
Lea Wiese

(Un-)Doing Psychoanalysis in Tehran

Gedanken zur Psychoanalyse unter iranischen Verhältnissen

Sie haben sich, nach vielen Schwierigkeiten, ganz einfach für einen Psychoanalytiker entschieden, der Ihrem Typ entspricht und Ihrem Wohnort. Aber haben Sie auch nur einen Augenblick lang bedacht, was passiert, wenn Sie umziehen müssen, und zwar ins Ausland? Sie könnten Ihre Therapie weder im Iran weiterführen noch in der Volksrepublik China und in keiner der sozialistischen Sowjetrepubliken, und zwar, weil es dort keine praktizierenden Psychotherapeuten gibt. Und in Chile oder in Cuba wäre es möglich, daß Sie ins Gefängnis wandern oder als Beauftragter für Zuckerrohr eingesetzt werden. ...Wählen Sie deshalb die kurzen Perioden von Demokratie, wenn die Analytiker pfeilschnell zurückkehren.

Oreste Saint-Drôme, *So finde ich den richtigen Psychoanalytiker*¹

Es ist an sich keine Neuigkeit, dass die Psychoanalyse bereits früh internationale Verbreitung verzeichnete. In Südamerika hat sie durch die Emigration vieler europäischer Psychoanalytiker in den 1930er und 40er Jahren bereits eine lange Tradition. Auch in osteuropäischen Staaten sowie in Russland wird sie seit dem Zusammenbruch der Sowjetunion (wieder-)entdeckt und entsprechend institutionalisiert, wenn auch weitge-

hend ohne gesetzlich geregelte berufsrechtliche Legitimation. Auf dem afrikanischen Kontinent finden sich immerhin bereits in Südafrika und in Tunesien psychoanalytische Institute sowie im asiatischen Raum unter anderem in Indien, China, Japan, Südkorea und Taiwan. Ein Blick in den Nahen und Mittleren Osten (mit Ausnahme von Israel und dem Libanon) zeigt hingegen die Psychoanalyse betreffend ein karges Bild. In Saudi-Arabien und den Vereinigten Arabischen Emiraten gibt es jeweils eine Handvoll meist im Ausland ausgebildeter Psychiater und Psychologen mit analytischem Hintergrund, jedoch keine entsprechende Institution. Und im Irak und in Pakistan finden sich, wenig überraschend, gar keine Hinweise auf das Vorhandensein irgendeiner nennenswerten psychoanalytischen Praxis. Auch der Iran, sollte man meinen, stellt kaum eine Ausnahme dar. Nach Jahrzehnten wiederholten Niederschlagens von Massenprotesten durch das iranische Regime und der erst kürzlich erneut abgehaltenen Präsidentschaftswahl ohne tatsächliche Wahlmöglichkeit scheinen der Einzug demokratisch-rechtsstaatlicher Prinzipien und somit die im Eingangszitat angedeutete Grundlage psychoanalytischer Praxis in weiter Ferne. Iranische Psychoanalytiker und Patienten stehen also augenscheinlich vor einer schweren Wahl.

Und doch scheint die Psychoanalyse in der Islamischen Republik Iran sowie das internationale Interesse an ihr, vor allem innerhalb der lacanianisch orientierten Psychoanalyse, zu erstarken,

1 Oreste Saint-Drôme: *So finde ich den richtigen Psychoanalytiker*. München 1989, S. 118 ff.

wie mehrere Publikationen aus den letzten Jahren zeigen.² Einen Anstoß hierfür dürfte das 2012 erschienene Buch *Doing Psychoanalysis in Tebran* der im Iran geborenen, in Kanada aufgewachsenen und in den USA ausgebildeten Psychoanalytikerin Gohar Homayounpour gegeben haben, in dem sie ihre Erfahrungen der beruflichen Rückkehr in ihr Geburtsland und aus der in Teheran eröffneten Privatpraxis schildert. Das Titelbild zeigt ein elegantes Praxisinterieur im Bauhausstil mit Fensterblick auf einen Teheraner Vorort, der Einband ein Bild der auf ihrer Analyse couch sitzenden Autorin mit einem locker um den Kopf geschlungenen Shawl. Titel und Optik scheinen bereits anzudeuten, was die im Klappentext des Buches zitierten Testimonials versprechen: Dass hier der »Iran auf die Couch gelegt« werde (Rubén Gallo).³ Rezensionen in einschlägigen Fachzeitschriften äußern sich durchgängig positiv über Homayounpours Ausführungen.⁴ Eine expansive Erfolgsgeschichte: So fand zwei Jahre nach der Veröffentlichung des Buches, unter der Schirmherrschaft von Homayounpours »Freudian Group of Tehran«, der internationale psychoanalytische Kongress »Geographies of Psychoanalysis/Encounters between Cultures« in Teheran statt.⁵

Hat sich also die historische Bindung der Psychoanalyse an die ›westliche‹ Autonomie der Einzelnen, an ›westliche‹ Staatsform und Bürgertum als bislang naiv verkannte Scheinkorrelation entpuppt? Und kann die Expansion der Psychoanalyse in den Mittleren Osten als Siegeszug ihres aufklärerischen Impetus, gar als kritischer Funke im Dunkel der theokratischen Despotie in Ländern wie dem Iran verstanden werden?

2 Siehe zum Beispiel Peter Widmer; S. Hossein Modjtahedi (Hg.): *Iran und die Psychoanalyse*. ANRISS. Sonderausgabe RISS. Zeitschrift für Psychoanalyse. Baden 2016.

3 Hier und im Folgenden: Sämtliche Übersetzungen englischer Originalzitate stammen von mir selbst.

4 Siehe dazu die Rezensionen von Catherine Silver (*Psychoanalytic Review* 100/4, 2013, S. 659–662), Linda Sherby (*Contemporary Psychoanalysis* 49, 1/2013, S. 124–128) oder Merle Molofsky (*American Journal of Psychoanalysis* 74, 3/2012, S. 292–295).

5 Für den Kongressband siehe Lorena Preta (Hg.): *Geographies of Psychoanalysis/Encounters between Cultures*. Fano 2015.

Zur Geschichte und Situation der Psychoanalyse im Iran

Die wenigen auffindbaren englisch- oder deutschsprachigen Texte zur Rezeptionsgeschichte der Psychoanalyse im Iran beschreiben diese als einen zögerlichen Prozess. Laut dem iranischen Psychiater Saeed Shoja Shafti, der sich in den 1980er Jahren um eine Übersetzung der Schriften Freuds auf Farsi bemüht hat, legten iranische Zeitungsberichte bereits zu Freuds Lebzeiten Zeugnis von einer durchaus tagesaktuellen Rezeption der Psychoanalyse ab. Allerdings scheint erst in den 1960er Jahren ein Übersetzungsprozess einiger Texte Freuds ins Persische in Gang gekommen zu sein, der zunächst unsystematisch und lückenhaft war. Nach Shafti habe die dadurch entstandene selektive Widerspiegelung der theoretischen (Weiter-)Entwicklungen Freuds eine inhaltlich fehlgeleitete Auseinandersetzung mit seinen Theorien sowie eine große Angreifbarkeit begünstigt.⁶ In den 1950er Jahren gab es verschiedene Ambitionen von in Großbritannien und in den USA ausgebildeten Psychiatern und Psychoanalytikern, sowohl innerhalb der universitären Psychologie (so an der Universität Teheran) als auch der Psychiatrie (so der angeschlossenen psychiatrischen Universitätsklinik) eine psychoanalytische Orientierung zu verankern, was allerdings nicht geglückt sei. Das erste psychoanalytische Ausbildungsprogramm, das an einem unabhängigen Institut für Psychiatrie entwickelt und gestartet worden war, wurde durch die Islamische Revolution von 1979 verhindert, als die meisten im Ausland ausgebildeten Praktiker emigrierten. Arash Javanbakht und Mohammad Sanati konstatieren, dass der »allgemeine Wandel innerhalb der geistigen Haltung, die sich nun ostwärts ausrichtete und die Verwestlichung der iranischen Kultur ... ablehnte«, eine »weitverbreitete negative Haltung gegenüber der Psychoanalyse, insbesondere gegenüber Freuds sexueller Emphase in seinen Ideen« befördert habe.⁷

6 Saeed Shoja Shafti: *Psychoanalysis in Persia*. Letter to the editor. In: *American Journal of Psychotherapy* 59/2005.

7 Arash Javanbakht; Mohammad Sanati: *Psychiatrie im Iran*. In: *Iran und die Psychoanalyse*. ANRISS. Sonderausgabe RISS. Zeitschrift für Psychoanalyse 2016, S. 138 ff.

