

Hans-Peter Waldhoff

Eros und Thanatos

Eine Kritik des abtötenden Denkens

2. erweiterte Auflage

**VELBRÜCK
WISSENSCHAFT**

Hans-Peter Waldhoff
Eros und Thanatos

Hans-Peter Waldhoff

Eros und Thanatos

Über die Verflechtung von Lebens- und
Todestrieben und ihre riskante Spaltung
im Zivilisationsprozess

**VELBRÜCK
WISSENSCHAFT**

Zweite, erweiterte Auflage 2019
© Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2019
www.velbrueck-wissenschaft.de
Printed in Germany
ISBN 978-3-95832-195-3

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Inhalt

Vorwort zur 2. Auflage	7
Vorwort zur 1. Auflage	11
Ein Stimmkonzert über Leben, Tod und Denken.	13
1. Denkende Lebensfreude und ihre Gefährdungen.	19
2. Wie kommt das Nichtdenken in die Welt?	27
3. Im symbolischen Universum leben	28
4. Erfahrungen, Begegnungen, Verdichtungen	33
5. »Scheintod im Denken«	40
6. Pluralistisches Denken gegen abtötendes Denken	44
7. Abtötendes Denken in den modernen Wissenschaften.	48
8. Psychologie als »seelenlose Wissenschaft«	61
9. »Geburt und Grab ein ewiges Meer«	65
10. Kosmische Universalwissenschaft und Todestrieb	69
11. Die Liebe zur Welt als ganz andere Erkenntnishaltung	77
12. Pathologische Faszination am wissenschaftlich-technischen Töten.	83
13. Das plurale Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten und seine Zerreißung im Denken und Handeln	88
14. Eine tödliche Krankheit der Erkenntnistheorie	91
15. Verringerung der Kontraste bei Vergrößerung der Spielarten und umgekehrt.	95

16. Vernichter und Vernichtete	106
17. »Du sollst dem Tod keine Herrschaft einräumen über Deine Gedanken«	109
18. Primat des Lebens durch Einbeziehung des Todes	111
19. Ein Modell der Pluralität innerer und äußerer Stimmen	117
20. Tarnungen des Todes und »Terror-Management«	119
21. Wir Lebenden und Toten	129
22. Todes- und Lebenstrieb in der Entstehung menschlicher Sprache und bewussten Seins.	137
23. Zur Verhäuslichung von Leben und Tod	141
24. Ist lebenssteigernder Nahtod denkbar?	146
25. Denkräume gestalten: Überlegungen zur Soziogenese und Psychogenese des Denkens in praktischer Absicht.	147
26. Im Herzen von Licht und Finsternis	163
27. Der faustische Pakt und sein Echo	169
28. Womit man leben kann	186
Literaturverzeichnis	194
Personenregister	209

Vorwort zur 2. Auflage

Die erweiterte zweite Auflage dieses Buches trägt den gegenüber der ersten Auflage veränderten Untertitel: »Über die Verflechtung von Lebens- und Todestrieben und ihre riskante Spaltung im Zivilisationsprozess«. Damit wird angezeigt, dass im Laufe der Weiterarbeit aus einigen Ergänzungen schließlich ein weitgehend neues und etwa doppelt so umfassendes Buch entstanden ist. Das wird auch in dem knapperen Titel »Eros und Thanatos« sichtbar, der den bisherigen Titel »Eros und Thanatos als Triebkräfte des Denkens« ersetzt. Zum einen wird Denken mit Hannah Arendt als »Quintessenz des Lebendigseins« und als eine menschliche Vitalfunktion aufgefasst, zum anderen sind neben wissenschaftlichen Überlegungen zahlreiche unmittelbar anschauliche Beispiele enthalten, die den Eros als Kern des Lebens in seinem Zusammenspiel mit dem Todengott Thanatos zeigen.

»Wie reimt sich Lieb und Tod zusammen?«, fragt beispielsweise sich und uns der deutsche Barockdichter Johann Christian Günther, und er antwortet:

»Es schickt und reimt sich gar zu schön,
Denn beide sind von gleicher Stärke
Und spielen ihre Wunderwerke
Mit allen, die auf Erden gehn.« (Günther 2010¹)

In einem langen Zivilisationsprozess, seit den ersten Hochkulturen, hat diese Einsicht Mühe sich durchzusetzen, und in den modernen »Wissengesellschaften« droht dieses Zusammenhangswissen eher verlorenzugehen. Was Wunder, können wir mit Goethe sagen, wenn selbst Forscher »öfter durch Trennen und Sondern als durch Vereinen und Verknüpfen, mehr durch Töten als durch Beleben sich zu unterrichten glauben (Goethe 1984, S. 116). Solches Denken ist ein gefährliches Probehandeln. Sigmund Freud hat, angesichts des Ersten Weltkrieges und hartnäckig selbstzerstörerischer Tendenzen mancher Patienten, mit seiner Theorie der zwei Grundtriebe Eros und Thanatos, die der menschlichen Kultur und dem Seelenleben in dialektischer Wechselwirkung zugrunde liegen,

¹ »Die bewusste Nähe von Liebe und Tod erlaubt es dem schlesischen Barockdichter Christian Hofmann von Hofmannswaldau diese Gegenströmungen so zugunsten des Eros zu mischen, dass er einer Angebeteten gegenüber die Beschreibung der künftigen Verwesung ihrer Reize (»es wird der bleiche todt mit seiner kalten hand dir endlich mit der zeit umb deine Brüste streichen«) als Flirtstrategie einsetzt. Sie möge ihm doch bitte in ihrer Hartherzigkeit nicht diese doch sehr begrenzt haltbaren Reize verweigern, so lautet die lyrische Argumentation« (Elias 1982, S. 33; vgl. dazu auch ebd., S. 33ff.).

eine kritische und lebensfreundlichere Weisheit wissenschaftlich begründet. Seitdem zeigt sich, dass die Verdrängung des Thanatos und der Balance von Lebens- und Todestrieben weit stärker ist als jene des Eros allein. Die Spaltung dieses lebendigen Zusammenhangs und die Verdrängung des menschlichen *Sterbenmüssens und Tötenkönnens* stärken jedoch die an sich natürlichen Todeskräfte *über Gebühr* und lassen sie ins bösartig Pathologische umschlagen. So entsteht eine Dynamik, welche die verdrängte Angst verstärkt, und diese löst weitere Verdrängung ins gesellschaftliche und persönliche Unbewusste aus: Ein Teufelskreis, eine *Double-Bind-Falle*. Wenn wir die menschliche Vergänglichkeit und das Menschliche unserer Vergänglichkeit nicht in unser Leben und Denken einbeziehen, droht die Selbstabtötung der Denker und Gedanken oder, in der Projektion auf andere, das von Kant postulierte »radikal Böse« im Denken und Handeln.

