihnen nichts. Sie widmen sich dem Rätsel des Universums.“

Jorge Luis Borges

Die Tiefeninterviews habe ich zwischen Februar und April 2016 in circa 40 bis 180-minütigen Sitzungen durchgeführt. Aufgezeichnet wurden sie mit Hilfe einer Canon 500 D und einem Lavalier Ansteck-Mikrofon JK MIC-J 044 an einem iPhone 4. Die Interviews wurden nach der anfangs gestellten Fragestellung ausgewertet und besonders dichte Erzählungen für die videodokumentarische Aufarbeitung genutzt. Schnitt, Audiotbearbeitung und Postproduktion erfolgte mit Adobe Premiere CC und Adobe Audition in den Schnitträumen von Interflugs, Universität der Künste Berlin. Der 52-minütige Film „The Libido of Krishna - A Journey through Indian Psychoanalysis“ hängt an und ist Gegenstand dieser Masterarbeit. Die Erzählung erfolgt aus den Interviews selbst, aus Gründen der Authentizität habe ich mich gegen eine Off-Stimme entschieden.

3.1 Einführung: Begegnungen mit dem Fremden

Anup Kumar Dhar beschreibt die Anfänge folenschwerer Begegnungen. Er vermengt dabei seine eigene Berührungsgeschichte mit der Ursprungsgeschichte der Psychoanalyse in Indien. Und damit führt uns damit in das Jahr 1921 zu dem Briefwechsel Girindrashekar Bose mit Sigmund Freud.

Bose war seit 1910 praktizierender Psychiater in Kolkata. Er wurzelte durch seine Familie stark in der indischen Tradition. Beeinflusst von hinduistischer Philosophie schlossen sich Magie, Hypnose und Wissenschaft für Bose nicht gegeneinander aus (Akhtar 2005: 5). Mit diesem Interesse zog Bose in das Feld der Psychoanalyse und steckte es neu ab. Er studierte Freud, Yoga-Sutren und Hindupsychologie parallel, während Freuds Konzepte ihm nur über Zeitungen und Magazine zugänglich waren (es

fehlte noch an englischen Übersetzungen seiner Werke, Akhtar 2005: 5, Sinah 1966). Ab 1914 arbeite Bose an seinen indo-psychoanalytischen Theorien mit denen er 1921 an der Universität Kolkata promovierte. Sein Buch *Concept of Repression* ist durchtränkt von Querverweisen auf Psychoanalyse und traditionelle indische Weisheitslehre (Reisch 2016a).

Dabei konzipiert Bose eine neue Theorie der Wünsche. Wünsche verbergen in sich eine essenzielle Dualität, jeder Wunsch beinhaltet in sich sein unbewusstes Gegenteil. Exemplarisch nennt Bose den klinischen Fall „Nummer 441“. Der Patient konsultierte Boses Praxis mit Symptomen sexueller Funktionsstörung. Methodisch in der Psychoanalyse verankert, ließ er 441 frei assoziieren und deckte so seinen unbewussten Wunsch auf, eine Frau sein zu wollen. Bose verschrieb seinem Patienten eine Hausaufgabe: Er sollte sich in der Rolle als Frau vorstellen und versuchen, sexuelle Wünsche einer Frau zu entwickeln und zu spüren. Dann sollte er zurückpendeln, sich in die Rolle als Mann versetzen und immer so weiter. Bis er von seiner Impotenz geheilt wurde. Bose schloss aus dem Erfolg der Behandlung, dass 441 nicht weiter seinen Wunsch verdrängen musste, weiblich zu sein (Hartnack 1990).

In der Psychoneurose drückt sich demnach der Konflikt zwischen unterdrückenden und unterdrückten Wünschen aus. Die essenzielle Aufgabe des Analytikers besteht darin, die unterdrückten Wünsche zu befreien. Die freien Assoziationen bezweckten dabei, entgegengesetzte Wünsche zu entdecken. Doch Bose verharrte nicht darin, die Konflikte freizulegen. Seine Methode beinhaltete auch, beide Aspekte seines Wunsches auszudrücken, eventuell auch auszuleben (see-saw-method) oder einen Kompromiss zu schließen (vgl. Bose 1921: 120ff.).

In einem anderen Teil seiner Arbeit widmete sich Bose dem freudschen Konzept der Kastrationsangst. Er argumentiert, die Kastrationsangst des ödipalen Jungen erwachse auch daraus, dass der latente Wunsch feminin zu sein immer schon unbewusst mit angelegt sei. Bose ergänzte also Freuds phallozentrische Entwicklungstheorie durch die Möglichkeit, sich als Junge auch mit dem weiblichen Elternteil zu identifizieren.

So reich sich Boses eigene Theoriewelt ausschmücken begann, so sehr konkurrierte sie mit Freuds Annahmen. Ihr Briefwechsel stellte eine höfliche Spiegelung dieser Differenzen dar.

Im Frühjahr 1921 traf in der Berggasse 19 in Wien ein Brief ein, der einen weiten Weg hinter sich gebracht hatte. Bose leitete seinen Wunsch nach wissenschaftlichem Austausch ein mit den Worten:

„Along with my friends and relations, I have been a warm admirer of your theories and science“ (zit. nach Ramana 1964: 117). Sein Buch *Concept of Repression* hing an. Freud antwortete, dass er Bose gerne bezeuge, die psychoanalytische Sichtweise korrekt wiedergegeben und richtig angewandt zu haben. Er sei weiterhin überrascht, dass die Psychoanalyse in seinem fernen Land auf so großes Interesse stoße (ebd.).