Nach dieser »leisen Auslöschung« der akademischen Psychoanalyse im Iran im Zusammenhang mit dem politischen Umschwung sickerte das psychoanalytische Denken nur langsam in die klinisch-medizinische Landschaft ein: »In recent centuries, scientific discoveries have moved mainly from west to east, and it is the foreign aspects of psychoanalysis that play an important role in its slow integration into practice in Iran. The elements necessary for elaborating on these scientific concepts and innovations are not established in Iranian society, and it is difficult for these foreign inventions to influence long-held customs.«⁸ Obwohl die Psychoanalyse als Behandlungsmethode immer mehr Verwendung erfahre, sei nach Shafti der Anstoß dafür zunächst nicht von den Universitäten ausgegangen, sondern von hilfesuchenden Patienten. Im universitären sowie praktischen Ausbildungskontext scheinen bislang eher solche therapeutischen Methoden Befürwortung zu erfahren, die im Einklang mit den promovierten religiösen Überzeugungen stehen. Seit 1996 gibt es allerdings für psychiatrische Assistenzärzte die Möglichkeit, sich in Psychoanalyse ausbilden zu lassen. Mohammad Sanati berichtet, dass noch 2008 ein Antrag auf Förderung für Forschung zur psychodynamischen Psychotherapie vom Ministerium für Gesundheit und medizinische Ausbildung »aus ethischen Gründen« abgelehnt worden sei.⁹

Abseits der Universitäten gestaltet sich die Situation der institutionellen Psychoanalyse im Iran als eine der florierenden Marginalität. In einem Interview mit dem ORF¹⁰ beschreibt Homayounpour, dass es mittlerweile zwar viele in ihren jeweiligen Methoden gut ausgebildete Psychiater und Psychotherapeuten gebe, jedoch keine kohärente berufspolitische Vereinigung. Nach abgeschlossener Ausbildung aus dem Ausland in den Iran zurückkehrende Psychoanalytiker würden jeweils einige interessierte Nachwuchsanalytiker um sich sammeln, um diese auszubilden, woraus sich institutsähnliche

Strukturen entwickeln würden.¹¹ Noch 2009 habe es weniger als 20 fertig ausgebildete Psychoanalytiker im Iran gegeben, von denen einer in Paris und der Rest in Großbritannien oder den USA ausgebildet worden sei. Diese Zahl dürfte mittlerweile überholt sein, genaue Angaben finden sich allerdings nicht. Die meisten dieser losen institutionellen Zusammenschlüsse, die ambulante psychoanalytische Psychotherapie für Patienten und/oder psychoanalytisch orientierte Ausbildung für Kandidaten anbieten, würden laut Homayounpour ohne offizielle Eintragung der iranischen Regierung oder Anerkennung internationaler Vereinigungen agieren.¹² Sie selbst hat kurze Zeit nach ihrer Rückkehr in den Iran 2007 die »Freudian Group of Tehran« gegründet, die nach eigenen Angaben als analytische Ausbildungsstätte, orientiert an den Maßstäben der International Psychoanalytical Association (IPA), fungiert. Zu ihren Schwierigkeiten, sich berufspolitisch als Frau im Iran durchzusetzen, schreibt sie: »In Tehran, where on the macro level of a patriarchal symbolic order the role of the analyst as »the subject supposed to know« (le sujet supposé savoir) is appropriated by men, a woman psychoanalyst is supposed to lack the phallus she would need to gain knowledge of the unconscious. ... By the time a woman analyst – particularly if she is young and a graduate of a foreign educational institute – gets to be certified as legitimate in Tehran, she herself needs to go back to the couch in order to recover from her castrating experience of dealing with »others« in positions of power, and to recover her own internal sense of legitimacy.«¹³

11 Ein Beispiel ist das HamAva-Institut in Teheran, das eine dreijährige Ausbildung in psychoanalytischer Psychotherapie anbietet.

12 Lediglich eine einzige von ihnen, die 2006 gegründete und durchaus obskur anmutende »Freudian Association« scheint nach eigenen Angaben eine offizielle behördliche Anerkennung des iranischen Innenministeriums zu haben. Auf den verschiedenen Internetauftritten der Vereinigung findet sich eine bunte Mischung aus politischen Verschwörungstheorien und persönlichen Angriffen auf in- und ausländische Psychoanalytiker.

13 Gohar Homayounpour: The paradox called Iran. Konferenzbeitrag Geographies of Psychoanalysis. Pavia 2012, www.ipa.world/IPA_Docs/Homayounpour_The%20Paradox.pdf (letzter Zugriff 23. 6. 2021).

8 Shafti: Pschoanalyse (wie Anm. 6), S. 147.

9 Mohammad Sanati: Psychoanalyse und Ethik. In: Iran und die Psychoanalyse. ANRISS, Sonderausgabe RISS, Zeitschrift für Psychoanalyse 2016, S. 150 – 158.

10 Siehe sciencev2.orf.at/stories/1630714/index.html (letzter Zugriff 23. 6. 2021).

Von westlichen Reaktionsbildungen,
»ganz normalen« Hystern und einem
verdrehen Ödipus

Homayounpour beginnt ihr Buch mit der Einleitung »Is psychoanalysis possible in the Islamic Republic of Iran?«, in welcher sie zunächst den »westlichen Reaktionen« auf ihr Thema nachgeht. Erfahren habe sie vor allem Neugierde bei gleichzeitigem Misstrauen und Skepsis, was sie in Anlehnung an Julia Kristeva als »faszinierte Ablehnung« deutet: »The topic of doing psychoanalysis in Iran conjures up some fascinating fantasies from the start; the listener usually anticipates some juicy, exotic stories. Yet this fascination is accompanied by a rejection, suggesting the impossibility of doing psychoanalysis in Iran. I feel that I have almost caused disappointment by presenting case materials that are similar to those of patients in Boston and New York.«¹⁴ Zur Illustrierung dieser vermeintlichen affektgeladenen Verzerrungen führt sie unterschiedliche Kommentare zu ihren Vorträgen und Texten an: den eines Bostoner Vortragsbesuchers, demzufolge Iraner nicht frei assoziieren könnten, den einer Lacanianischen Fachkollegin, die die Funktionalität der Psychoanalyse aufgrund der rigiden »symbolischen Ordnung« und eines dadurch anders gelagerten Ödipuskomplexes im Iran infrage stellt, und den Vorschlag eines Verlagsmitarbeiters, einen pikanteren Buchtitel zu wählen.

Im Versuch, diese Erwartungshaltung zu erklären, rekurriert Homayounpour schließlich auf das »Orientalismus«-Konzept von Edward Said, nach dem der exotische, orientalische »Anderer« für den »Westen« zwar faszinierend ist, jedoch als minderwertig betrachtet wird. Dem orientalistischen Ressentiment liege die Projektion der eigenen vermeintlich niederen Beweggründe auf das Unbewusste des Orients zugrunde, die die Angst vorm fremden Inneren im Gewand derjenigen vorm fremden »Anderen« im Dienst der Abwehr in Schach halte. Entsprechend dieser Erwartungshaltung werde durch die Beschäftigung mit dem fremden Iran sowohl enttäuschte Ablehnung als auch erotisiertes

Interesse hervorgerufen.¹⁵ Allerdings bringe *vice versa* die Verhaftung am abschätzigen Blick des Anderen auch einen nicht zu vernachlässigenden neurotischen Gewinn für die »Orientalen« mit sich, womit sie einseitige Schuldzuschreibungen gegenüber dem »Westen« infrage stellt. Den Zweifeln an ihrem Unterfangen entgegnet Homayounpour, dass die Psychoanalyse als westliche Entdeckung zwar ein Importprodukt, in der iranischen Kultur allerdings auf fruchtbaren Boden gefallen sei. Geschichten, Mythen und Gespräche an sich nähmen eine derart zentrale Rolle ein, dass die Psychoanalyse als »talking cure« in einem Naheverhältnis zum »iranischen Nationalcharakter« stehe.¹⁶ Mehr noch: Iraner täten nichts anderes als frei zu assoziieren und genau das sei ihr Problem, wobei sie dies nicht weiter ausführt. Doch auch abseits der Theorie lege schlichtweg jede Minute ihrer abgehaltenen Sitzungen Zeugnis davon ab, dass Psychoanalyse im Iran möglich sei.

Im zweiten Buchkapitel »Upon arriving in Tehran« beschreibt Homayounpour ihren beruflichen Start in der eigenen Teheraner Praxis: »I have moved to Tehran with my degree in my ego ideal's suitcase, and now I have an open field, lots of patients, and no one to answer to. I do not need to play any political games, none whatsoever, in Tehran. Ironically, this privilege has been given to me in a country that at this moment in history is one of the most politicized countries in the world. A country stigmatized by the world for its violations of human rights, its lack of democracy, its nuclear ambitions, and its lack of freedom of speech. In Tehran, in one of the most controversial countries in the world, I have gotten closer to my rights as a psychoanalyst than I could have done elsewhere. Paradoxically, I have found my place, having been spared the usual politics that recent graduates of any psychoanalytic institute have to endure in the rest of the world.«¹⁷ Interessanterweise bleibt an

15 Siehe Homayounpour an anderer Stelle: »From the western point of view there seems to be an uncanny correlation: the more politically scandalous Iran becomes, and the more scrutinized it is by the western other, the more desirable an object becomes. And so in recent years there has been a heightened desire for anything from Iran and about Iran.« (Homayounpour: The paradox called Iran, wie Anm. 13.)