Zivilisationsprozesse sind von Norbert Elias unter anderen Merkmalen als Veränderungen in der Balance zwischen Trieben und Affekten einerseits, Trieb- und Affektkontrollen andererseits beschrieben worden, und zwar in Richtung einer sorgfältigeren Selbststeuerung, welche durch zunehmende Verflechtung von immer mehr Menschen überlebenswichtig wird. In immer mehr Lebensbereichen sehen sich die Menschen gezwungen, alles, was sie an ihre Verwandtschaft mit anderen Tierarten erinnert, einer ständigen Überwachung zu unterwerfen. Begriffe wie animalisch oder bestialisch zeigen Faszination und Abscheu in dieser Abgrenzungsarbeit. In Wirklichkeit töten Menschen oft grausamer als jede andere Tierart. Es könnte daher überraschen, wenn die zwei grundlegenden und zuerst von Sabina Spielrein und Sigmund Freud analysierten Triebrichtungen, die Leben erhaltende und die Leben auflösende oder zerstörende, nicht nur einer kontrollierenden Dämpfung, sondern zugleich einer akkumulierenden Steigerung unterliegen sollten – und zudem von der gleichzeitigen, sich sogar gegenseitig antriebenden Eskalation dieser beiden Gegenströmungen die Rede ist. Aber für eben dieses scheinbare Paradoxon enthält dieses Buch, in der zweiten Auflage in quantitativ und qualitativ vertiefter Form, ein weites Spektrum an Belegen. Die zunehmende Kanalisierung der gegensätzlichen, jedoch unbewusst ineinander verkeilten Triebe in ihrer gesellschaftlichen und psychischen Ausgestaltung bewirkt offenbar ihre Konzentration und Steigerung, ja Übersteigerung in einer potenziell eskalierenden, einer durchdrehenden Weise, wie sie Gregory Bateson und Norbert Elias, aber auch René Girard, mit dem Begriff der Doppelbindung, des *double-bind*, theoretisch zu fassen versucht haben. Auf der einen Seite sehen wir die erheblich gestiegene durchschnittliche Lebenserwartung und die zahlreichen, bisweilen zwanghaften und Sterblichkeit verdrängenden Anstrengungen zur Steigerung der Lebenslust, auf der anderen Seite werden zwar Tötungsmittel und Tötungstechniken im Vergleich zu den Schlachten oder

Hinrichtungen früherer Zeiten zunehmend hinter die Kulissen unserer unmittelbaren Wahrnehmung verlagert, dort jedoch in einer so drastischen und ständig gesteigerten und »verfeinerten« oder abgefeimten Weise zusammengeballt, dass eine ständig wachsende Zahl lebender Menschen auf der Erde in stetig wachsender Weise zu Tode gebracht werden kann. Es ist eben diese »zivilisierte« Verfeinerung des Tötens und der scheinbar klinisch saubere Mord aus der Distanz, es ist die gesellschaftliche und seelische Verdrängung des Tötens und der Sterblichkeit – vor allem unserer eigenen Sterblichkeit und unserer eigenen destruktiven Impulse bis hin zu den seelisch angreifenden und im Extremfall psychisch und physisch vernichtenden wirtschaftlichen Konkurrenzkämpfen um Ressourcen, die ohne diese Kämpfe für alle reichen könnten – welche Vitalität und Abtötung ineinander verflechten. Der rauschhaft gierige Ritt auf dem Tiger des immer mehr Macht und Leben Haben-wollens birgt die Gefahr des immer tieferen Sturzes in Nichtigkeit und Vernichtung. Wenn die drei grundlegenden Weisen, in denen wir in der Welt sind, lieben, hassen und erkennen heißen (W. Bion), so kommt alles darauf an, im Bündnis von lieben und erkennen oder denken unseren Hass zu zähmen oder vielleicht sogar in Kreativität und Natalität umzuwandeln. Es kommt darauf an, unseren Todestrieb nicht in abtötendes Denken und Mordlust, sondern, wenn es an der Zeit ist, in den Dienst eines sanfter und bewusster gestalteten Sterbenkönnens zu stellen, damit die nächsten Generationen leben und unser mit Liebe gedenken können. Welche persönliche, kulturelle und politische Verantwortung in diesem Spannungsfeld auf uns zukommt, wird in einer zentralen Botschaft des indischen Politikers Rahul Gandhi deutlich: »In der Kultur, aus der ich komme, ist Hass eine bewusste Wahl. Ich kann mich dafür entscheiden, jemanden zu hassen, und das ist sehr zerstörerisch. (...) Ich habe keinen Hass in mir, und das ist das Wichtigste« (Gandhi 2018, S 7). Diese Äußerung steht vor dem Hintergrund der politisch motivierten Ermordung seines Vaters und seiner Großmutter. Gandhi entzieht sich der Ansteckung durch den Fanatismus und Hass der Täter, und damit auch der Zerstörung seiner Denkfähigkeit durch Verblendung.

Ein Modell dafür, wie mit Zerstörungslust gepaarte und darum zweifel- und rauschhafte Erkenntnis und kalte Kreativität schließlich in einem Bündniswechsel des Erkennens zum liebenden Erkennen und Er-schaffen hin alles oder zumindest Entscheidendes im letzten Augenblick wenden und retten können, bietet in der Verschmelzung eines Künstlerschicksals mit dem eines Landes der Schluss von Thomas Manns Roman *Doktor Faustus*. Das wird in den Schlusskapiteln dieses Buches aufgegriffen.

Damit rundet sich nach 24 Jahren mit den Monographien *Fremde und Zivilisierung* (1995), *Verhängnisvolle Spaltungen* (2009) und *Eros und*

Thanatos (2019) eine Trilogie zur Zivilisationstheorie, die sich mittels eines Mehr-Ebenen-Modells sozialer Prozesse mit verschiedenen Aspekten der monotonen und monomanen Zerstörungslust im Denken und Handeln der Menschen und mit der einfachen Frage nach der farbigen Vielfalt schöpferisch menschlicher Auswege aus derlei tödlicher Langeweile befasst. Dabei schwanden Schritt für Schritt und Stufe um Stufe die Sicherheit gebenden Orientierungen. Ich musste mich, mit einem Begriff von Hannah Arendt, zum Denken ohne Geländer entschließen. Jeder denkt jedoch ohne ein anderes Geländer. Als ein solches Nicht-mehr-Geländer taucht am Ende des Schreibens und zu Beginn des Lesens eine Abwandlung von W. Bions »no memory, no desire« auf: In jener zirkulären Bewegung, in der in Marcel Prousts Suche nach der verlorenen Zeit das Ende mit dem Anfang zusammenfällt, sehe ich das Schreiben und Lesen von einem Buch wie diesem in gewisser Weise als das allmähliche Schwinden von Erinnerung und Erwartung, trotz der Erinnerungsströme, die dieses Buch beleben: Es verliert an Bedeutung, wie dieses oder jenes einst modellhafte Buch war, und der Verzicht auf eine Erwartung an dieses oder jenes Buch (oder an einen Menschen oder an das Leben) zeigt sich schließlich als einfaches, von Erwartungen zunehmend befreites Lesen und Leben.

Hans-Peter Waldhoff
August 2019

Vorwort zur 1. Auflage

Wie reißende Unterströmungen sehe ich die Triebkräfte des Lebens und des Todes, von Eros und Thanatos, dem Fluss all unseres Denkens und Wahrnehmens zugrunde liegen. Dieses Buch forscht diesem Eindruck und seinen Konsequenzen nach. Wenn Menschen sich im Rahmen des Möglichen in ihrem Denken, und durch dieses, freischwimmen wollen, müssen sie diese Triebkräfte des Denkens selbst denken und ihre Anzeichen auch an der Oberfläche des alltäglichen Lebens zu deuten lernen.

Dem Korrekturleser dieses Buches beispielsweise, der mich und meine Texte schon seit gemeinsamen Studienzeiten kennt, ist als erstes aufgefallen, dass ich plötzlich ungewöhnlich viele, um nicht zu sagen viel zu viele Kommata gesetzt hatte. Das könnte, so scheint mir, mit dem Themenkomplex dieses Buches und dem fortgeschrittenen Lebenszyklus seines Autors zu tun haben. Das Komma retardiert Fluss und Ende des Satzes. Ach möge es, so könnte ich mir unbewusst gesagt haben, auch meinen Lebensfluss, an dem ich mich doch zunehmend erfreue, durch Interpunktionszuminstdest im Erleben verlängern!