Der Ton blieb höflich, aber bestimmt. Im März 1929 reagierte Freud auf einen Artikel Boses:

„Your theory of the opposite wish appears to me to stress rather a formal element than a dynamic factor. I still think you underrate the efficiency of the castration fear“ (zit. nach Ramana 1964: 125).

Bose widersprach, er wolle der Kastrationsangst nicht ihre Bedeutung absprechen. Lediglich sähe er den Bezugsrahmen auf europäische Fälle beschränkt (ebd.).

Trotz Boses wertschätzender Worte, sah er Freud auch kritisch. Er schrieb:

„Freud maintains that so long one does not put the proper value on child sexuality and transference and on the dynamic factors of repression described by him, one has no right to call the system psychoanalysis and oneself a psychoanalyst. This has led in certain quarters to the impression that the Freudian system is an esoteric one with Freud as the head of the church.“ (Bose 1945: 254, Reisch 2016a).

Die Konvergenzen dieser höflichen Beziehung werden durch Dhar genauso beschrieben wie ihre strittigen Punkte. Dhar konzentriert sich im Film insbesondere auf Boses antikoloniale Regungen, seinen Mut, der europäischen Wissenschaft (und dem Konzept der Verdrängung) einen gleichberechtigten indischen Zugang (sein Konzept der Ambivalenz) gegenüberzustellen. Dieser Mut war für Dhar „life-changing“ (Minute 3:20). Während man Anup Dhar sprechen hört, zeige ich dabei Bilder von Boses Geburtshaus in Kolkata, welches heute die Indian Psychoanalytic Society beherbergt (Minute 0:00 – 10:55)

3.2 Santanu Biswas: Der essenzielle Dualismus zwischen Szientismus und Mystizismus

Santanu Biswas spricht als nächster Analytiker. Biswas lehrt an der Jadavpur University Calcutta Literaturwissenschaften und Psychoanalyse. Seit 2012 ist er dabei als der einzige lacanianisch orientierte Psychoanalytiker Südasiens in privater Praxis tätig.

Er repräsentiert diejenigen meiner Interviewpartner, die zwischen indischem Mystizismus und abendländischem Szientismus strikt trennen (dazu zählen Minnie Dastur, Jayanti Basu). Biswas paraphrasiert eine Erinnerung des Dichters und Linguisten Suniti Kumar Chatterji, wie er mit Freud in Wien sprach (Minute 10:55-16:55).

Er traf Freud in seiner Praxis in der Berggasse. Chatterjee will von Freud wissen, welche Beziehung der Mensch zur letztendlichen Wahrheit hätte (Minute 12:50). Freud begegnet dieser Frage klar: keine. Und lacht Chatterjee aus. Alles endet mit dem Tod, die Kunst, die Schönheit, die Freude. Nichts existiert nach dem Tod des Einzelnen. Chatterjee bezieht sich auf indische Meister, Ram Krishna Paramhans und die Upanishaden, die in aller Aufrichtigkeit von Begegnungen und Kontaktformen mit höheren Sphären berichten. Freud begegnet dem, das alles sei nicht real und Produkt von Menschen, welche „emotional sind und nichts außer ihrer freien Imagination hätten“ (Minute 14:40). Man sollte diesen Dingen nicht trauen.

Weiter spricht Biswas von dem Unbewussten, welches auch in indischer Philosophie Erwähnung findet. Doch sei hierbei nicht vom selben Unbewussten die Rede (Minute 15:30). Das Unbewusste in Indien werde eher als transzendentaler Raum betrachtet. Träume gelten dann als Botschafter eines höheren Selbst. Das freudsche Unbewusste hingegen sei eine „sexed entity“ (Minute 16:05), welche sich durch „verdrängte, inzestuöse Impulse, einen Todeswunsch und durch pathologische Wiederholungszwänge“ auszeichnet. Biswas fragt sich und den Zuschauer (rhetorisch), ob indische Philosophen mit dieser Konzeption des Unbewussten übereinstimmen könnten.