16 Homayounpour: Doing Psychoanalysis in Tehran (wie Anm. 13).
17 Ebd. S. 4 ff.

14 Gohar Homayounpour: Doing Psychoanalysis in Tehran. Cambridge 2012, S. XVII ff.

dieser Stelle offen, welche Rechte Homayounpour in ihrer laut eigenen Angaben durchwegs unabhängigen Arbeit im Iran garantiert sieht. Augenscheinlich scheint sich für sie, trotz der formalen Kämpfe um berufliche Legitimierung von staatlicher Seite, eine Erleichterung darüber aufzutun, durch das weitgehende Fehlen einer berufspolitischen Community keinerlei Einschränkungen zu unterliegen.

Die Begleitmusik des Kapitels bildet die Schilderung der Psychoanalyse von ›Miss N.‹, einer analyserfahren, depressiven Malerin mit Arthritis, die sich hin- und hergerissen fühlt zwischen ihren unterschiedlichen Leben in Teheran und in Paris und die mit der unbewussten Angst vor der (eigenen) Banalität ringt. ›Miss N.‹ assoziiert, frisch, fröhlich und frei – und wird so zu Homayounpours »idealer Patientin«. Nach Assoziationen zu Milan Kunderas »Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins«, welches ihr eigener Vater 1986 zum ersten Mal in Farsi übersetzt habe und das im Iran ein großer Erfolg gewesen sei, und den eigenen Gefühlen von Befremdung und Desillusionierung im Zuge ihrer Rückkehr in den Iran nimmt sie Bezug auf die persische Mythologie. In dieser stehe anstatt des klassischen Vätermordes das wiederkehrende Muster des Tötens der Söhne und so des tragischen Vernichtens der eigenen Zukunft im Vordergrund. Im Iran bestünde das kulturspezifische Moment des universalen ödipalen Dramas in der Reaktion auf die entstehende Kastrationsangst. Die gegen den Vater aufbegehrenden Söhne spürten unbewusst die Gefahr, bei einem derartigen Versuch getötet zu werden, und würden sich stattdessen in der Kastrationsangst einrichten. Aus Angst vor dem unterdrückten Ungehorsam entstehe als Reaktionsbildung die kollektive Wunschfantasie einer absoluten Gefügsamkeit, welche sich in der Geschichte des Iran ablesen lasse. Gesetze im Iran würden also nur solange und insoweit befolgt, wie Polizei, Gesetz und Vater präsent seien, um die Rebellion der Söhne zu verhindern. Gleichzeitig führe diese Unterdrückung beziehungsweise Tötung der Söhne zu einer Diskontinuität, da mit den Söhnen die Zukunft abhandenkomme. In ähnlicher Weise sei die Trauer um den Verlust der persischen Vergangenheit durch die Islamisierung des Iran übergangen worden, welche sich symbolisch in der Entwicklung der melancholischen Schia ausdrücke.

Im dritten Kapitel ihres Buches, »A few years after returning to Tehran«, beschreibt Homayounpour die große Nachfrage von hilfeschuchenden neurotischen Patienten im Iran. Deren Fallgeschichten würden nicht nur denen »westlicher« Leidensgenossen ähneln, sondern darüber hinaus im Gegensatz zum zeitgenössischen präödipalen Schwerpunkt der »westlichen« Analyse sogar den »good old hysterics« aus Freuds Zeiten: »In short, in Tehran I have encountered a kind of patient who is very much in line with the kinds of patients Freud was seeing during his time ... I have also been astonished at the candor and willingness of patients in expressing sexual material openly within the sessions. Especially considering the traditional Iranian cultural base, where sexuality is supposed to be a lot more repressed and taboo than within Western cultures.«¹⁸ Und doch scheinen die Fallvignetten, die die Autorin anschließend aus ihrer therapeutischen Arbeit in einer iranischen Klinik schildert, dann letztlich nicht ganz in dieses Bild zu passen: eine junge, Tschador tragende Frau, die über dem Verlust ihrer Jungfräulichkeit und der damit verbundenen Entehrung ihrer Familie zweifelt; ein LKW-Fahrer, den Träume von sexuellen Begegnungen mit seiner Mutter, Schwester und Schwägerin quälen; eine Studentin, die sich über die Abneigung iranischer Männer gegenüber selbstbewusster weiblicher Sexualität beschwert; und eine verheiratete Frau, die sich scheiden lassen will, um sich wieder mit Philosophie beschäftigen zu können.

Freie Assoziation im Stande der Unfreiheit

Sie mag zutreffen, Homayounpours an Freuds Wendung vom »inneren Ausland« angelehnte Enttarnung der Projektionsbewegung im Ressentiment, die vermeintlich fremden niederen Regungen im fernen Exoten zu platzieren, um dann sowohl die eigene Begierde (im Wunsch nach pikanten, erotischen Geschichten) als auch deren Abwehr (in Form von Geringschätzung) ausagieren zu können. Und es ist Homayounpour anzurechnen, dass sie, entgegen dem von ihr bemühten postkolonialen Theorem Saids, diese Tendenz nicht allein im vermeintlichen

18 Ebd. S. 129 ff.

Machtbestreben des Okzidents verortet, sondern stringent zumindest den Beitrag der »Orientalen« selbst im Dienste eines narzisstisch-neurotischen Gewinns durch Selbstexotisierung erkennt und betont.¹⁹ Doch an Erkenntnis ist durch diese gleichschwebend aufmerksame Verantwortungsgleichverteilung auf »westliche« und »östliche« Schultern nicht viel gewonnen. Jedenfalls scheint für Homayounpour festzustehen, dass jenseits individuell xenophober bzw. -philer Ressentiments in den Vorbehalten gegenüber dem vermeintlich bruchlos möglichen Import der Psychoanalyse in den Iran kein Körnchen Wahrheit stecken könnte. Homayounpours Antwort auf ihre selbstgestellte Frage scheint also zu lauten: Psychoanalyse im Iran ist möglich, weil sie nun einmal praktiziert werde. So weit, so wünschenswert.

Doch kann es so einfach sein? Wie ist es um die freie Assoziation – sowohl des Individuums auf der Couch als auch der Gesellschaft inner- und außerhalb des Behandlungsraums – unter totalitären Verhältnissen, wie sie im Iran bestehen, bestellt? Oder, allgemeiner formuliert, braucht die freie Assoziation der Psychoanalyse ungeachtet ihres *psychologischen* Universalitätsanspruchs eine universelle *gesellschaftliche* Voraussetzung?

Freud jedenfalls war sich angesichts seiner metapsychologischen Überlegungen des immanenten Widerspruchs des Gebotes der freien Assoziation in der Behandlungssituation durchaus bewusst.²⁰ Und

19 Es sei angemerkt, dass trotz ihrer Differenzierung die Bezugnahme auf Said eine solche auf einen zutiefst geschichtsverdrehenden und antiwestlichen Theoretiker ist. Dass dies innerhalb der Psychoanalyse kein Einzelfall ist, zeigen mehrere positive Rekurse auf Suids Orientalismus-Konzept (siehe zum Beispiel Galit Atlas-Koch: East of Freud – Sexual Narratives in the Persian and Arab Worlds. In: DIVISION/Review 3/2011, S. 35 – 37).

20 Siehe Sigmund Freud: »Allein man muß bedenken, daß die freie Assoziation nicht wirklich frei ist. Der Patient bleibt unter dem Einfluß der analytischen Situation, auch wenn er seine Denktätigkeit nicht auf ein bestimmtes Thema richtet. Man hat das Recht anzunehmen, daß ihm nichts anderes einfallen wird, als was zu dieser Situation in Beziehung steht. Sein Widerstand gegen die Reproduktion des Verdrängten wird sich jetzt auf zweierlei Weise äußern. Erstens durch jene kritischen Einwendungen, auf welche die psychoanalytische Grundregel gemünzt ist. Überwindet er aber in Befolgung der Regel diese Abhaltungen, so findet der Widerstand einen anderen Ausdruck. Er wird es durchsetzen, daß dem Analysierten niemals das Verdrängte selbst einfällt, sondern nur etwas, was diesem nach Art

er war kritisch genug, die therapeutischen Grenzen angesichts gesellschaftlicher Einschränkungen, vor allem jener moralinsauren des Sexuallebens seiner Zeit, der Forderung nach deren Überwindung zu überantworten.²¹ Im Gegensatz dazu wirkt in *Doing psychoanalysis in Tebran* das Fehlen umfassender Bezüge auf die realen gesellschaftlichen Verhältnisse im Iran, denen nicht nur die Patienten, sondern auch Homayounpour selbst als Psychoanalytikerin ausgesetzt sind, als folgenschwere Auslassung.