Thomas Mann zitiert in den Buddenbrooks als türkisches Sprichwort: »Wenn das Haus fertig ist, kommt der Tod« – Das lässt sich gut umwandeln in: »Wenn das Buch fertig ist, kommt der Tod« (Hirsch 2011, S. 9 f.). Etwas vollenden assoziieren wir leicht mit Ende als Tod und vergessen die neuen Anfänge, die sich dadurch eröffnen. Was also tun? Unendlich weiterschreiben? Das Buch mit Absicht unvollendet veröffentlichen? Oder, noch sicherer, nie veröffentlichen? Oder, tod sicher, nie schreiben? Nun, unvollendet sind Bücher und Leben von ganz allein und gerade dadurch lebendig. Trotzdem braucht es den Mut des *Stirb und Werde*, um es so gut zu machen, wie man zu einem gegebenen Zeitpunkt eines gegebenen Lebens eben kann, und dazu zu stehen. Es kommt darauf an, nicht das All des Wissens, sondern eine lebendige Synthese aus allem, was man sich erarbeitet hat, an einem bestimmten Punkt im begrenzten Leben zu einer neuen Gestalt zusammenzufügen. Dafür bedarf es auch einer Synthese vieler innerer Stimmen und aller psychischen Instanzen, insbesondere des Zusammenfließens bewussten und unbewussten Wissens. Und ich brauchte die Dialoge mit den Stimmen vieler anderer Autoren, von denen viele nicht mehr leben. Einige kommen gleich zu Anfang des Buches in einem vielstimmigen Konzert zu Wort. Im Folgenden trete ich in eine Reihe von Dialogen mit ihnen ein. Doch erst die Dialoge, auf welche sich die Leserinnen und Leser mit all diesen Stimmen, einschließlich jener des Autors, einlassen, vervollständigen das Klangbild.

Damit kann das Schreiben enden und das Lesen beginnen.

Mein Dank gilt den ersten Testlesern und Begleitern dieses Buches für ihre Ermutigung: Hana Bezouska, Marco Della Chiesa, Elke Eßlinger, Marie-Luise Imholz, Michael Kopel, Prof. Angela Moré, Arjan Post, Bernd Schwartz und besonders dem Korrekturleser Gunnar Kutsche.

Ohne die früheren Begegnungen mit Norbert Elias, Dr. Friedhelm Herborth, Heide Grasnick, Prof. Karl Oeter und Hymie Wyse wäre dieses Buch für mich undenkbar. Ohne meine Familie hätte ich nicht die Lebensenergie und Schreibfreude aufgebracht.

August 2017

Ein Stimmkonzert über Leben, Tod und Denken

»Das Denken begleitet das Leben und ist selbst die entmaterialisierte Quintessenz des Lebendigseins.«

Hannah Arendt

»In der Mitte des Ganzen ist die Göttin, die alles steuert. Überall waltet sie der weherfüllten Geburt und der Vermischung. Sie sendet das Weib dem Manne, den Mann dem Weibe zur Paarung. Als ersten aller Götter ersann sie den Eros. (...)

Wie je sich der Geist die vielirrenden Glieder gemischt hat, so tritt er den Menschen zur Seite. Denn es ist immer dasselbe, was da sinnt in den Menschen, ihre leibliche Natur, alles und jedem. Ihr Erkennen ist nichts als ein Mehr in der Mischung.«

Parmenides,

Das Lehrgedicht vom Sein und Denken

»Wahr ist, was uns verbindet.«

Karl Jaspers

»Ich glaube, wenn wir uns in den kommenden Jahrtausenden erfolgreich ausgerottet haben, hinterlassen wir: gar nichts.«

Gerta Keller

»Erschrick nicht vor dem Liebeszeichen,
Es träget unser künftig Bild,
Vor dem nur die allein erbleichen,
Bei welchen die Vernunft nichts gilt.
Wie schickt sich aber Eis und Flammen?
Wie reimt sich Lieb und Tod zusammen?
Es schickt und reimt sich gar zu schön,
Denn beide sind von gleicher Stärke
Und spielen ihre Wunderwerke
Mit allen, die auf Erden gehn.«

Johann Christian Günther,

Als er der Phillis einen Ring mit einem Totenkopf übereichte

»Das Ethos des »homo clausus«, des sich allein fühlenden Menschen, wird schnell hinfällig, wenn man das Sterben nicht mehr verdrängt, wenn man es als einen integralen Bestandteil des Lebens in das Bild von den Menschen mit einbezieht.«

Norbert Elias

»Stark wie der Tod ist die Liebe. Auch Wasserfluten löschen Sie nicht aus.«

Hohes Lied 8.6

»Irgend einmal wurden in unbelebter Materie durch eine noch ganz unvorstellbare Krafteinwirkung die Eigenschaften des Lebenden erweckt. Vielleicht war es ein Vorgang, vorbildlich ähnlich jenem anderen, der in einer gewissen Schicht der lebenden Materie später das Bewusstsein entstehen ließ. Die damals entstandene Spannung in dem vorhin unbelebten Stoff trachtete danach, sich abzulegen; es war der erste Trieb gegeben, der, zum Leblosen zurückzukehren.«

Sigmund Freud

»La pulsion de mort telle que Freud l'a décrite est peut-être une simplification; elle attire néanmoins l'attention sur un problème largement négligé dans les autres théories. La plupart des objets vivants sont génétiquement programmés pour la maturation tout autant que pour décliner et mourir.«

Norbert Elias

»Es war ihm als müsse er sich auflösen.«

Georg Büchner, Lenz

»Humans are haunting me.«

Der Tod als Erzähler des Romans
The book thief von Markus Zusak

»Die Zivilisation ist nur das Resultat des Gleichgewichts von Lebens- und Todestrieben.«

André Green

»Aller Schmerz kommt vom Leben (...) Die Geburt konfrontiert uns mit der Erfahrung von Bedürfnissen. Diese Erfahrung kann zu zwei Reaktionen führen, und ich denke, wir alle haben es mit beiden zu tun, wenn auch in unterschiedlichen Anteilen. Die eine ist die Suche nach Befriedigung der Bedürfnisse, sie steht im Dienste des Lebens und führt zum Streben nach dem Objekt, zur Liebe und schließlich zur Sorge um das Objekt. Die andere ist der Drang, das Bedürfnis zu vernichten, indem sowohl das wahrnehmende, erlebende Selbst wie auch alles, was wahrgenommen wird, vernichtet werden soll.«

Hanna Segal

»Du sollst dem Tod, um der Güte und der Liebe willen, keine Herrschaft einräumen über Deine Gedanken.«

Thomas Mann, Der Zauberberg

»Das entscheidende Kriterium des Denkens ist eine Lebendigkeit, die für die Psychoanalyse mit dem Lebenstrieb gegeben ist und die der Todestrieb unentwegt attackieren muss.«

Robert Heim

»Burning words were torn from their sentences.«

*Markus Zusak in The book thief
über eine NS-Bücherverbrennung*

»Wir wollen den Krieg preisen (...), die schönen Gedanken, die töten.«

Filippo Marinetti, Manifest des Futurismus

»Wie wir dem Tod entgegensehen, entscheidet darüber, wie wir im Leben stehen.«

Dag Hammarskjöld, früherer UN-Generalsekretär

»Im Innern des Grauens von Nagasaki und Hiroshima liegt die Schönheit von Einsteins E=mc².«

Jeanette Winterson

»Am dringlichsten ist die Wiedereinführung des Lebens in die Wissenschaft vom Leben und die Wiedereinsetzung des Beobachters in die Beobachtungssituation.«