3.3 Sudhir Kakar: Goas Brücke in den Westen

Sudhir Kakar zählt heute zu den bedeutendsten Psychoanalytikern Indiens. Er wurde am 25. Juli 1938 als Sohn eines Bezirksbeamten geboren. Da dieser Beruf eine hohe Mobilität einforderte, verbrachte Sudhir seine frühe Kindheit und Jugend in diversen Städten, darunter Sargodha (heute in Pakistan), Ortac, Simla und Jaipur. Mit acht Jahren kam Sudhir auf die Internatsschule. Ab 1953 studierte er Maschinenbau in Jaipur und Gujurat (Singh 2011: 318). Nach dem College zog er nach Deutschland, dem Land der Ingenieurskunst, und besuchte Mannheim, Frankfurt am Main und Wien. Kakar erhielt einen Bachelor in Maschinenbau, wurde daraufhin Diplomkaufmann und promovierte in Wirtschaft. In Mannheim verbrachte er seine Abende mit Künstlern und Schriftstellern und verdiente sein Geld mit Kurzgeschichten über Indien, die im Feuilleton des Mannheimer Morgens gedruckt wurden. Während eines Indienbesuchs kochte eine Identitätskrise hoch. Kakar fürchtete, wahnsinnig zu werden (ebd.). Hier traf er Erik Erikson, der gerade sein Buch über Gandhi schrieb. Kakar erklärte Erikson zu seinem Guru, Erikson erklärte Kakar zum Assistenten. Kakar begann seine psychoanalytische Ausbildung 1971 am Sigmund-Freud Institut in Frankfurt. 1975 zog er mit seiner Tante Kamla zurück nach Delhi. Dort eröffnete er eine psychoanalytische Praxis und erhielt die Leitung des Department of Humanities and Social Sciences am Indian Institute of Technology. Er schrieb intensiv über Persönlichkeitsentwicklung, Sexualität, Jugend, Liebe, den Hindu-Moslem-Konflikt, Mystik und Spiritualität (Akhtar 2005: 19). Kakar war Senior Fellow am Centre for Study of World Religions in Harvard (2001-02), hatte Gastprofessuren an der Universität von Chicago (1989-93), McGill (1976-77), Melbourne (1981), Hawaii (1998), Wien (1974-75) und am INSEAD, Frankreich (1994-2013) inne. Er war Mitglied am Institute of Advanced Study, Princeton, am Wissenschaftskolleg Berlin, am Centre for Advanced Study of Humanities, an der Universität Köln und ist Ehrenprofessor an der GITAM University, Visakhapatnam. 1998 erhielt Kakar als einziger Psychoanalytiker nach Sigmund Freud den renommierten Göthepreis. In seiner Privatpraxis in Delhi praktizierte er 25 Jahre lang. Heute lebt Kakar mit seiner Frau Katharina in Goa (Reisch 2016a).

Biswas aufgezeigtem Dualismus zwischen Abendland und Morgenland widerspricht Sudhir Kakar (Minute 16:55-27:55).

Sudhir Kakar zeigt auf die Variabilität, wie wir das Unbewusste verstehen, analytisch ausgestalten und seine Auswürfe einordnen können. Denn so wie Freud das Unbewusste als ein wildes Pferd malt, kann eine morgenländische Traditionslinie einen freundlichen Elefanten zeichnen. Ein Elefant, der langsam läuft, sich gut erinnert und ein Reservoir von heilender Kreativität beherbergt. Man kann ihn kontaktieren, sollte es vermeiden, mit ihm zu kämpfen und kann ihn genauso anstupsen, wie man selbst von ihm gesteuert wird (Min 21:00).

Der weltweit publizierte Psychoanalytiker vergleicht die Zugänge und zeigt bisher wenig berücksichtigte Lücken auf, in denen „der indische Weg“ die Psychoanalyse methodisch bestärken und philosophisch untermauern kann. Die Schwerpunkte der Psychoanalyse haben sich die letzten Jahrzehnte immer wieder verlagert und neu ausbalanciert. Als zwei ihrer stabilsten Leitachsen können wir jedoch die „gleichschwebende Aufmerksamkeit“ und die „freie Assoziation“ heranziehen, diese Techniken blieben konstant und identitätsbildend (Minute 19:30).

Beide werden nicht gelehrt. Einen Übungsweg, eine Technologie der gleichschwebenden Aufmerksamkeit, sieht Kakar in der Achtsamkeitsmeditation (Minute 20:05). Die Aufmerksamkeit beim Patienten zu halten, ohne dabei mental in andere Themen abzuwandern. Oder all das freier Hand zu erzählen, was in den Geist kommt; die freie Assoziation. Hier ähnelt die analytische Situation der Meditation: einen Raum zu schaffen, in dem Emotionen ausgehalten werden können (Minute 20:30).

Diese Spiritualität hat nichts Hochtrabendes, sie führt über einen kontinuierlichen Bergweg, der sehr langsam Aspekte wie Toleranz, Empathie und Mitgefühl streift (Minute 21:35). So zeichnet Sudhir Kakar die Landkarte der höheren Bereiche einer Psychoanalyse, nachdem die neurotischen Tiefebenen durchkreuzt sind. An ihrem Basecamp benötigt sie das autonome Individuum, dessen weitere Richtung jedoch auf ein Subjekt abzielt, das sich mit Empathie, Weisheit und Selbsterkenntnis Anderen zuwendet (Reisch 2016b).

Wie lässt sich aber die psychoanalytische therapeutische Technik im Kontext ayurvedischer Medizin verstehen?

Hintergrund: Ayurveda und westliche Medizin

Die europäische Psychologie –als Arbeit am Gedanken - wuchs aus einer Geschichte. Bei uns entstehen Gefühle biologisch: aus interaktiven Genen, kognitivistisch: aus Konditionierungsspuren, psychoanalytisch: aus dem Unbewussten. Die abendländische Philosophie versteht den Körper als „denkende Materie“ (Heidegger 1997 [1976]), als erfahrende Leiblichkeit (Merleau-Ponty 1966). Der Körper „hebt sich deutlich gegen die übrigen Objekte in der Welt ab“ (Kakar 2012: 19). Er ist eher locker mit der Umwelt verbunden (z. B. als Triebobjekt). Mit Luhmann würde man sagen, der Körper stellt eine Umwelt für das psychische System dar.

Im cartesianischen Cogito steckt das Selbst in den Gedanken und entfaltet von dort aus seine Subjektivität. Im Lebensweg ist dieses Selbst (romantisch) sowohl schon angelegt als auch – in seiner verwirklichten Form – dessen Frucht. Ein Subjekt schält sich aus einem diffus teleologisch strukturierten Inneren heraus (Düllo 2011: 51).

Dazu fügte die Psychoanalyse hinzu: Dieses Selbst produziert und projiziert Illusionen, mit denen es dann um die Wahrheit ringt. Psychoanalyse heilt Krankheiten, die ein Subjekt (psychologisches System) im Konflikt mit sich selbst entwickelt.