Tatsächlich könnte der Iran gerade deswegen (auch für die Psychoanalyse) von Interesse sein, da dort die ideologische Rückwärtsbewegung vom Streben in die modern-neurotische Ambivalenz der bürgerlichen Gesellschaft als reaktionäre Regression im Sinne der »Rückbesinnung auf die eigene Kultur« mit einer besonderen Wucht zu beobachten ist, inklusive der typischen verschwörungstheoretischen Kompensation von »logischen Widersprüche[n] und Demütigungsgefühle[n]«. ²² So wird denn auch die verstaatlichte Repression, die den Iranern (zumindest offiziell) die absolute Zurichtung von Geschlechtlichkeit und Trieb in Form von Scharia und Geschlechtertrennung abverlangt, mit Hilfe von Sittenwächtern und Verfolgung »unislamischen« Fehlverhaltens bis hin zur Todesstrafe durchexerziert. Auch staatlich garantierte Schlupfwinkel, wie beispielsweise die religiös abgesegnete Institution der »Zeitehe«, die ein legales und niederschwelliges Zusammentreffen temporär wechselnder Geschlechtspartner im Iran ermöglicht, stellen bei genauerem Hinsehen alles andere als einen Fortschritt dar.²³ Abweichungen, mit oder ohne dezidiert emanzipativem Anspruch, sehen sich in den privaten bis semi-privaten Raum

einer Anspielung nahekomm, und je größer der Widerstand ist, desto weiter wird sich der mitzuteilende Ersatzfall von dem Eigentlichen, das man sucht, entfernen.« (Sigmund Freud: Selbstdarstellung. In: Gesammelte Werke Bd. XIV. 1925d [1924], S. 66.)

21 Siehe Brief an Putnam, zit. n. Felix de Mendelsohn: Globalization and development of psychoanalysis. In: Lorena Preta (Hg.): Geographies of Psychoanalysis/ Encounters between Cultures. Fano 2015, S. 57.

22 Thomas Maul: Die Macht der Mullahs. Schmähdreden gegen die islamische Alltagskultur und den Aufklärungsverrat ihrer linken Verteidiger. Freiburg 2006, S. 30.

23 Siehe Sama Maani: Vergewaltigung als theologisches Problem. In: Versorgerin 130/2021, S. 8 – 9.

vom Kleinfamilienwohnzimmer bis zum Café oder Untergrund-Nachtklub zurückgedrängt, in dem es gelingt, sich zumindest »zu Teilen dem System mit staatlich kontrollierten Medien, restriktiver Meinungsfreiheit und streng konservativen Regeln« zu entziehen.²⁴ In ihm scheinen Lustprinzip, Triebabfuhr und Ich-Erleichterung, in anderen Worten all jene triebökonomischen Vorgänge, die in der freien Assoziation aufscheinen, zumindest temporär möglich, was das Auseinanderklaffen der jungen Mehrheitsgesellschaft und den teils verzweifelt wirkenden Einschränkungsversuchen des Regimes als Spezifikum des Iran offenlegt. Und doch bleibt allzu spürbar, dass sich dieser mühsam erkämpfte äußere Schutzraum durch die permanent lauende Bedrohung der politischen Gewalt stets als höchst fragil entpuppt: »Dass sich die Mehrheit gegen die Regeln wendet, schützt vor Strafe nicht. So kann Willkür um sich greifen, können Beamte auf kleinsten Ebenen Macht ausspielen oder ausnutzen. Was heute durchgeht, kann morgen zu Geldstrafen oder Gefängnis führen.«²⁵ Gleichzeitig enthält dieser von innerer Lebensnot getriebene und von äußerer Lebensnot aufs private Abstellgleis gezwungene Rückzug doch »politische Signifikanz«, geht es doch um nicht mehr und nicht weniger als den Widerstand gegen die Zumutung, »das Glück im Privaten den repressiven Maßgaben irgendeines Kollektivs zu unterwerfen.«²⁶

Dass sich Homayounpour in *Doing Psychoanalysis in Tebran* nicht zu den besonderen Verhältnissen äußert, die sie sich für ihre Praxis ausgesucht hat, darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie sich als scharfe analytische Beobachterin des Außen im Innen dieser durchaus bewusst zu sein scheint. Dies zeigt beispielsweise ein Konferenzbeitrag, in

24 Julia Neumann: Das weltoffene Paralleluniversum im Iran. In: Die Presse. 6. 7. 2021.

25 Ebd.

26 Siehe Gerhard Scheit: Moral chaos against terror chaos. Über den Aufstand der Privatheit gegen den neuen Behemoth. In: Verratene Freiheit. Der Aufstand im Iran und die Antwort des Westens. Hrsg. v. Thomas von der Osten-Sacken; Oliver M. Piecha; Alex Feuerherdt. Berlin 2010, S. 140 ff. Scheit weist auch darauf hin, dass der Begriff des Staates im herkömmlichen Sinn nicht auf das von konkurrierenden Rackets prekär gestiftete Gewaltmonopol der selbsternannten iranischen Republik anwendbar ist. Trotz dieser mangelnden Trennschärfe benutze ich ihn hier aus Gründen der Vereinfachung.

dem sie der Absicht nachgeht, den Auswirkungen der politischen Ereignisse im Iran rund um die Präsidentschafts-»Wahlen« im Sommer 2009 und die anschließenden Aufstände auf das Geschehen im Behandlungsraum und in der Übertragung nachzuspüren. Hier schildert sie, wie sich bei ihren Patienten durch die reale Bedrohung Gefühle von Hilflosigkeit, Angst vor Angriffen und Tötung und infolgedessen symbiotische Regressions- und narzisstische Übertragungsbedürfnisse (zum Beispiel mittels Spaltung beziehungsweise Identifizierung) aufgetan hätten. Vermehrt sei vonseiten der Patienten die Forderung aufgetaucht, ein politisches Bekenntnis der Analytikerin zu erringen beziehungsweise sich mit ihr gegen den vermeintlichen »gemeinsamen Feind« zu verbünden.²⁷ So klinisch interessant Analysen dieser Art sind, so wird die Beschränkung indes offensichtlich: Die reine Nachverfolgung spezifischer *Ereignisse* ins Innere des Subjekts scheint bei Homayounpour den Blick auf den viel virulenteren Einschlag der spezifischen *Verhältnisse* in ebenjenes zu verstellen, die sich in Anbetracht des tagtäglichen Terrors im Iran nachweislich nicht im einmalig tumultuösen Ausnahmezustand erschöpfen, sondern im Gegenteil Konsequenz des Terrors sind.

Ein möglicher Ansatzpunkt für eine solche Analyse eröffnet sich in Homayounpours Beobachtung der überwiegend hysterischen intrapsychischen Subjektkonstitution im Iran, die auch von anderen iranischen Psychoanalytikern geteilt zu werden scheint. Bedauerlicherweise geht die Autorin der Frage, warum sich ausgerechnet im Iran die vermeintlich aus der Zeit gefallene Hysterie in diesem Ausmaß abbildet, nicht weiter nach. Während die italienische Analytikerin Andrea Baldassarro vermutet, dass dies wohl kaum mit der »Rückständigkeit« des Landes zu tun haben könnte,²⁸ wirft Mehrdad Arabestani die These auf, dass es sich bei diesem »Diskurs der Hysterie« um die Rückkehr des Verdrängten als Folge der als unerträglich empfundenen staatlichen Hegemonie im Iran seit 1979 handeln könnte. Das übergangene Begehren erzeuge ein Ungleichgewicht

27 Homayounpour: The paradox called Iran (wie Anm. 13).

28 Andrea Baldassarro: A few short remarks about Goran [sic] Homayounpour's work. Konferenzbeitrag »Geographies of Psychoanalysis«. Rom 2014, www.ipa.world/ipa/IPA_Docs/Baldassarro_Short%20Remarks.pdf (letzter Zugriff 17. 7. 2021).

in der Libidoökonomie, einen Überschuss, der im Drängen nach außen schließlich »das Bestreben nach Totalisierung« angreife und die Ideologie herausfordere, so wie unter Rafsanjani 2009.²⁹

So nachvollziehbar das Bedürfnis erscheint, die Schwere der objektiv unerträglichen Verhältnisse im Iran abstreifen zu wollen, besonders wenn man ihnen wie Homayounpour mit Haut, Haaren und eigener Praxis unterworfen ist, so kritikabel erscheint das gedankliche Resultat dieser Verdrängung: nämlich die Idee, die Rechnung ohne den Wirt zu machen, sprich Psychoanalyse ohne Reflexion auf die politischen Verhältnisse zu betreiben. Streckenweise klingt es bei Homayounpour fast, als sei es gerade die Repression im Iran, die die offenbar von ihr ersehnte institutionelle und politische Abstinenz und Unabhängigkeit ermögliche. Wenig überraschend haben sie und der iranische Regisseur Abbas Kiarostami, der das Vorwort zu ihrem Buch beige-steuert hat und dem von Kritikern vorgeworfen wurde, politisch brisante Themen in seinen Filmen auszuklamern,³⁰ nur gegenseitiges Lob füreinander übrig. So schließt sich Homayounpour Slavoj Žižeks Lob von Kiarostami an, dass dessen Filme ausschließlich universale Konflikte statt Bilder des alltäglichen Lebens im Iran zeigen würden. Zwar benennt Homayounpour, wie oben ausgeführt, durchaus die Unsäglichkeiten der »Islamischen Republik«, scheint diese jedoch im gleichen Atemzug durch die Kategorisierungen als »Politisierung« und »Stigmatisierung« rehabilitieren zu wollen, als sei auch hier das reale Elend eine rein »westliche« Diskursfrage. Wo ein Land »politisiert« ist, muss es die Psychoanalyse endlich einmal nicht sein und ihre Praktiker können, verschont von den üblichen aufreibenden Institutionsquerelen, als vermeintlich unbeteiligte