Georges Devereux

»Der Wissenschaftler, dessen Untersuchungen den Stoff des Lebens selbst einbeziehen, sieht sich in einer Situation, die eine Parallele zu der des Patienten aufweist, den ich beschreibe. Der Zusammenbruch der Ausrüstung, die dem Patienten zum Denken zur Verfügung steht, führt zur Vorherrschaft eines seelischen Lebens, in dem sein Universum von unbelebten Objekten bevölkert ist. (...) Es zeigt sich, dass unsere rudimentäre Ausstattung für das ‚Denken‘ von Gedanken angemessen ist, wenn die Probleme mit dem Unbeseelten zusammenhängen, nicht aber, wenn der Gegenstand der Untersuchung das Phänomen des Lebens selbst ist. Konfrontiert mit der Komplexität des menschlichen Geistes, muss der Analytiker vorsichtig damit sein, selbst anerkannten wissenschaftlichen Methoden zu folgen; ihre Schwäche mag der Schwäche des psychotischen Denkens näherstehen, als man bei einer oberflächlichen Überprüfung zugeben würde.«

Wilfred Bion

»Bis heute erscheint die Psychologie aber als eine ‚seelenlose Wissenschaft‘, die ihr Augenmerk allein auf die messbaren Teifunktionen der Psyche legt.«

Brockhaus Psychologie

»Wie nah sind uns manche Tote, doch wie tot sind uns manche, die leben.«

Wolf Biermann, der Hugenottenfriedhof

»Das, was an einem Menschen das Flüchtigste und doch zugleich das Größte ist, das gesprochene Wort und die einmalige Gebärde, das stirbt mit ihm und das bedarf unser, dass wir seiner gedenken. Das Gedanken vollzieht sich im Umgang mit dem Toten, aus dem dann das Gespräch über ihn entspringt und wieder in die Welt klingt. Der Umgang mit den Toten – das will gelernt sein.«

Hannah Arendt am Grab von Karl Jaspers

»Es schaudert uns bei dem Gedanken, zu Nichts zu werden.

Doch wie viel mehr Angst hat das Nichts davor, es könnte zu einem Menschen werden!«

Dschelaleddin Rumi (1207–1273)

» Yet, when we came back, late, from the Hyacinth garden,
Your arms full, and your hair wet, I could not
Speak, and my eyes failed, I was neither
Living nor dead, and I know nothing,
Looking into the heart of light, the silence.
Öd' und leer das Meer.«

T.S. Eliot, The Waste Land

»Wer den Tod abschafft, muss auch die Geburt abschaffen (...). Das ewige Leben bedeutet die ewige Langeweile.«

Wallace Stevens

»Dance me to the children who are asking to be born.«

Leonard Cohen, Dance me to the End of Love

»Ich gehe langsam aus der Zeit heraus
in eine Zukunft jenseits aller Sterne,
und was ich war und bin und immer bleiben werde
geht mit mir ohne Ungeduld und Eile
als wär ich nie gewesen oder kaum.«

Hans Sahl, Strophen

»Nicht den Tod sollte man fürchten, sondern daß man nie beginnen wird, zu leben.«

Marcus Aurelius

»Charlie Brown: ›Eines Tages werden wir alle sterben, Snoopy!‹

Snoopy: ›Ja das stimmt, aber an allen anderen Tagen nicht.‹«

Charles M. Schulz, Die Peanuts

I. Denkende Lebensfreude und ihre Gefährdungen

Ein Blick in die Welt und ein Blick in manche unserer inneren Welten konfrontieren uns mit einer so gewaltigen Zerstörungskraft und heimlich-unheimlichen Zerstörungslust, dass wir den Blick in den Abgrund lieber vermeiden würden. Aber die Abgründe, die man übersieht, sind eben die, in die man am ehesten stürzt.

Dieses Buch lädt zu einem Blick in einen vielleicht bisher zu unauffälligen, zu gut getarnten Abgrund ein, in den viele tödliche Stürze getan wurden und werden: von einzelnen Menschen und von Menschengruppen bis hin zu ganzen Staatsgesellschaften, die längst zu einem immer dichter gewobenen Weltsystem verflochten sind. Die Rede ist vom Abgrund des abtötenden Denkens, jener Vorhölle zur schleichenenden Vernichtung der eigenen Menschlichkeit und, wo sich die Gelegenheit bietet, zur Vernichtung der eigenen Person oder Anderer (Waldfhoff 2016). Im Manifest des Futurismus, vom italienischen Dichter Filippo Marinetti 1909 in französischer Sprache in der führenden konservativen Pariser Zeitung »Le Figaro« veröffentlicht, hört man das beschleunigte Zutreiben auf den Abgrund zweier Weltkriege und des Faschismus:

»Wir wollen den Krieg preisen – diese einzige Hygiene der Welt – den Militarismus, den Patriotismus, die zerstörende Geste der Anarchisten, die schönen Gedanken, die töten, und die Verachtung des Weibes. Wir wollen die Museen, die Bibliotheken zerstören...« (zitiert nach Mishra 2017, S. 14).

Eigentlich wird die »Denkarbeit durch Sublimierung erotischer Triebkraft bestritten« (Freud 1940, S. 237–289), ein Gedanke der sich schon bei Parmenides abzeichnet. Sie zielt auf lebendigen Sinn und Zusammenhang. In den »schönen« Gedanken oder Ideen,¹ die töten, zeigt sich hingegen die trügerische Erotisierung des Todestriebes im Denken. Thanatos zielt auf Auflösung von Verbindungen, maskiert sich jedoch oft mit Zügen des Eros. Das Tödliche wird als besonders lebendig geschminkt. Wenn sich Lebens- und Todestriebe in solcher Weise unter der Vorherrschaft des Todestriebes mischen, setzt das Abdriften in die tödlichsten Mahlströme ein. Die lebhafte Faszination massenmörderischer Kriegstechnik entspringt der gleichen vergifteten Quelle wie die Phantasie von den Jungfrauen, die auf islamistische Selbstmordattentäter im Paradies warten, das die Todes-Propaganda ausmaltn.

Wie sich dieser Prozess genauer manifestiert und wie wir den eben angedeuteten Abgrund meiden können, soll im Folgenden mittels eines

¹ »Nous voulons glorifier la guerre, – seule hygiène du monde, – le militarisme, le patriotisme, le geste destructeur des anarchistes, les belles Idées qui tuent et le mépris de la femme.« (Marinetti 1909, These 9)

Gedankenganges durch eine Reihe von Beispielen verdeutlicht werden, darunter solcher aus dem Spektrum des wissenschaftlichen Denkens, deren Zusammenhang sich allmählich herauskristallisieren wird.