Die hinduistische Philosophie versteht den Körper als grobe Form der Materie (*sthulasharia*), die Psyche als feinere Form der Materie (*sukshmasharia*), beide bestehen aus Körper-Geist-Materie: *sharira*. Diese existiert nur innerhalb ihres Kontext: der geatmeten Luft, den gelebten Beziehungen, der Natur und stellaren Konstellationen (Kakar 2012:14). Die traditionelle indische Heilkunst, das Ayurveda zielt auf darauf, die seelische Gesundheit zu verbessern und wiederherzustellen (Kakar 1984: 8). Mit westlichen Worten kann man sagen: Indische Medizin heilt als eine salutogenetische Mind-Body-Kontext-Medizin. Da Geist, Körper, Kontext und Kosmos so ineinander verwoben sind, gibt es quasi nichts, was im Ayurveda nicht heilungsrelevant wäre. Der zentrale Unterschied zwischen Psychosomatik und Ayurveda liegt also in den abgesteckten Grenzen des Psychologischen: Im Westen steht eher das Objekt, in Indien eher der Kontext im diagnostischen und therapeutischen Fokus. Das Baugerüst der Psychoanalyse fügte sich in Europa in eine abendländische Nische ein, in der das Selbst mit seinen Konflikten kämpft und sich aus sich heraus zu verwirklichen sucht. Freud formulierte eine Kulturtheorie, in der sich das Individuum (Objekt) gegen eine Kultur (Kontext) individualisiert, die das Individuum bei seiner Individualisierung behindert (Reisch 2016a).

Vor diesem Hintergrund weist Kakar den Zuschauer darauf hin, dass wir die Psyche essenziell als Heimat von zwei Dingen betrachten: mentalen Repräsentationen unseres Körpers und mentalen Repräsentationen unserer interpersonellen Beziehungen, die bei der Familie anfangen. Kakar wirft die Frage auf, ob die „ayurvedische Hand“, als dritte Dimension nicht auch in die psychoanalytische Praxis Einzug erhalten könne (Minute 18:20).

Diese „kosmische Dimension“ hat einen materiellen Aspekt, den wir abendländisch als Umwelt bezeichnen. Die Luft, die wir atmen, die Bäume die wir sehen oder nicht sehen, das Vogelzwitschern, das wir hören oder nicht hören. Danach fragt ein ayurvedischer Arzt im diagnostischen Prozess.

Wäre Psychoanalyse nicht im kalten Europa, sondern im warmen Indien entstanden, würde sie vielleicht nicht auf einer Couch, sondern unter einem Baum stattfinden (Minute 18:55). Die Umwelt wäre so schon im Setting angelegt, im Wahrnehmungsfeld von Patient und Analytiker natürlich enthalten.

Den subtileren Aspekt dieser dritten Dimension nennen wir in der abendländischen Tradition Geist, *spirit*. Die Kulturen gaben diesem Phänomen verschiedenste Ausdrucksformen; Dämonen, Göttinnen und Götter (Minute 18:50). Freud hat den hochenergetischen Aspekt der Psyche durch das Libidokonzept beschrieben. Einer seiner großen Verdienste war es darauf hinzuweisen, dass verdrängte sexuelle Wünsche in ihrer unterdrückten Form einen destruktiven Aspekt offenbaren. Kakar beschreibt, wie im freudschen Gedankengut die Sublimierung zur Abstinenz führt, Sexualität also in ihrer abstinenter Form in Kreativität umgewandelt werden kann (Min 26:30). Das passiert auch in einer erfolgreichen Analyse: unterdrückte Energien werden in Form von Kreativität freigelassen (25:00).

An diese Konzeption von Libido lässt sich Tantra anschließen, oder vice versa. Im Tantra werden sexuelle Energien im Körper transformiert. Die „psychischen Turbulenzen“, die uns unsere Sexualität bereitet beschreibt Kakar als Eintrittskarte für spirituelle Entwicklung, unsere gewohnten Konditionierungen zu erweitern und zu erneuern (Min 26:30). Was konventioneller Weise im Orgasmus konzentriert nach außen entladen wird (Nullprinzip), wird als Lebensenergie in den Chakren kanalisiert. Diese Praktik schließt gelebte (reale) Sexualität als Vereinigungsmeditation mit ein (Min 25:50).

3.4 Aleeka Kumar: Sexualkultur zwischen Deprivation und Tantra

Im dritten Akt des Films spricht Aleeka Kumar (Minute 29:05 – 40:30). Kumar studierte klinische Psychologie bei Honey Oberoi Vahali an der Ambedkhar University Delhi.

Heute arbeitet sie als psychoanalytisch orientierte Psychotherapeutin in freier Praxis in Mumbai.

Ihre freie Assoziation zu meinem narrativen Impuls beginnt mit der Feststellung, dass in Indien zwischen sehr liberalen und sehr konservativen Umgangsweisen mit Sexualität ein großer Spalt klafft. Sie erinnert sich an die Gruppenvergewaltigung in Delhi 2012. Diesen kollektiven Angriff auf einen Frauenkörper, der einfach „aufgerissen und zerstört“ wurde („ripped and finished“, Minute 31:05) führt Kumar auf die Armut und die soziale Ungleichheit in ihrem Land zurück (Minute 31:40).