29 Mehrdad Arabestani: Ausschau halten nach dem Herrn. Der Vorrang des Diskurses der Hysterie im Iran. In: Iran und die Psychoanalyse. ANRISS. Sonderausgabe RISS. Zeitschrift für Psychoanalyse. Baden 2016, S. 31 ff. – So fruchtbar die Kernthese des Autors in diesem Zusammenhang ist, so kritikabel ist sein poststrukturalistisch gewendeter Relativismus, der letztlich auch im Iran ganz ideologieunabhängig immer nur unterschiedliche »Diskurse« und »Herrensinnfiktanten« miteinander ringen sehen will.

30 Siehe www.welt.de/kultur/kino/article156826116/Moechten-Sie-mir-bei-meinem-Selbstmord-helfen.html (letzter Zugriff 21.7.2021).

Beobachter unter der Decke des politischen Skandalons hindurchschlüpfen.³¹

Dass auch die psychoanalytischen Behandlungsräume im Iran auf die wenigen, notdürftig errungenen Freiheitsgrade der Privatheit angewiesen sind, liegt auf der Hand. Und doch stellt sich die Frage, ob beziehungsweise inwiefern die Repression auch in diese einfallen kann. Dass Homayounpour in ihren Texten nicht müde wird zu betonen, keine politische Agenda zu verfolgen, könnte zumindest nicht ausschließlich der professionell abstinente Arbeitshaltung geschuldet sein. Schließlich ist es kein Geheimnis, dass es im Iran durchaus darauf ankommt, in der Öffentlichkeit seine Zunge zu hüten, wo es kritisch hergehen könnte, um – wie bereits ausgeführt – den eigenen privaten Freiraum nicht zu gefährden. So ist zu befürchten, dass sowohl Analytiker als auch Patient, ob als professionelle Praktiker oder als Privatpersonen, außerhalb der Praxis (auf-)begehrende Assoziationen, wenn nicht (mehr) im unbewussten Sinne verdrängen, dann doch aber zumindest bewusst sprachlich im Zaum halten müssen. Es bleibt die Frage, wie frei die freie Assoziation unter den Bedingungen einer derart konkreten Repression, die dem Analysanden beim Schritt aus der psychoanalytischen Privatpraxis sofort entgegenschlägt, tatsächlich sein kann. Nähe man die freie Assoziation ernst als Voraussetzung des Aufhebens von Verdrängung, mit all ihren unvorhersehbaren individuellen Folgen, die zumindest potentiell immer auch über das Individuum hinausreichen, so blieben nolens volens zwei Möglichkeiten: Die errungene innere Freiheit gleich einer Fehlleistung sofort wieder an der Garderobe des Analytikers hängen zu lassen, um sich zum Schutz für Leib und Leben den inneren wie äußeren Schleier wieder enger über Kopf und Psyche zu ziehen und sich bis zum Eintritt in die Privatwohnung notgedrungen dem äußeren

31 Dieses Schwärmen für die institutionelle Unabhängigkeit als Psychoanalytikerin im Iran muss auch insofern verwundern, da gegen Homayounpour im Internet, ausgehend von der iranischen »Freudian Association« (siehe Anm. 12) eine Schmutzkübelkampagne geführt zu werden scheint. So finden sich auf dem Blog der Vereinigung sowie in den Kommentaren sämtlicher YouTube-Beiträge mit der Autorin verschwörungstheoretische Anschuldigungen von offenkundigen Vereinigungsanhängern bezüglich deren angeblich fingierter familiärer Herkunft und Ausbildung.

Zwang zu unterwerfen. Oder ebenjene Freiheit konsequent mit der gefährlichen Forderung zu assoziieren, die psychoanalytisch eroberte Individualität auch in entsprechenden gesellschaftlichen Formen wiederfinden zu können.

Woher der autoritäre Wind weht –
Zum Islam und der verschleierte
Analytikerin

Überraschend finden sich in *Doing Psychoanalysis in Tebran* nur wenige Anmerkungen zur Rolle des Islam in der selbsternannten ›Islamischen Republik Iran‹. Wie bereits ausgeführt, will Homayounpour in der persischen Mythologie eine Art umgekehrten oder zumindest verlagerten Ödipuskomplex erkennen: Wo Freud den Hauptakt des ödipalen Dramas in der Tötung des Vaters durch den Sohn und die anschließende Vereinigung mit der Mutter sieht und den Beginn des Mythos, scheint der persische Ödipus bereits in der Vorgeschichte zu enden, indem er dem väterlichen Versuch, sich des Sohnes als Konkurrenten zu entledigen, zum Opfer fällt. Laut Homayounpour gebe es aus diesem Grund »in Ländern wie dem Iran viel mehr Depressionen als im Westen, wo eher Angsterkrankungen vorherrschen. Wer seinen Vater tötet, bekommt Angst, weil er seine Vergangenheit getötet hat.«³² Offenkundig scheint Homayounpour an dieser Stelle, beabsichtigt oder unbeabsichtigt, auf das Dilemma der derzeitigen politischen Verhältnisse im Iran anzuspitzen – vielleicht sogar gerade durch den Lapsus, dass völlig offen bleibt, ob beziehungsweise an welcher Stelle die Figur der begehrten Mutter überhaupt noch vorkommt.³³ Und trotz dieser kulturellen Eigenheiten bleibt unberührt, ob und inwiefern all dies mit der auf die Spitze getriebenen Unterwerfung, dem Islam selbst, zu tun hat.³⁴ Auch im Osten nichts Neues au-

ßer des üblichen neurotischen Elends, so scheint die augenscheinlich beruhigende Botschaft zu lauten.

Demgegenüber beschäftigt sich Homayounpour – und das soll hier kurz expliziert werden – an anderer Stelle durchaus direkt mit dem Islam. In ihrem Text »Islam as the modern erotic of our times« geht sie der These nach, dass das Gebot der Unübersetzbarkeit des Islam beziehungsweise Koran, welches im Christentum nicht bestehe, vergleichbar sei mit der Unübersetzbarkeit beziehungsweise Unerreichbarkeit des Unbewussten. Für sie ähnelt der Islam dem »psychoanalytischen Diskurs des Unbewussten«, das zwar »subversiv und zeitweilig unübersetzbar und unerreichbar« bleiben müsse, jedoch dem Subjekt Unschärfe, Kreativität und Verspieltheit ermögliche. Doch stelle dies auch die Schwachstelle des Islam dar, die zu fundamentalistischen Lesarten geführt habe. Im Gegensatz zum Vorzug, den der Islam dem kleinen Jihad gegenüber dem Großen gebe, werde dieser »Eckpfeiler« von Jihadisten manipuliert. Als Söhne von als schwach erlebten Vätern, zum Beispiel als Kinder von Migranten, seien diese auf der Suche nach der väterlichen Funktion, würden sich der Fantasie einer mythischen muslimischen Kollektividentität hingeben und den symbolischen Vater (den Islam) töten, um seine verlorene Funktion zu ersetzen. Im Sinne des von Benslama eingeführten Konzepts des »Übermuslim« pervertiere der Jihadist das islamische Unterwerfungsideal und stelle so die Rückkehr des Verdrängten dar. Parallel gestalte sich die »westliche« Angst vor dem Islam als Mischung aus Fetisch und Phobie (»Islamofetisho-phobia«), in der das Gefürchtete zum (unbewusst) begehrten (Fetisch-) Objekt werde, »tickling the Muslim inside each of us«.³⁵

In eine ähnliche Kerbe schlägt ihre Beschäftigung mit dem Einfluss der Insignien des Islam und deren

interpretieren sei, durch die spätere »Identifizierung ... mit dem Prinzen der Märtyrer der Schia im Iran ..., mit deren Unschuld und Unrechterfahrung sich die Gläubigen identifizieren«, Eingang in den schiitischen Islam gefunden habe. (Gespräch mit Ali Fooladin über Iranische Mythologie, Geschichte und Psychoanalyse. In: Iran und die Psychoanalyse. ANRISS. Sonderausgabe RISS. Zeitschrift für Psychoanalyse. Baden 2016, S. 17 ff.)