Das Selbstbild, welches die Wissenschaftler von ihrer Arbeit mit einem Erfolg der Allgemeinheit zu vermitteln versuchen, ist das eines Hortes der Vernunft und Rationalität, der nichts als Verbesserungen des menschlichen Lebens hervorbringt. Solche Verbesserungen gibt es offensichtlich in vielen Bereichen. Die These dieses Essays ist trotzdem, dass in den modernen Wissenschaften als systematisiertem Ausdruck des Denkens der modernen Gesellschaften zugleich eine starke *abtötende Tendenz* (Devereux), ein stummes Wirken des *Todestriebes* (Freud) destruktive Folgen zeitigt. Deshalb sind die Denkstile und Denkkollektive der Wissenschaften geeignet, die für unsere Zeit typischen gesellschaftlichen, seelischen und intellektuellen Verarbeitungsformen der grundlegenden Dialektik von Lebens- und Todestrieb aufzuzeigen. Das wissenschaftliche Denken wird dabei als ein systematisiertes Probehandeln, ein intellektuelles Durchspielen möglicher Handlungen, aufgefasst. Die Geschichte der Wissenschaft und des Denkens allgemein wird zugleich mit Ludwik Fleck als Entwicklung gemeinschaftlicher, gruppenspezifischer *Denkstile* verstanden, aufgebaut auf strukturellen Veränderungen in den sie tragenden ›Denkkollektiven‹ (Fleck 1960/2011, S. 472). Diese näher zu untersuchen, ist Aufgabe der Soziologie des Denkens und Erkennens. Im Folgenden liegt der Fokus auf einer grundlegenden Doppeltenz des Denkens und Handelns menschlicher Gruppen, einschließlich einflussreicher wissenschaftlicher Denkkollektive, nämlich der unterschiedlichen Balanceverhältnisse und Arten, in denen sie den basalen Lebens- und Todestrieben kulturell, intrapsychisch und intellektuell Raum geben. Je mehr das *Sterbenmüssen und Tötenkönnen* (Koselleck nach Assmann 2018, S. 78) in Abwägung mit Lebenslust und Liebesfähigkeit ins menschliche Bewusstsein aufgenommen wird, desto klarer werden Lebens- und Todestrieb zur gesellschaftsgeschichtlichen und biographischen Existenzialie. Wenn Triebe in Wort und Schrift gefasst werden können, rückt ihr kulturelles Potenzial und ihre Zivilisierungsmöglichkeit in Reichweite. Werden umgekehrt gesellschaftliche Machtverhältnisse naturalisiert, findet gesellschaftliche und individuelle Produktion von Unbewusstheit statt (Erdheim 1990). Wir können mit Freud und André Green die Zivilisation als Resultat des Gleichgewichts von Lebens- und Todestrieben betrachten (Green 2011, S. 291). Wehe, dieses Gleichgewicht kippt zum Tödlichen hin – etwa in jenen unbewussten Allmächtphantasien, welche die Wirklichkeit ins Sterbenkönnen und Tötenmüssen verdrehen. Gesellschaftsgeschichtlich geht es um die Balance zwischen den konvergenten Bewegungen des sublimierten Eros und den divergenten Bewegungen des schlecht sublimierten Thanatos – auch dies ist eine Form der *Seinsgebundenheit des Denkens* (Karl Mannheim).

In einem zusammenfassenden Überblick zum neueren anthropologischen Forschungsstand schreibt Richard Wrangham:

»We are naturally good in the way that Rousseau is said to have claimed, and we are naturally selfish, much as Hobbes argued. The potential for good and evil occurs in every individual. Our biology determines the contradictory aspects of our personalities, and society modifies both tendencies. Our goodness can be intensified or corrupted, just as our selfishness can be exaggerated or reduced« (Wrangham 2019, S. 6).

Es geht hier vor allem um Ambivalenzfähigkeit, darum, die Doppelnatür der Menschen zu denken, ihre prosoziale Liebenswürdigkeit und ihre mörderische Zerstörungskraft gleichzeitig zu sehen; unsere Natur zugleich als friedfertige Spezies, die von der Gesellschaft korrumptiert wird, wie bei Rousseau und seinen Nachfolgern, und als von Natur aus gewalttätige Spezies, die durch die Gesellschaft zivilisiert wird, wie bei Hobbes und seinen intellektuellen Erben (ebd., S. 273). In diesem Buch wird nicht bei Rousseau und Hobbes angesetzt, sondern bei Sigmund Freud, der als erster ein konsistentes Menschenbild aus dieser Doppelnatür entwickelt hat, welches man mit den Begriffspaaren *Eros-Thanatos* oder auch *Luzifer-Amor* symbolisch andeuten kann. Unter Berücksichtigung von Freuds Kulturtheorie und Norbert Elias' Zivilisationstheorie steht die Frage nach der menschlichen Gewalttätigkeit und den Möglichkeiten ihrer Kontrolle im Mittelpunkt. Hier erscheint es angezeigt, künftig stärker zwei sehr verschiedene Formen der Gewalt und ihrer Zivilisierbarkeit genauer zu unterscheiden, die von Wrangham als reaktive und proaktive Gewalt bezeichnet werden. Der menschlichen Spezies ist es demzufolge im Laufe ihrer Selbstdomestizierung und der darauf aufbauenden Zivilisierung gelungen, die heißen und leidenschaftlichen Formen der Gewalt in einem unerhörten Maße zu dämpfen. Die kalte und organisierte proaktive Gewalt hingegen, der ebenfalls starke, jedoch kontrolliert aggressive Emotionen zugrunde liegen, hat immer weitere Kreise gezogen und an Wirkmächtigkeit und Gefährlichkeit zugenommen. Sie harrt noch ihrer Kontrolle. Das kommt daher, dass die eruptiven reaktiven Ausbrüche von Gewalt ursprünglich mittels proaktiver Gewalt eingedämmt wurden, etwa dadurch, dass die nicht dominanten Männer über eine große Zahl von Generationen hinweg erfolgreich Koalitionen zur Exekution besonders gewalttätiger Alphamänner gebildet haben. Die wirksamsten frühen Mittel der Zivilisierung waren also selbst ziemlich gewalttätig und selbst noch wenig zivilisiert. Das gilt auch für das von Girard analysierte Töten oder Vertreiben von »Sündenböcken« zur Beruhigung und Pazifizierung von Gruppen und früheren Gesellschaftsformen, mit Nachklängen bis heute. Wenn also die Zivilisierung des reaktiven Gewalttypus menschheitsgeschichtlich über kooperative und gewissermaßen funktionsteilige proaktive Gewalt

erfolgte, was für die frühe Form des staatlichen Gewaltmonopols, wie es von Hobbes denkend begleitet wurde, weiter gilt, so kann diese proaktive Form organisierter Gewalt in Form rücksichtsloser Unterdrückung oder Kriegsführung schlecht mit dem Typus von Zivilisierung eingedämmt werden, dessen sie sich selbst bedient. Im Hinblick auf die Beendigung der für diese Form charakteristischen Unterdrückung der Frauen und des Weiblichen und angesichts der drohende Selbstzerstörung der Menschheit im Stadium ihrer industriellen und waffentechnischen Moderne müssen künftig nicht nur die zwei Grundformen der tendenziell mörderischen Gewalt besser unterschieden werden, sondern auch zwei unterschiedliche Grundformen ihrer Zivilisierung. Cas Wouters hat dazu einen Ansatz mittels der Unterscheidung eines formalisierten und eines informalisierten Zivilisierungstypus oder auch Zweite-Natur-Typus versus Dritte-Natur-Typus entwickelt (Wouters 2019). Ich habe in *Fremde und Zivilisierung* zwischen disziplinierender bis hin zu selbstdestruktiver Zivilisierung auf der einen und reflexiver Zivilisierung auf der anderen Seite unterschieden. Vor allem aber, und das ist der hier weiterverfolgte Ansatz, habe ich eine Fremdzwang-Überich-Achse und eine Überich-Ich-Achse der menschlichen Verhaltenssteuerung unterschieden. Bei einer Überich-Dominanz der Verhaltenssteuerung sind hier vor allem die wenig kontrollierten und unbewussten Todestriebanteile im Überich im Auge zu behalten, hinsichtlich ihrer Wechselwirkung auf der intrapsychischen, der innergesellschaftlichen, der zwischengesellschaftlichen und der Ebene des symbolischen Universums (Waldhoff 1995, S. 266–372).