Die häusliche Gewalt hat eine sexuelle Komponente, die Kumar auch durch ihre Haushaltshilfe erfuhr. Diese wurde regelmäßig von ihrem Mann „grün und blau“ geschlagen (Minute 32:20), wenn dieser mit ihr schlafen wollte, sie jedoch nicht als attraktiv genug empfand, sich irgendwann nicht halten konnte und sie verprügelte, sich dadurch beruhigte, sie zu verprügeln: „maybe that’s his orgasm“ (Minute 32:40). Kumar führt diese entfesselte Triebenergie auf die deprivierten Zustände der unterprivilegierten Klasse zurück (Minute 33:20).

Kumars freie Assoziation trägt sie zu einem anderen Aspekt der sie umgebenden Sexualkultur. In ihrer therapeutischen Praxis begegnete sie einem Patienten, welcher jung in eine dann konfliktuöse Ehe verheiratet wurde (Minute 33:40). Seine Frau fühlte sich stark zu ihrem Guru hingezogen. Ob dies eine rein spirituelle Anziehung war oder ob erotische Gefühle eine Rolle spielten, war als Frage nicht erlaubt zu stellen (Minute 34:00). Kumars Patient sehnte sich nach Intimität mit seiner Frau, welche sie jedoch ablehnte (Minute 34:20). Nach einer Weile begann er aus Verbitterung und um sich zu rächen damit, mit vielen Prostituierten zu schlafen (Minute 34:40). 15 Jahre später kam er in Therapie, die einige Jahre andauerte. Er jagte einige Jahre lang auf dem „Pfad der Individualität“ (Minute 37:10); was *er* wollte, was *er* fantasierte. Diesen destruktiven Weg befriedete er in seiner Therapie durch seine Begegnung mit Tantra.

Er beschrieb diese Methode als eine Form der Verschmelzung mit der Visualisationsgottheit Shakti¹, die er in Visakhapatnam bei einem tantrischen Priester erlernte. Seitdem besucht er Tempel, besonders diese, welche weibliche Prinzipien wie Kali verehren (Minute 39:00). Er sitzt dort in stiller Meditation, inkorporiert und imaginiert so viel, dass er mit der Gottheit eins werde.

Für Kumar fließen an dieser Stelle die Diskurse der Psychoanalyse, der Sexualität und der Spiritualität zusammen.

3.5 Anup Dhar: Jenseits des Lustprinzips - Eros als Beziehung zum Heiligen

Anup Dhar ist Arzt, politischer Aktivist und Doktor der Philosophie. Seine Forschungs- und Praxisschwerpunkte liegen auf post-foucaultscher Psychiatrie und postfreudianischer Psychoanalyse. Erweitert sieht er seine intellektuelle Heimat durch feministische und marxistische Diskurse. Er lehrt Epistemologie, Psychoanalyse und das Moment „kultureller Differenz“ an der Ambedkar University Delhi.

Dhars Perspektive schließt an Kumars freie Assoziationen an. Für ihn artikulieren sich in der Volksgeschichte um Krishnas 16000 Frauen unterschiedliche philosophische Dimensionen.

Vordergründig wird eine nicht-reduktionistische Sichtweise auf Eros metaphorisch verhandelt.

Der biotechnologische Reduktionismus – „Bang Bang“ - (Minute 47:40) würde Sex als Ziel von Eros missverstehen. Sex als Jagd auf ein Ende hin oder als Ende an sich (Minute 42:00). Der Orgasmus macht Eros dann „erreichbar“ (Minute 42:30).

Der andere Weg, den sexuelle Wesen gehen können, weitet Eros aus. Eros als Beziehung zum Heiligen (Minute 43:10). Auf diesem Weg wäre es wichtig, Psychoanalyse nicht als Dienerin des Lustprinzips, in dem Sinne misszuverstehen, den sexuellen Akt einfach aufzupeppen. Psychoanalyse sollte eher zu einem besseren Selbstverständnis verhelfen:

¹ Shakti (Sanskrit für Kraft) stellt im Hinduismus die weibliche Urkraft, die aktive

In der Beziehung zu uns selbst als Wesen mit Trieben, Wünschen und Eros als einen größeren Bezugsrahmen (Minute 43:50), als einen heiligen Bezugsrahmen. Dieses Selbst kann so Sinn aus sich selbst machen (Minute 45:00).

Vor diesem Hintergrund ließe sich „Jenseits des Lustprinzips“ so lesen, dass es uns nicht nur zum Todestrieb führt. Wenn das Lustprinzip unser psychologischer Kurzschluss ist, dann würde eine Psychoanalyse jenseits des Lustprinzips nicht nur die Schnellfahrstraße des sexuellen Aktes per se explorieren (Minute 45:50). Oder gar abkürzen.

Teil ihrer Exploration wären dann „verrückte Seitenstraßen von Eros“. Dhar sieht hier zwei Arten.

Einen Abzweig markiert der Schreber-Fall. Schreber, der ein Mann ist, aber sich als Frau in einer sexuell heiligen Einheit mit Gott erlebt (die jedoch nicht minder erotisch ist).

Eine andere Geschichte ist die von Krishna, der in einer erotischen Beziehung zu Tausenden von Frauen steht, aber ohne dem Ziel des Orgasmus zu hinterherzujagen (Minute 46:30). Beide Geschichten geben einen Einblick in das „Jenseits“ des Lustprinzips.

Psychoanalyse lädt vor diesem Hintergrund dazu ein, Sex nicht als eine simple Möglichkeit zu reduzieren. Im Gegenteil steckt im sexuellen Akt auch immer eine Unmöglichkeit: die Unmöglichkeit einer Beziehung, die sich über technokratisches „Bang Bang“ vertieft (Minute 47:40).