³⁵ Gohar Homayounpour: Islam, the new modern erotic. In: Islamic psychoanalysis and psychoanalytic islam, Cultural and clinical dialogues. London 2019, S. 140 ff.

³² Siehe www.sciencev2.orf.at/stories/1630714/index.html (letzter Zugriff 23. 6. 2021).

³³ Eine Tatsache, auf die Fethi Benslama in seinen Überlegungen zur verdrängten Weiblichkeit im Islam hinweist. Siehe Ders.: Psychoanalyse des Islam. Berlin 2017.

³⁴ Im Gegensatz dazu bietet beispielsweise der Psychoanalytiker Ali Fooladin die Überlegung an, dass die persische Sage des Prinzen Siavoush, die »als Ausdruck des Ödipus-Komplexes« zu

Einfluss auf Weiblichkeit und Sexualität. In zwei gemeinsam mit dem Soziologen Siamak Movahedi verfassten Texten nimmt sie psychoanalytische Interpretationen des Tschadors beziehungsweise allgemein der Verschleierung von Muslima in den Blick. So charakterisiert sie die psychische Funktion des Ver- bzw. Entschleierns für beide Geschlechter in Anlehnung an Freud als »Fort-Da«-Bewegung, als Verarbeitungsversuch einer Trennung vom Objekt (meist der Mutter), die eine symbolische Kontrolle ermögliche. Gleichzeitig gelte der grundsätzlich fetischistische Charakter von Kleidung auch für den Tschador, der das verschobene Begehren des Körpers repräsentiere. Als Möglichkeit des »Sehens-ohne-gesehen-werden« (in Anlehnung an Foucault) biete der Tschador als Machtelement sowohl den (heimlich) inspizierenden Blick von innen als auch den Schutz vor dem äußeren.

Die Verbindung zur Mutter, von der die Autoren anmerken, dass diese im Iran bei Töchtern und Söhnen auffallend stark sei, werde auf verschiedenen Ebenen deutlich; so könne der Schleier ein symbolisiertes Überbleibsel des mütterlichen Containers oder aber die (mahnde) internalisierte Stimme der Mutter darstellen. Letzteres erkläre auch die Beobachtung, dass muslimische Mütter sich weit mehr um die Verhüllung der Töchter sorgen würden als die Väter und die mit dem Ablegen des Schleiers verbundene Angst, zur Prostituierten zu werden, da auch die Mütter selbst mit ihrem libidinösen Körper kämpfen würden: »The woman's body as the only site for the articulation of sex and eroticism has come to claim a private space in the public domain. By inhabiting the feminine body, the woman has come to need the protection from the man's desire. Lack of freedom and autonomy is the price she has to pay for being the only gender and the only sex.«³⁶ Klinische Fallbeispiele aus den Psychoanalysen iranischer Frauen würden dementsprechend in Verbindung mit dem Schleier eine Angst vor dem Entdecken der eigenen sexuellen beziehungsweise aggressiven Impulse zeigen, vor

denen der Tschador Schutz biete. Somit werde im Behandlungsverlauf ein Schwanken zwischen Ver- und Enthüllung und, abhängig vom Ersatz der »bestrafenden inneren Objekte durch das Bild der toleranten Analytikerin« und »in der Sicherheit der analytischen Beziehung«, ein Ablegen repressiver Vorstellungen von Weiblichkeit beobachtbar.³⁷

Bezüglich der sozialen Funktion des Schleiers sei eine Vielzahl an Erklärungsschemata und Interpretationen möglich. Diese würden allerdings durch den »orientalistischen«, »schleierfixierten« Blick des »Westens« beziehungsweise den »phallischen Diskurs«, der jegliche Verschleierung zur Unterdrückung erkläre, da diese sowohl die Vorstellung von der Handlungsfähigkeit von Frauen als auch die von der männlichen Macht bedrohe, verstellt. So illustriere die Debatte um das Verschleierungsverbot in Frankreich von 2011 die auf dem unbewussten Konflikt in Bezug auf die eigene koloniale Vergangenheit fußende »Besessenheit mit Sichtbarkeit und Transparenz«.³⁸ Laut Homayounpour und Movahedi steht die Verschleierung stattdessen »für die Konfrontation zweier verschiedener patriarchaler Ordnungssysteme, bei denen die Transparenz des einen, ohne dies zu beabsichtigen, die falsche Undurchsichtigkeit des anderen verhehlt.«³⁹

Die Beobachtung, dass sich zunehmend Muslima im »Westen« mit mehr sozialen Freiheiten als ihre Mütter in ihren Heimatländern verschleiern würden, zeige, dass die Theorie eines Zwangs »Klischee« sei. So gebe es einen Unterschied zwischen sozial konstruierten Bedingungen, die Mitglieder bestimmter Gruppen unsichtbar machen würden, und der Erfahrung des unsichtbaren Individuums selbst, wobei zwischen beiden keine positive Korrelation bestehe. Tschador tragende Frauen würden sich nicht als weniger sichtbar erleben als ihre unverschleierte Geschlechtsgenossinnen: »The totalitarian project cannot always be attributed to an external political system. More often we are trapped in our own internal totalitarian system.«⁴⁰ Da Kleidung allgemein ein

36 Siamak Movahedi; Gohar Homayounpour: Fort!/Da! Through the chador: The paradox of the woman's invisibility and visibility. In: Psychoanalysis, Monotheism and Morality. The Sigmund Freud Museum Symposia 2009–2011. Leuven 2013, S. 113–131.

37 Siamak Movahedi; Gohar Homayounpour: Die Couch und der Tschador. In: Internationale Psychoanalyse 9/2014, S. 97 ff.

38 Movahedi; Homayounpour: Fort!/Da! (wie Anm. 36), S. 115.

39 Movahedi; Homayounpour: Die Couch und der Tschador (wie Anm. 37), S. 92.

40 Movahedi; Homayounpour: Fort!/Da! (wie Anm. 36), S. 114.

Mittel sei, eine bestimmte Identität zu repräsentieren, konstituiere in Anlehnung an Judith Butler auch der Akt des Ver- und Entschleierns Subjektivität. Die Übernahme der psychoanalytischen Konzentration auf das »Seelenleben der jeweiligen Trägerin« beziehungsweise. »der innerpsychischen Situation« sei als vorteilhafte Fokusverschiebung »der zeitgenössischen feministischen Wissenschaft« zu begrüßen. Zwar seien »die kulturellen Rahmenbedingungen ... mitverantwortlich dafür, welche Symptome entstehen und präsentiert werden«, jedoch besäßen »die meisten dieser Frauen viel mehr Handlungsspielraum, als sie zuzugeben bereit sind.«⁴¹

Ähnlich wie in ihren klinischen Betrachtungen der psychischen Auswirkungen der Massenunruhen scheinen Homayounpour auch in ihren verschleierte Patientinnen die Abkömmlinge ebenjener Kultur zu begegnen, die sich angeblich so sehr als »Labor« für die »Befragung des Femininen und Symbolischen« eigne.⁴² Sie erkennt, welches brutale Triebchicksal in der verschleierte Frau zum Ausdruck kommt, auf die Sexualität, ja die ganze Leiblichkeit projiziert und anschließend in und an ihr bekämpft wird. Und doch ist ihr entschieden zu widersprechen, wenn sie versucht, aus dieser erzwungenen Privatheit, die sich nur noch unter dem Schleier abspielen darf (wenn überhaupt), eine Form der subversiven Subjektwerdung zu verorten oder sie, alternativ, rein in der Totalität der Neurose aufzulösen. Denn angesichts des realen Zwangs zum Schleier im Iran, den sie erstaunlich wenig erwähnt, wären beide Erklärungsversuche als wahr und falsch zugleich zu entziffern; und die von ihr beobachteten Phänomene wie der dem Islam eigene Jungfräulichkeitskult oder das »Festkleben der libidinösen Energien an der Figur der Mutter« erst unter Bezugnahme auf ihre gesellschaftliche Bedeutung ganz zu erfassen, wie beispielsweise Miriam Mettler in einer der letzten Ausgaben dieser Zeitschrift zeigt.⁴³

41 Movahedi; Homayounpour: Die Couch und der Tschador (wie Anm. 37), S. 106.

42 Ebd. S. 129.

43 Miriam Mettler: Triebstruktur und Ehrbegriff. Elemente der autoritären Persönlichkeit im Islam. In: sans phrase 15/2019, S. 13 ff.