Die mit den Denksystemen eng verbundene Handlungsebene wird im Folgenden anhand der Konsequenzen von Herrschaftsdenken und terroristischem Denken und ihrer Verschränkung in Diktatur und Krieg aufgezeigt. Dieses Thema wird in pluralen Variationen an theoretisch ganz unterschiedlichen Beispielen aus der Philosophie, Soziologie, Psychologie, Anthropologie, Medizin, Ökonomie, Religionswissenschaft sowie an literaturwissenschaftlichen und literarischen Beispielen erkundet. Zugeleich werden Modelle einer sehr lebendigen Gegenströmung betrachtet. Als wichtiges Merkmal dieser alternativen Denkstile (Fleck 1980) wird pluralistisches Denken herausgearbeitet. Schon Fleck selbst, der den Begriff der Denkstile entscheidend geprägt hat, hält es für wesentlich, das bereits Studierende anhand vergleichender Denkstiluntersuchungen auf die Koexistenz einander fremder Denkstile und Möglichkeiten ihrer pluralistisch verfassten Zusammenarbeit vorbereitet werden (Fleck 1960/2011, S. 471). Er analysiert nicht nur die Entstehung und Entwicklung unterschiedlicher Denkstile und der vielfältigen Weisen, wie diese Bilder und Modelle von Tatsachen und dadurch in gewisser Weise diese selbst erzeugen, sondern er skizziert zugleich hoffnungsvoll Wege, wie die Erkenntnis des pluralistischen und Entwicklungscharakters von

Denken und Wissen in Zukunft Lebendigkeit und Menschlichkeit wissenschaftlichen Wissens ermöglichen könnte:

»Die wissenschaftliche Wahrheit wird sich von etwas Starrem und Stillstehendem in eine dynamische, entwickelnde, kreative menschliche Wahrheit wandeln« (ebd., S. 472).

Diese beiden Konzeptionen wissenschaftlicher Wahrheit umreißen das Spannungsfeld von Eros und Thanatos im Denken. Das Starre ist zugleich das, was leicht alles Begegnende zersplittert – oder sich selbst.

Hannah Arendt hat mit ihrer Betonung der *Natalität*, des Geboreneins, und des vielfältigen *Bezugsgewebes menschlicher Angelegenheiten* mit seiner ständigen Offenheit für Neues und Unerwartetes eine *Conditio humana* lebendigen Denkens und Lebens in klarem Kontrast zu allen abtötenden Denktechniken formuliert (Arendt 2014, S. 316 f., S. 226). Diese gewinnen ihre stumme und blinde Energie paradoxerweise gerade daraus, dass sie die menschliche Vergänglichkeit nicht einbeziehen und ihre Denker insbesondere die eigene Sterblichkeit zu verdrängen oder zu verleugnen scheinen. Von da führt ein direkter Weg in die Selbstabtötung der Denker und Gedanken oder, in der Projektion auf andere, in das von Kant postulierte »radikal Böse« im Denken und Handeln. Zur Selbstabtötung gehört auch die moderne Neigung von Wissenschaftlern, sich der Tendenz zu unterwerfen, »daß die Wissenschaft zur Gehilfin von Politik und Industrie wird, zum großen Schaden ihrer kulturellen Mission« (Fleck 1960/2011, S. 466). Die Kritik des abtötenden Denkens kann eine Belebung nicht nur der Begriffs-, Synthese- und Theoriebildung bewirken, also des Gedachten, sondern auch eine der denkenden Menschen. Dieser kulturellen oder zivilisatorischen Aufgabe verschreiben sich alle Gegenbewegungen und Denkstile, die Ausgängen aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit suchen und für die Flecks Arbeit ein Beispiel ist.

In der griechischen Antike gab es die Vorstellung des Hades als unterweltlichen Reichs des Todes, in dessen Innerem jeder Lebende vom versteinernden Blick der Gorgo getroffen würde (Bahr 2002, S. 14). Diesen Blick der Gorgo, der Lebende in Tote oder Totes verwandelt, nehme ich als ein frühes Bild des abtötenden Denkens. Das Tödliche kann im Auge des Betrachters liegen. Thomas Manns Beschreibung von Hitlers »stupider Basiliskenblick« (Mann 1997, S. 806) transponiert einen ganz ähnlichen Mythos in die Politik der Neuzeit und erinnert zugleich an Hannah Arendts Diagnose der *Banalität des Bösen*.

Mit Emmanuel Lévinas, dessen Werk und Leben ganz darauf ausgerichtet war, einer Wiederholung der nationalsozialistischen Unmenschlichkeit entgegenzuwirken, lässt sich Hitlers tödlicher Blick erkenntnikritisch als eine extreme Form jenes Blickes beschreiben, der in der modernen Wissenschaft und der ihr zugrundeliegenden Lebensform

systematisch zum Ausdruck kommt und der sich auch auf den Blick auf die eigene Person auswirken kann. In seinen radikal humanistischen Überlegungen über »das Antlitz des Anderen« fragt er sich,

»ob man von einem Blick sprechen kann, der auf das Antlitz gerichtet wäre, denn der Blick ist Erkenntnis, Wahrnehmung. Ich denke vielmehr, daß der Zugang zum Antlitz von vornherein ethischer Art ist. Wenn Sie eine Nase, Augen, eine Stirn, ein Kinn beschreiben können, dann wenden Sie sich *dem Anderen* wie einem Objekt zu. Die beste Art, dem *Anderen* zu begegnen, liegt darin, nicht einmal seine Augenfarbe zu bemerken. Wenn man auf die Augenfarbe achtet, ist man nicht in einer sozialen Beziehung zum *Anderen*. Die Beziehung zum Antlitz kann gewiß durch die Wahrnehmung beherrscht werden, aber das, was das Spezifische des Antlitzes ausmacht, ist das, was sich nicht darauf reduzieren läßt« (Lévinas in Martens 2014, S. 247 f.).

Wie anders wirkt der belebende Blick. Die niederländische Soziologin und Zivilisationstheoretikerin Christien Brinkgreve berichtet in der 15. Variation ihres entsprechend Bachs Goldbergvariationen aufgebauten Buches über das Rätsel des Guten und Bösen, über Eros und Thanatos, wie der Arbeitstitel gelautet hatte, aus dem letzten Lebensjahr ihres Bruders nach der Krebsdiagnose und schreibt über die Vitalität und Offenheit seines Geistes gegenüber dem Verfall seines Körpers. Sehr eindrucks- voll sind die Veränderungen in seinem fotografischen Werk, welches sie als persönlicher und beseelter sieht. Das Verlangen nach Schönheit zeigt sich nun in Fotos von ausgemusterten Objekten und verblühenden Blumen – der Schönheit im Verfall. Durch seinen Blick und seine Belichtung erhalten die abgedankten Gegenstände und verblühenden Blumen eine neue Schönheit. Und hinter dieser Schönheit taucht noch mehr auf, ein Netzwerk aus Licht und Schatten: Hier wird mit beiden Augen gesehen, es geht um das ganze Bild, das Licht des Lebens und die Dunkelheit des Todes können porträtiert werden, und genau das ist es, was das Fotografierte und den Fotografen, das Beobachtete und den Beobachter solch lebendige Kraft und Anschaulichkeit gewinnen lässt: Der Todestrieb spaltet das Bild, Lebenstribe und Eros vereinen. Das wird klarer im Vergleich zu einem anderen von Brinkgreve beschriebenen Sterbeprozess. In diesem entscheidet sich ein Freund, nur mit dem positiven Auge auf sein verbleibendes Leben zu blicken. Sein philosophisches Werk treibt eindrucksvolle »Angstblüten«, die verdrängten finsternen Gedanken kehren jedoch in schweren Alpträumen umso massiver zurück, bei der Beobachterin bildet sich, gewissermaßen in der Gegenübertragung, ein gespaltenes Gefühl (Brinkgreve 2018, S. 82–90).