Sex wird dann zur Ursache von Leid, verfolgt uns und wie wir unsere Triebe auch versuchen loszuwerden oder auszuagieren: es bleibt bei einer paradigmatischen Verfolgung (Minute 48:40). Wir sind also nicht einfach sexuelle Subjekte, sondern sexuelle Subjekte mit einer Unmöglichkeit: dass die Beziehung niemals so läuft, wie ich will. So finden wir niemals Befriedigung (Minute 49:00). Wir sind gekommen, alles ist vorbei, aber es fehlt immer noch etwas, es ist immer noch eine Lücke da. An diesem technokratischen Verständnis des Lustprinzips haftet also eine Illusion (Minute 50:00). Krishna und Schreber deuten gleichsam darauf hin: Dass Lust niemals kommt, Lust kann niemals erreicht werden, sie kommt nie ganz (Minute 50:45).

Psychoanalyse handelt davon, was wir nicht bekommen, nicht von dem, was wir bekommen (Minute 49:50).

5. Fazit & Ausblick

Die Forschung hat insgesamt mehr Fragen aufgeworfen, als „Fälle geschlossen“. Der Vorteil einer audiovisuellen Umsetzung bestand darin, mehr Sinne für die indische Psychoanalyse zu öffnen. Dabei blieben 95 % des Textkorpus unberührt, weitere 19 Stunden Interviewmaterial, die wichtige Aspekte behandeln, musste ich im Film aussparen. Thematisch gehörte dazu unter anderem die Dichotomie Individualismus und Kollektivismus, die Kolonialgeschichte indischer Psychoanalyse, die psychoanalytisch begründete Interpretation indischer Mythologie, der Hindu-Moslem-Konflikt, die indische Teilung, das Abstinenzgebot versus Guru-Schüler-Beziehung und der Stil des Bezogenseins vor dem Hintergrund der Großfamilie und indischer Volksgeschichten. Ich hoffe mich im Rahmen anschließender Arbeiten dieser Themen vertiefend widmen zu können.

Auch auf Grund der Heterogenität analytischer Theorien, Verhandlungen und Praktiken, erscheint es mir nicht möglich, mit dem Finger auf eine Trennlinie zu zeigen und zu rufen: „Da liegt der Unterschied, das ist die indische Psychoanalyse!“ Vielmehr können wir einige Beobachtungen indischer Analytiker – beginnend mit Bose – als Denkschaufenster betrachten, als Einladungen zur Öffnung.

Der Briefwechsel zwischen Freud und Bose lädt uns ein, die Forschungsmethode der postfreudianischen Psychoanalyse auf ihre Kultursensibilität zu überprüfen – genauer: Was als normativ eingeschlossen und was als kultureller Sonderfall ausgeschlossen wird. Die Trennlinie zwischen Wissenschaftlichkeit und Nichtwissenschaftlichkeit sollte dabei nicht axiomatisch zwischen Abendland und Morgenland gezogen werden. Für Freud verfolgt seine Analyse den wissenschaftlichen Erkenntnisweg, während Mystiker emotional sind und nichts außer ihrer freien Imagination hätten (Kap. 3.2). Doch wieso sollten Freuds Fälle (Dora, Wolfmann, Schreber) als valides Material gelten, aus dem sich induktiv eine Theorie bilden ließe und Boses Fälle (insb. Fall 441) nicht (Kap. 3.1)?

Diese Masterarbeit, mein Film, sollte zu einer ethnopluralistischen Sichtweise beitragen.

Die hinduistische Psychologie verfügt über salutogenetische Übungswege – Yoga und Meditation – welche die psychoanalytische Behandlungstechnik der gleichschwebenden Aufmerksamkeit unterstützen kann (Kap 3.2). Tantra kann als alte Weisheitstradition gelten, die der Kunst der Sublimierung neben dem asketischen Weg den Weg der Einheitsmeditation gegenüberstellt (Kap. 3.3). Der ayurvedische Blick auf Gesundheitsfaktoren kann die Behandlungssituation und ätiologische Vorstellungen öffnen und neue analytische Denkfelder erobern: von einer Objektorientierung (der Psyche, Objektbesetzung) zu einer Beziehungsorientierung (Beziehung zur Familie, Umwelt, Energien, Kap 3.3).

Dabei gilt es, weder den orientalischen noch den okzidentalischen Weg zu idealisieren, sondern am Wohle des Patienten orientiert ein möglichst wirksames Repertoire zu entwickeln.

Weiter verdeutlichte die Forschung, dass die Bedeutung des Unbewussten auch an unserer theoretischen Konzeption des Unbewussten variiert. Hier geht Kakar den Weg, das Unbewusste als nicht per se gefährlich zu modellieren, sondern - mit dem Bild eines Elefanten - als weisen, aber sturen Ratgeber (Kap 3.3).

Sexualität in Indien scheint einige krasse Paradoxien zu beinhalten. Der Subkontinent – der „Mosaik aus Kontrasten“ – kennt hier beides: eine rigide, konservative Sexualmoral auf der Straße, Kamasutra und Tantra in den Tempeln. Die urindische Sichtweise auf Sexualität als heilig („naked is sacred“), die detaillierten Anweisungen zum (sublimierenden) Umgang mit der Libido in den Yoga- und Tantra-Sutren scheint dem öffentlichen Raum weitgehend verborgen. Kumars Patienten erobern sich ein kulturelles Wissen zurück. Zusätzlich kann die emanzipatorische Kraft der Psychoanalyse einen Beitrag leisten, dass Katastrophen wie die Gruppenvergewaltigung in Delhi 2012 nie wieder eintreten (Kap 3.4).