Es braucht schon einiges an ideologischer Chuzpe, aus der eigenen Praxis in einem (Un-) Staat, der Frauen zwar studieren und arbeiten lässt, gleichzeitig aber unter das Kopftuch zwingt, im Kindesalter verheiratet und durch weitere, weitaus brutalere Maßnahmen Geschlechterungleichheit durchzusetzen weiß, die Verschleierung als deren Symbol derart zu relativieren. Mit kaum einem Wort erwähnt Homayounpour in ihren psychoanalytischen Fallstudien von iranischen Patientinnen und deren jeweiligem Bezug zum Schleier die Tatsache, dass selbstverständlich auch sie als weibliche Analytikerin dem Verschleierungszwang unterliegt. Dabei wird dieser bereits auf dem angesprochenen Bild der Autorin offensichtlich, das diese mit konformer, wenn auch lockerer Kopfbedeckung in ihrer Praxis zeigt. Als wäre es keine Frage wert, was eigentlich die Figur der verschleierte Analytikerin mit der Behandlungssituation anstellt.⁴⁴

Stattdessen scheint sich die Autorin in der Beobachtung ihrer Patientinnen regelrecht zu wundern, dass diese in ihrer Privatpraxis beziehungsweise der von Kolleginnen die Kopfbedeckung teilweise nicht sofort ablegen würden, obgleich es unter Frauen keine Verpflichtung gebe, den Schleier zu tragen, solange die Behandlung nicht in staatlichen Institutionen stattfindet. Entgegen Homayounpours Behauptungen scheint es also doch nicht ganz so einfach zu sein in Bezug auf die Nutzung des von ihr so betonten (Handlungs-) Spielraums, in dem der bei ihr gänzlich im Außen verbleibende Zwang der Verhältnisse angeblich abgelegt werden könne.⁴⁵ Bezeichnenderweise versucht die Autorin diesen ausgerechnet mit der Beobachtung zu untermauern, dass viele den Iran mit dem Flugzeug verlassende Frauen durch das Ablegen der Verschleierung und das Anlegen farbenfroher Kleidung bereits in

44 Nur in einer von einer Kollegin durchgeführten Behandlung wird die Hypothese aufgestellt, dass das Tragen eines Shawls aufseiten der Analytikerin bei der Patientin, die in einem massiven Konflikt mit der Forderung ihrer Mutter, einen Tschador zu tragen, stand, die Übertragung beeinflusst haben könnte.

45 Welche katastrophalen Folgen die öffentliche Verweigerung der Verschleierung haben kann, impliziert im Grunde bereits ihr Buchtitel, der offensichtlich auf den autobiographischen Roman »Reading Lolita in Tehran« von Azar Nafisi anspielt, die 1981 als Dozentin für englische Literatur von der Universität Teheran suspendiert wurde.

der Maschine »eine Metamorphose durchlaufen« würden, die bei der Rückreise wieder rückgängig gemacht werde.⁴⁶ Als werde dies nicht eben durch dasjenige Mehr an Freiheit ermöglicht, das erst durch das örtliche Verlassen der reellen Gegebenheiten entstehe, und offensichtlich gerade nicht durch das Mehr an Neurose, welche bekanntlich keinen Urlaub machen würde. Und als sei nicht bereits im Begriff des Handlungsspielraums die äußere Begrenzung impliziert, die die von ihr herbeizitierte Handlungsfreiheit statt als Insel der Seligen als Konkretisierung des Not-macht-erfinderisch-Diktums enttarnt, wie zum Beispiel der 2017 erschienene Film *Teheran Tabu* von Ali Soozandeh eindrücklich zeigt.

In ähnlicher Weise scheint in ihrem klinischen Blick auf den Islam als solchem die Ideologie zur Psychologie zu erstarren. Dies scheint ihr aber nur möglich zu sein, indem sie den Islam – ganz Lacanianerin – als ein (sprachliches) Abstraktum, dessen »(Nicht-)Übersetzung« Anlass zur Sorge gibt, ohne eine materielle Manifestation in spezifischen gesellschaftlichen Verhältnissen begreift, die spiegelbildlich etwas über ihn aussagen könnte. Ohne die psychoanalytische Auseinandersetzung mit dem Islam an dieser Stelle vertiefen zu können, drängt sich anhand des skurrilen Schlusses, den Homayounpour hinsichtlich des Potentials des Islams zieht, doch der Eindruck auf, dass sie sich wie viele andere Autoren der Postmoderne dem Bedürfnis hingibt, im Islam ein ungebrochenes Gutes aufzurichten und dieses mit den Weihen einer äußerst fragwürdigen Subversivität auszustatten. Als wäre nicht das eigentlich subversive Moment in der »Islamischen Republik« das des kritischen Infragestellens der Glaubenslehre, besonders wenn diese mit einer bemerkenswert wirkmächtigen Identifizierungsforderung und einem entsprechend gewalttätigen »Umgang ... mit dem Phänomen der Apostasie, des Abfalls vom Islam« einhergeht; So droht Ungläubigen im Iran immer noch die Todesstrafe, worauf Sama Maani hinweist.⁴⁷ Dass sich Homayounpour stattdessen nicht

nur lieber wieder am »Blick des Westens« und seinen angeblichen neurotischen Verarbeitungsversuchen abarbeitet, sondern auch noch den Islam *an sich* in die Nähe der Psychoanalyse *an sich* zu rücken versucht, muss irritieren. Ein Blick in die psychoanalytische Literatur der letzten Jahre zum Thema Islam zeigt allerdings, dass kulturalistische Positionen dieser Art, mit psychodynamisch gezimmertem doppeltem Boden, keine Seltenheit sind.⁴⁸

Dass Homayounpour die Repression im Iran zumindest an einigen Stellen noch als solche zu benennen vermag und im Potential der individuellen Psychoanalyse etwas ihr Entgegenwirkendes sieht, ist ihr zugute zu halten. Doch durch ihr Nicht-erkennen-Wollen der Zumutung, dass der analytische »Handlungsspielraum« ihren Patienten wenig Spielraum im Außen zu erobern vermag, wird so die gesellschaftliche Zurückdrängung des individuell neurotischen Leidens, in dem Freud noch Soziales erkannt hatte, ins unmittelbar Private des Behandlungsraums reproduziert, wo es scheinbar vermittlungslos dechiffriert werden könne. Standpunkte dieser Art stellen klarerweise keine Neuigkeit da und sind bereits an anderer Stelle treffend kritisiert worden.⁴⁹ Dass diese aber von einer Psychoanalytikerin, die sowohl die Momente der Verzahnung von individueller Neurose und überindividuellem herrschaftlichem Funktionszusammenhang als auch die von deren Auseinanderfallen mit präzisen Instrumenten aufzeigen könnte, wiederholt werden, muss pessimistisch stimmen. Vorbei ist es mit der Aufklärung

48 Siehe Salman Akhtar: The tripod of terrorism. In: International Forum of Psychoanalysis 26, 3/2017, S.139 – 159; Ahmed Fayek: The Impasse Between the Islamists and the West: Dreaming the Same Nightmare. In: Annual of Psychoanalysis 35/2007, S. 273 – 286; oder die Spezialausgabe der Zeitschrift *Applied Psychoanalytic Studies* 14, 3/2017 zum Thema »Islamophobia«.

49 Siehe unter anderem die treffenden Analysen zur Position der Frau im Islam und zu ihrer Situation im Iran im speziellen: Fathiyeh Naghibzadeh: Die göttliche Mission der Frau. Zu Geschichte und Struktur des Geschlechterverhältnisses im Gottesstaat Iran. In: Der Iran. Hrsg. v. Simone Dinah Hartmann; Stephan Grigat. Innsbruck 2008, S. 102 – 110; Sabine Kebir: Selbstbestimmung der Frau – ein Kampf in der islamischen Welt. In: Psychoanalyse des Islam? RISS. Zeitschrift für Psychoanalyse 93/2020, S. 119 – 130; Natascha Wilting: Die Lust an der Unlust oder warum der Islam so attraktiv ist. In: Mit Freud. Gesellschaftskritik und Psychoanalyse. Hrsg. v. Renate Göllner; Ljiljana Radonic. Freiburg 2007, S. 143 – 166.

46 Movahedi; Homayounpour: Die Couch und der Tschador. (wie Anm. 37), S. 110.

47 Sama Maani: Warum wir fremde Kulturen nicht respektieren sollten. Und die eigene auch nicht. Klagenfurt 2015, S. 46.

über die Dialektik der Neurose, die beides bereits in sich trägt: den Einfall des Zwangs der Verhältnisse ins Subjekt und deren diese erhaltende psychische Weiterverarbeitung und gleichzeitig den wehrhaften Kontrapunkt, der sich in der Symptombildung zeigt.