Vor rund hundert Jahren fand sich Sigmund Freud in überdeutlicher Schärfe »Auge in Auge« mit dem tödlichen und teuflischen Geist, der stets verneint, der alles, was entsteht, zugrunde gehen sehen will: in der äußersten Realität des Ersten Weltkrieges mit seiner ungeheuren

Destruktivität und in der inneren Realität seiner Patienten mit ihren Wiederholungswängen, ihren negativen therapeutischen Reaktionen oder ihrem primären Masochismus. Er nannte ihn später den Todestrieb. Aber schon kurz nach Ausbruch des Krieges, im November 2014, schrieb er an Lou Andreas-Salomé:

»Ich zweifle nicht daran, daß die Menschheit auch diesen Krieg verwinden wird, aber ich weiß sicher, daß ich und meine Altersgenossen die Welt nicht mehr froh sehen werden. Es ist zu garstig; das Traurigste daran aber, daß es gerade so ist, wie wir uns nach den von der Psychoanalyse geweckten Erwartungen die Menschen und ihr Benehmen vorstellen sollten« (Freud in Whitebook 2018, S. 182).

1933 schreibt er,

»daß der Glaube an die ›Güte‹ der menschlichen Natur eine jener schlimmen Illusionen ist, von denen die Menschen eine Verschönerung und Erleichterung ihres Lebens erwarten, während sie in Wirklichkeit nur Schaden bringen« (Freud in Whitebook 2018, S. 190).

Das Wegdenken der Destruktivität wird hier als Verstärkung derselben erkennbar.

In seiner Arbeit »Warum Krieg«, einem Brief vom September 1932 an Albert Einstein, beschreibt Freud, wie der Todestrieb »innerhalb jedes lebenden Wesens arbeitet und dann das Bestreben hat, es zum Zerfall zu bringen, das Leben zum Zustand der unbelebten Materie zurückzuführen. (...) Der Todestrieb wird dann zum Destruktionstrieb, indem er mit Hilfe besonderer Organe nach außen, gegen die Objekte, gewendet wird. Das Lebewesen bewahrt sozusagen sein eigenes Leben dadurch, daß es fremdes zerstört.« (Freud 1938, S. 22)

René Girard zeigt in seiner Theorie des Sündenbocks, wie menschliche Gesellschaften immer wieder, wenn sie sich durch die innere Aggression ihrer Mitglieder untereinander vom Zerfall bedroht fühlen, ihre eigene Gewalttätigkeit auf andere projizieren und diese dann zu vertreiben oder zu vernichten suchen (Girard 2010). Die Unbewusstmachung der eigenen Tötungsimpulse als eigene, aus dem Inneren der Gesellschaft und ihrer Angehörigen kommende und die Externalisierung und Stilisierung des eigenen, aus dem Inneren stammenden natürlichen Todes zu einer Bedrohung von außen bilden, von den archaischen Gesellschaften bis zu unserer Moderne, ein doppeltes Tabu, welches jene Lebendigkeit untergräbt, die es zu schützen glaubt. Die Wiederkehr dieses verdrängten Tödlichen legt sich wie ein Alb auf unser Wissen und unsere Handlungen, dergestalt, dass eine Spaltenforscherin unserer Tage im Traum von Hitler heimgesucht wird (NZZ, 06.05.2019) und unsere Staatsführungen mit schlafwandlerischer Scheinsicherheit irrsinniges Zerstörungspotenzial aufhäufen.

Eine weitere Quelle von Freuds Theorie des Todestriebes bildete Sabina Spielreins Arbeit von 1912 *Die Destruktion als Ursache des Werdens*,

ein an Goethes »*Stirb und Werde*« anklingender Titel (Spielrein 1912). Sabina Spielrein, eine unterschätzte Pionierin der Psychoanalyse, wurde von Freud zwar nicht totgeschwiegen, aber in eine Fußnote verbannt. Zu oft ging Freuds schöpferische Kraft mit dem Verdrängen anderer einher, so Christien Brinkgreve (2018, S. 130, 186 f.): eines der zahllosen Beispiele für die merkwürdige Verflochtenheit kreativer und destruktiver Kräfte, wie sie Spielrein als erste beschrieben hat und bei der es stets auf das Übergewicht der konstruktiven Kräfte im Denken und Handeln ankommt.

In Goethes dramatischer Dichtung *Faust* nimmt der stets verneinende und oft böse Geist weitere hundert Jahre zuvor vorausahnend als Mephisto, als Teufel, Gestalt an. Ihm entgegen steht bemerkenswerterweise der Wunsch des Wissenschaftlers Faust, »*dass ich erkenne, was die Welt im Innersten zusammenhält*«. Als Mittel gegen Zerstörung zeigen sich im Faust die denkende Suche nach Zusammenhängen und ferner die Suche nach Liebe und die liebende Zuwendung zur Welt.

»Das Denken begleitet das Leben und ist selbst die entmaterialisierte Quintessenz des Lebendigseins« (Arendt 1989, S. 190).

Die Zerstörung von lebendigen Zusammenhängen im Denken ist umgekehrt ein Kennzeichen für das Einwirken abtötender Kräfte.

Christopher Clark ist bei der Untersuchung der Entstehung des Ersten Weltkrieges beispielsweise auf eine extreme Denkspaltung bei den Handelnden gestoßen: Sie äußerten einerseits in privaten Aufzeichnungen Angst vor weitreichender Vernichtung und Auslöschung durch den drohenden Krieg, waren aber andererseits »unfähig, die Realität der Gräuel zu erkennen, die sie in Kürze in die Welt setzen sollten« (Clark 2012, S. 718). Die Denkspaltung als eine Form der abtötenden Auflösung lebendiger Zusammenhänge führte direkt in den Abgrund der Urkatastrophe des 20. Jahrhunderts. Das *Nichtdenken* der Realität moderner Massentötung und die Gefühllosigkeit gegenüber den Menschen, die sie wie Schachfiguren in die Schlacht schickten, ließ die Verantwortlichen, selbst wie Maschinen handelnd, die bis dahin brutalste Mordmaschinerie der Weltgeschichte antreiben. Und doch ist da oft noch anderes. Ende Juli 1914, wenige Tage vor Kriegsausbruch, schrieb Winston Churchill, damals britischer Marineminister, an seine Frau, dass alles auf Katastrophe und Zusammenbruch zuliefe. Er sei neugierig, hellwach und glücklich (Brinkgreve 2018, S. 113). Der Krieg mag der Höhepunkt aller Zerstörung sein; manche putscht er zu fiebrig zweifelhafter Lebendigkeit auf. Dann steht die Balance zwischen Lebens- und Todestrieben unter keinem glücklichen Stern, vor allem für jene, die die Schlacht ausfechten müssen.

Für die bewussten und unbewussten Fanatiker und Mitläufer der Auflösung lebendiger Zusammenhänge, für alle, die wie Mephisto zwanghaft

mit der Vernichtung flirten und in denen stets Vernichtungswillen nagt, muss andererseits das immer neue Aufblühen neuen Lebens, alles, was Hannah Arendt *Natalität* und die *Liebe zur Welt* nennt, zum Verzweifeln sein. Ein Weltkrieg genügte ihnen nicht.