Hier lag für mich auch die interessanteste Parallele yogischer und analytischer Metapsychologie: im Umgang mit psycho-sexueller Energie.

Die Ökonomie der Lebensenergie (prana) ist eine Lesart yogischer Praxis. Techniken finden sich explizit in Yoga- und Tantrasutren, aber auch in Volksgeschichten wie der um Krishnas 16000 Frauen. Mit libidoöser Energie hauszuhalten wird in den Höhlen des

Himalaya seit Jahrtausenden zur Meisterschaft gebracht. Die libidoöse Besetzung von sexuellen Obsessionen, Sorgen und Ängsten abzuziehen („decathexis“) und in sinnstiftende Bereiche psychischen Geschehens zu sublimieren intendiert Yoga und Psychoanalyse gleichsam (Kap 3.3 und 3.4).

Ich hoffe mein Film kann einen kleinen Beitrag leisten, dass wir uns auch in den psychoanalytisch begründeten Verfahren der Möglichkeit öffnen, dieses Wissensreservoir anzuzapfen. Ich hoffe damit unsere indischen Kollegen wertschätzend und authentisch dargestellt zu haben. Ich hoffe außerdem in Form weiterer Auswertungen mich den unberührten Themen und politischen Dimensionen psychoanalytischer Arbeit in Indien verstärkt widmen zu können.

Auf dass sich die Weisheit des Westens mit der Weisheit Indiens trifft und sich zum Besten unserer Patienten vermischt!

Anhänge

CD: Dokumentarfilm „The Libido of Krishna“ (engl., 52 Min.)

CD: Interviews im Audioformat

CD: MA-Text im PDF-Format

Literatur

Akhtar, S. (1999): Immigration und Identität. Gießen

Akhtar, S. (2001). Psychoanalysis and India. In: Erwin, B (Hrsg.): The Freud Encyclopedia: Theory, Therapy, and Culture. New York: 275-276

Akhtar, S. (2005): Freud along the Ganges: psychoanalytic reflections on the people and culture of India. New Delhi

Akhtar, S. (2013): Psychoanalysis and Culture: Freud, Erikson and beyond. In: Gerlach, Alf et. al. (Hrsg.): Psychoanalysis in Asia. London: 19-42

Albert, M. (1971): Silent Messages. Implicit Communication of Emotions and Attitudes. Belmont, California

Ambedkar University Delhi (2016): www.aud.ac.in, zuletzt abgerufen am 30.5.2016

Assion, H.-J. & Graef-Calliess, I.T. (2014). Marginalisierung von kulturellen Faktoren im ICD- 10. Nervenheilkunde 33

Banerjee (o.J.): Hindu Family and Freudian Theory. O.O.

Basu, H. (2014): Drugs and Prayer. Münster

Berkeley-Hills, O. (1923): The Anal-Erotic Factor in the Religion, Philosophy and Character of the Hindus. In: International Journal of Psychoanalysis 4, 1923: 249-252, 518-519

Berkeley-Hills, O. (1925): Hindu-Muslim-Unity. In: International Journal of Psychoanalysis 6, 1925: 287

Bion, W. R. (1990 [1962]). Lernen durch Erfahrung. Frankfurt a.M.

Bose, G. (1921): Concept of Repression. Calcutta

Bose, G. (1923): The Reliability of Psychoanalytical Findings. In: The British Journal of Medical Psychology 3

Bose, G. (1945): Sigmund Freud. In: „Everyday psychoanalysis“. Calcutta

Bose, G. (1948): The Paranoid Ego. In: Samsika 1948

Bourdieu, P. (2002). Les conditions sociales de la circulation internationale des idées. In: Actes de la recherche en sciences sociales 145

Chatterji, N.N. (1954): Oedipus Conflict and Defence of Ego. In: Samiska 1954: 211-213

Cohn, B.S. (1971): India: The social anthropology of a Civilisation. Englewood Cliffs

Dalal, A.K. & Misra, G. (2010): The core and context of Indian psychology. Psychology & Developing Societies 22

Datta, D.M. (1948) The Psychology of Culture Conflict in the Light of Psychology of Insanity Indian Journal of Psychology 23

Daly, C.D. (1920): The psychology of Revolutionary Tendencies. In: International Journal of Psychoanalysis 6: 198

Devereux, Georges (1972): Ethnopsychanalyse complémentariste. Paris

Düllo, Thomas (2011): Kultur als Transformation: Eine Kulturwissenschaft des Performativen und des Crossover. Bielefeld

Erdheim, Mario (1972): Prestige und Kulturwandel. Wiesbaden

Erikson, E. (1971). Gandhis Wahrheit, Frankfurt a.M.

Flick, Uwe (2002): Qualitative Sozialforschung: Eine Einführung, Reinbeck

Foucault, M. (1971): Wahnsinn & Gesellschaft. Berlin

Fortis Memorial Hospital (2016): www.fortishealthcare.com, zuletzt abgerufen am 4.2.2016

Freud, Sigmund (1914): Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung. GW Bd. X

Freud, S. (1930a): Das Unbehagen in der Kultur. GW Bd. XIV

Freud, S. (1930b): Briefe: Auszüge - Kapitel 33 Aus: gutenberg.spiegel.de/buch/-6433/33 (zuletzt abgerufen am 1.2.2016)

Freud, S. (1991 [1933]) Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Frankfurt am. M.: 60-71

Freud, S. (2005 [1921]): Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft einer Illusion. Frankfurt a.M.