Zweifelsohne wird an dieser Stelle eine grundsätzliche Frage berührt, die die Psychoanalyse seit jeher mit sich herumträgt, nämlich jene nach dem aporetischen Zusammenhang zwischen Klinik und Kulturkritik. Psychoanalyse, sofern begriffen als Psychotherapie des Individuums, abstrahiert notgedrungen von politischen Verhältnissen, auf die Spitze getrieben gar von gesellschaftlichen Zusammenhängen überhaupt. In diesem Sinne »funktioniert« sie tatsächlich, ob in Berlin oder in Teheran. Und doch vergeht sich eine derart zur reinen Klinik kastrierte, revidierte Psychoanalyse an ihrer eigenen unbequemen Wahrheit, nämlich der Irrationalität des Konflikts zwischen Trieb und Zivilisation und der von letzterer hervorgebrachten Versagung. Es drängt sich der Verdacht auf, dass dies mitunter auch in einem Zusammenhang mit der Lacanianischen Orientierung der Psychoanalyse stehen könnte, deren Betonung des »Symbolischen« Gefahr läuft, das Subjekt sprachidealistisch aus dem konkreten historischen Vermittlungszusammenhang herauszulösen. Man mag Homayounpour zustimmen, dass es die Psychoanalyse im Idealfall vollbringen kann, den Analysanden von kulturell tradierten repressiven Ansichten zu befreien und sich so als Subjekt näherzukommen, und somit vermutlich gerade im Iran einen der begrüßenswertesten der »westlichen« Importe überhaupt darstellt.⁵⁰ Dennoch verändern die bereits erwähnten staatlichen Repressionen, in al-

50 Interessanterweise scheinen Homayounpour und ähnlich gesinnte Kolleginnen und Kollegen gleichzeitig überraschend schnell bereit zu sein, Modifikationen zentraler Bestandteile der psychoanalytischen Behandlung vorzunehmen, um diese »kultursensibel« anschlussfähig zu machen. So führt die italienische Psychoanalytikerin Vanna Berlincioni in direktem Rekurs auf Homayounpour aus, dass ein Verzicht auf die Couch im Iran notwendig sei, um die Interpretation der Liegeposition als sexuelle Annäherung oder Unterordnungsaufforderung an den Patienten zu vermeiden. Siehe: Dialogue with Gohar Homayounpour, www.ipa.world/IPA_Docs/Berlincioni_EN-1.pdf (letzter Zugriff 23. 6. 2021). Unvermittelt soll es sich also bei der vorweggenommenen Phantasie nicht mehr um eine der Deutung zu unterwerfende, sondern in vorseilendem Gehorsam um eine schlichtweg zu vermeidende handeln.

lererster Linie gegen Frauen und Homosexuelle, sprich, gegen alle Objekte, auf die Sexualität pathisch projiziert wird, die Bedeutung des emanzipativen Anspruchs der Psychoanalyse. Gerade dort, wo seine Ausdrucksmöglichkeiten derart beschnitten und verformt werden, wo es zwischen hysterischer Über- und zwanghafter Entsexualisierung nichts geben darf, wäre er eben gerade im Moment seiner Unmöglichkeit zumindest konsequent zu benennen.

Conclusio

Homayounpour betreibt Psychoanalyse, und das unter autoritären Verhältnissen. Dennoch wird im Grunde jegliche Skepsis gegenüber diesem Projekt als (westlicher) Widerstand gegen die Rückkehr des verdrängten Gemeinsamen gedeutet und verkommt so zum xenophilen Ressentiment, das keiner weiteren gesellschaftlichen Klärung mehr bedarf. Infolgedessen wird dies zum ideologischen Brennpunkt: Die Ontologisierung des neurotischen Elends in der »unerträglichen Leichtigkeit des Seins«, das bei Freud immer an Vermittlung durch Kultur (als Gegenbegriff zur Natur) gekoppelt ist, will keine Differenz mehr erkennen in dessen jeweiliger Ein- beziehungsweise Zurichtung; stattdessen werden die unterschiedlichen gesellschaftlich geformten Triebchicksale zwischen Teheran, London und New York der reinen Psychologisierung unterworfen und so im universalen Konflikt eingestampft. Dies entledigt folgerichtig dann auch der Notwendigkeit des (und sei es nur deskriptiven) Benennens gesellschaftlicher Spezifika und wendet so das kritische Diktum der Universalität gegen sich selbst. Die Verleugnung des politisch-gesellschaftlichen zugunsten eines kulturspezifischen Moments läuft auf die Beseitigung des immanenten Vermittlungszusammenhangs zwischen freier Assoziation, Subjektwerdung und gesellschaftlicher Bedingungen hinaus. Kulturspezifische Eigenschaften werden unvermittelt gleichgesetzt mit hinreichender Bedingung für psychoanalytische Arbeit und die Ausgangsfrage, ob Psychoanalyse im Iran möglich sei, somit ideologisch affirmativ beantwortet. Würde man den Begriff der freien Assoziation als nicht nur individuell beziehungsweise *kulturell*, son-

dem *gesellschaftlich* tradierten begreifen, müsste seine »Freiheit« im Iran zumindest bezweifelt werden. Vielleicht können der Einzug und die Verbreitung der klinischen Psychoanalyse im Iran als positives Zeichen dafür gedeutet werden, dass sich die Macht des privaten Raums, der sich den Zumutungen der Verhältnisse entgegenstellt, ausweitet. Und doch wäre genau dort, wo sie kantig an diese stößt und sich weder vom religiösen Despotismus noch von der Abschiebung ins rein Private harmonisieren lässt, ihre Widerspenstigkeit selbst im Moment ihrer Verunmöglichung als kritischer Freiheitsgrad zu verteidigen.

Jonathan Ariel

Die wirkliche Lektion des Afghanistan-Debakels

Die Saat für den schmachvollen Rückzug aus Afghanistan wurde kurz nach der US-Invasion nach dem 11. September gestreut, als die Vereinigten Staaten davon absahen, Pakistan wegen der fortgesetzten Unterstützung seiner Taliban-Vertreter zur Verantwortung zu ziehen.

Die Taliban gingen 1980 aus der gemeinsamen Anstrengung der USA, Pakistans und Saudi-Arabiens hervor, die sowjetischen Truppen in Afghanistan zu bekämpfen, die im Dezember 1979 in das Land eingedrungen waren.

Pakistan bot die geographische Basis und einen schier endlosen Nachschub an Arbeitskräften, vor allem Paschtunen, die etwa 40 bis 45 Prozent der Bevölkerung Afghanistans und etwa 20 Prozent der Bevölkerung Pakistans ausmachen. Etwa 85 Prozent von ihnen leben in »Paschtunistan«, das sich über die Durand-Linie erstreckt. Die Vereinigten Staaten lieferten die Waffen, während Saudi-Arabien die Mittel zum Kauf dieser Waffen und zur Deckung der Kosten für die afghanischen Flüchtlingslager in Pakistan bereitstellte.

Die paschtunisch dominierten Taliban entwickelten sich schnell zur größten und am besten be-

waffneten Einheit der Mudschaheddin, der Dachorganisation der afghanischen Rebellen, die gegen die sowjetischen Truppen in Afghanistan kämpften.

Nach dem Abzug der Sowjets unterstützte der pakistanische Geheimdienst (ISI) die Taliban im darauffolgenden afghanischen Bürgerkrieg weiter, obwohl die Taliban bereits begonnen hatten, mit Al-Qaida zusammenzuarbeiten. Die pakistanische Hilfe erwies sich als entscheidend für den Sieg der Taliban über ihre früheren, weniger radikalen Mudschaheddin-Partner.

Nach dem 11. September gab Pakistan zwar vor, die Taliban im Stich zu lassen, wandte sich aber in Wirklichkeit nie von seinen afghanischen Stellvertretern ab. In dem Bewusstsein, dass jeder Versuch einer Konfrontation mit den US-Streitkräften selbstmörderisch wäre und das Ende der lebenswichtigen Allianz Pakistans mit den Vereinigten Staaten bedeuten könnte, überzeugte das pakistanische Militär die Taliban, sich kampfflos nach Pakistan zurückzuziehen, wo sie unter Aufsicht des ISI Lager und Ausbildungseinrichtungen einrichten durften.

Mit finanzieller Unterstützung Saudi-Arabiens unterhielt Pakistan die Taliban weiterhin als lebensfähige Truppe, die dann eingesetzt werden konnte, wenn die Vereinigten Staaten des nicht enden wollenden Krieges im Land überdrüssig wurden und begannen, sich aus dem Land zurückzuziehen. Darüber hinaus spielte Pakistan weiterhin ein doppeltes Spiel mit den Vereinigten Staaten, indem es dem vom ISI unterstützten *Haqqani*-Netzwerk erlaubte, weiterhin in Pakistan zu operieren. Khalil Haqqani, auf den als gesuchter Terrorist ein Kopfgeld von fünf Millionen Dollar ausgesetzt war und der lange Zeit ein regelmäßiger Besucher des ISI-Hauptquartiers war, ist nun einer der neuen Machthaber in Afghanistan.

Hätten die USA Pakistan noch im Juni 2021 klargemacht, dass ein friedlicher und geordneter Abzug aller US-Soldaten und ihrer afghanischen Verbündeten, die das Land verlassen wollen, zur Hölle führen würde, wenn sie nicht sicherstellen, dass die Taliban dies zulassen, wäre es nie zu diesem Debakel gekommen. Die Vereinigten Staaten verfügen über nahezu unbegrenzte Einflussmöglichkeiten auf Pakistan, von der Verhängung weitreichender Sanktionen bis hin zu der Androhung, Indien grünes Licht für die Rückeroberung der Teile Kaschmirs