Fromm, E. (1971): The crisis of psychoanalysis. London

Gandhi, M.K. (1957): My experiments with Truth. Boston

Gitler, Roland: Methoden der qualitativen Sozialforschung. Wien; Köln; Graz, Böhlau 1992

Hartmann, H. (1950) The application of Psychoanalytic Concepts to Social Science. Ibid

Hartnack, C. (1990): Vishnu on Freud's Desk. Aus: http://isites.harvard.edu/fs/docs/icb.topic43522.files/Freud/Freud_India.pdf, zuletzt abgerufen am 1.2.2016

Heidegger; M. (1997 [1976]): Was heißt denken? Berlin

Hofstede, G. (2001): Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations Across Nations. Thousand Oaks

Hook, S. (1959): Psychoanalysis. Scientific Method and Philosophy. New York

Jung, C.G. (1971): Erinnerungen, Träume, Gedanken. Freiburg im Breisgau

Kakar, S. (1984): Heilige, Ärzte und Schamanen. München

Kakar, S. (1994): Encounters of the psychological kind: Freud, Jung and India. In: Boyer, L.B. ; Boyer, R.M. und Stein, H.F. (Hrsg.): Essays in Honor of George A. De Vos. Hillsdale

Kakar, S. (2012): Kultur und Psyche: Psychoanalyse im Dialog mit nicht-westlichen Gesellschaften. Gießen

Kakar, S. (2013a): A personal journey into culture and psychoanalysis. In: Gerlach, Alf et al. (Hrsg.): Psychoanalysis in Asia. London: 249-264

Kakar, S. (2013b [1988]). Kindheit und Gesellschaft in Indien. Eine psychoanalytische Studie. Frankfurt a. M.

Kakar, S. (2015): Die Igel der Welt. Interview geführt von Thadden, E.v. In: Die Zeit 2015 Nr 14

Kant, I. (1793): Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

Latour, B. (2001): Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie. Frankfurt a. M.

Lévi-Strauss, C. (1966): The savage mind. Chicago

Lévy-Bruhl, L. (1922): La mentalité primitive.

Lewis, M.M. (1996): Language, Thought and Personality in Infancy and Childhood. New York

Low, J. (2012): Awakening in buddhism and psychotherapy. A talk for Psychotherapists at Noûs, Scuola di Specializzazione in Psicoterapia Cognitivo-Costruttivista, Milan.

Luhmann, N. (1984): Soziale Systeme. Frankfurt a.M.

Luhmann, N. (1997): Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt a.M.

Marcuse, H. (1955): Eros and Civilisation. Boston

Merleau-Ponty, M. (1966): Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin

Psychoanalytic Therapy and Research Centre (2016): www.psychanalysis-mumbai.org/about.html, zuletzt abgerufen am 4.2.2016

Reisch, Tobias (2016a): Potenziale und Gefahren interkultureller Psychotherapie am Beispiel der Psychoanalyse in Indien. Stendal

Reisch, Tobias (2016b): Ödipus und Ganesha. Psychoanalyse in Indien. In: Freudian Slip 3: 44-48

Roszak, T. (1970): Die Gestalttherapie bei Paul Goodman. In: Reese, K.: DIG. Neue Bewußtseinsmodelle. Frankfurt a. M.

Schopenhauer, A. (1965 [1851]): Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften. Stuttgart

Schütze, F.: Die Technik des narrativen Interviews (von 1977) Manuskript zitiert in: Hoffmann-Riem, Ch.: Die Sozialforschung einer interpretativen Soziologie. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie S. 339f. 1980

Sethi, B, Thakore, V.R., Gupta, S.C. (1965): Changing Patterns of Culture and Psychiatry in India. In: American Journal of Psychotherapy Nr 19 1965

Singh, Khushwant (2011): Me and my couch: A review of A Book of Memory—Confessions and Reflections By Sudhir Kaka. New York

Sinha, T. C. (1966). Development of psychoanalysis in India. *International Journal of Psycho-Analysis* 47:427-439.

Shweder, R., & Haidt, J. (1993). The future of moral psychology: Truth, intuition, and the pluralist way. *Psychological Science*, 4, 360-365.

Sukoon Psychotherapy Center (2016): www.deepalibedi.blogspot.com, zuletzt abgerufen am 4.6.2016

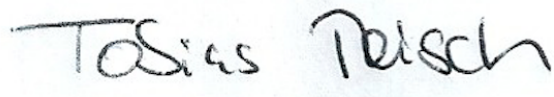
Stiles, W. (1999): Signs and Voices in Psychotherapy, *Psychotherapy Research*, 9:1, 1-21

Wilke, A. & Traut, L. (2014): Religion – Imagination – Ästhetik: Vorstellungs- und Sinneswelten in Religion und Kultur. Göttingen

Eidesstattliche Erklärung

Hiermit versichere ich, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt habe. Alle Ausführungen, die anderen veröffentlichten oder nicht veröffentlichten Schriften wörtlich oder sinngemäß entnommen wurden, habe ich kenntlich gemacht.

Die Arbeit hat in gleicher oder ähnlicher Fassung noch keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegen.

A handwritten signature in black ink that reads "Tobias Reisch". The signature is written in a cursive style with a horizontal line above the first part of the name.

Berlin, 7.07.2016

Tobias Reisch