Es gibt einen existenziellen Zusammenhang zwischen der Lebensfähigkeit der Menschen, ihrer Art und Weise zu denken und Wissen zu schaffen, ihrem Wissen von ihrer Sterblichkeit, und der Sinnfindung ihres Lebens. Für die Freude, trotz aller Schmerzen wirklich lebendig und menschlich zu sein, kommt alles darauf an, diesen Zusammenhang in lebendiger Weise zu sehen: das heißt, nicht aus Angst vor dem Tod schon zu Lebzeiten in Todesstarre zu fallen oder blindlings das Leben und die Denkfähigkeit aus uns und unseren Mitmenschen herauszupressen.

2. Wie kommt das Nichtdenken in die Welt?

»Du sollst dem Tod, um der Güte und der Liebe willen, keine Herrschaft einräumen über Deine Gedanken« schrieb Thomas Mann im *Zauberberg*. Es lässt sich ergänzen: Du sollst auch den Toten keine Herrschaft einräumen über deine Gedanken und dein Handeln (Harrison 2006). Aber wir sollten hinzufügen: Du sollst auch dem Verdrängen des Todes und der Toten keine Herrschaft über dein Denken einräumen. Sonst stirbt es ab. Denn wie durch Zauberhand dringen der verdrängte Tod und die vergessenen Toten auf andere Weise und durch alle Risse und Poren in die ihn und sie abwehrende Lebens- und Denkwelt ein. Dadurch werden mögliche Wege des Lebens und Denkens abgeschnitten.

Wenn der Tod inhaltlich aus den Gedanken verbannt wird, dringt er stattdessen in die Form und Struktur des Denkens, Wahrnehmens und Handelns ein. Er lässt das Gefäß der werdenden Gedanken erstarren und leistet einen sehr unsokratischen Hebammendienst: Er treibt uns zum Entbinden tot geborener, leerer oder zerfallener Gedanken. Und weil nicht nur Denken, sondern auch Nichtdenken Probehandeln ist, kann die so auf die Welt gekommene Gedankenlosigkeit sich ebenfalls ins Negative verkehren, nicht nur selbst tot, sondern abtötend wirken, in letzter Instanz mörderisch und selbstmörderisch werden »wie ja Grausamkeit immer aus Gedankenlosigkeit kommt« (Mann 1971, S. 436).

Dieses *abtötende* Denken beleuchten und kritisieren die folgenden Überlegungen. Es ist wichtig, dessen gefährliche Allgegenwart in all seinen alten und neuen Verkleidungen bewusster wahrzunehmen. Umgekehrt kann das Einbeziehen des für jedermann jederzeit möglichen Sterbens und Todes in die bewusste Vorstellungswelt uns beleben und angstvoll-verengte Betrachtungsweisen entgiften. Das gilt für einzelne Menschen wie für ganze Gesellschaften. Der Hamburger Psychoonkologe

Schulz-Kindermann fasst seine entsprechenden Erfahrungen in der Betreuung krebskranker Menschen so zusammen:

»Wir sprechen da von doppelter Bewusstheit: Auf der einen Seite sich schon klar darüber zu sein, dass man sich mit Sterben und Tod auseinandersetzen muss, und auf der anderen Seite zu spüren, dass diese Auseinandersetzung auch ein Gefühl großer Vitalität erzeugen kann« (SZ, 10.11.09.2016, S. 2).

Ein Grund für die gewonnene Lebensenergie könnte in der Verminde rung des Energieaufwandes liegen, mit dem Menschen ständig den Tod verdrängen. Ein weiterer, positiv beflügelnder Grund könnte in der Klärung von Sinn und Zusammenhang des eigenen Lebens liegen, in einem verstärkten *Kohärenzgefühl* (Antonovsky 1997). Um das heilsame Denken der reichen Vielfalt noch ungedachter Gedanken und denkbarer Lebenswege geht es im Folgenden immer wieder.

3. Im symbolischen Universum leben

Menschen leben nicht nur in den vier Dimensionen von Raum und Zeit, sondern darüber hinaus, wie Norbert Elias es gesehen hat, als einzige uns bekannte Gestaltung des Universums in einer fünften Dimension: dem von ihnen selbst geschaffenen symbolischen Universum, mittels dessen wir auch unser zeitgebundenes und Entwicklungsfähiges Verständnis der Begriffe Raum und Zeit erfassen, und in dessen Zentrum die menschlichen Sprachen und insbesondere die begrifflichen Netzwerke stehen, mit denen wir unsere vernetzte Welt und unser Leben zu begreifen und zu steuern versuchen (Elias 1982, 1984, 1991, 2010; Köhler 2010). Der Anthropologe Clifford Geertz fasste diese Existenzebene in den skeptischer formulierten Satz: »Der Mensch ist ein Tier, das in selbst gesponne ne Bedeutungsgewebe verstrickt ist« (zitiert nach Loskutoff 2018). Diese Bedeutungsgewebe potenzieren die menschlichen Lebensmöglichkeiten, sie verschleieren im Zuge von Zivilisationsprozessen jedoch zunehmend den menschlichen Blick auf seine spezifische animalische Natur innerhalb der sonstigen physikalischen und biologischen Natur in uns und um uns. Das lateinische *anima* bedeutet auch Atem, Seele und belebtes Wesen. Animalisch umfasst auch die Bedeutungsfelder erotisch und bestialisch. Unsere Fähigkeit, die zusätzliche Lebensdimension des symbolischen Universums in unserem Denken zu entfalten, entspringt sublimierten erotischen Trieben im Sinne der Vereinigung unserer Erfahrungen. Es kommt jedoch auf psychischer wie sozialer Ebene auch immer wieder zu Verfallsprozessen oder, kognitiv, zur Abtötung symbolischer Fähigkeiten und zum Angriff auf emotionale und intellektuelle Verbindungen, auf afektlogische Bezugssysteme (vgl. Ciompi 1994).

Um dies besser verstehen zu können, liegt meinen Untersuchungen explizit oder implizit ein Mehr-Ebenen-Modell sozialer Prozesse zugrunde, welches erweiternd an Elias anschließt (z.B. Waldhoff 1995, S. 266 ff.). Dieses dient dazu, die wesentlichen Wechselwirkungen zwischen den grundlegenden menschlichen Bezugsebenen oder Relationen zu beschreiben: der Ebene der Beziehung zu ihrer (a.) äußerem und (b.) ihrer inneren Natur, der Ebene ihres (c.) regulierten Lebens in den Überlebenseinheiten, die sie miteinander bilden, von Stämmen bis zu Staaten, und der Ebene der (d.) weit weniger regulierten Beziehungen zwischen Überlebenseinheiten, das ist heute die zwischenstaatliche Ebene in Gestalt des Weltsystems; dies alles verbunden mit (e.) der Ebene des symbolischen Universums, welches uns mehr oder weniger erlaubt, zwischen all diesen Ebenen zu navigieren.² Besondere Beachtung finden dabei Machtbalancen und soziale Ungleichheiten. Cas Wouters hat Elias' wesentliches, aber bisher kaum rezipiertes Mehr-Ebenen-Modell, welches dieser ursprünglich in der einfacheren Form als »Triade der Grundkontrollen« in seiner Arbeit »Was ist Soziologie« eingeführt hatte (Elias, 1978, S. 173 ff.), zu einem komplexen Beobachtungs- und Forschungsmodell aus neun Spannungsbalancen entwickelt (Wouters, 2019, S. 170 ff.). In der hier vorliegenden Untersuchung geht es, alle anderen Ebenen im Blick behaltend, vornehmlich um die zivilisationstheoretisch zentrale *Balance zwischen konstruktiven und destruktiven Kräften* (ebd., S. 158) und darum, wie sie sich im symbolischen Universum niederschlägt und umgekehrt durch dieses beeinflusst wird.

Zivilisation bezeichnet Loskutoff als eine Methode, uns über die Beute zu erheben, die wir einst waren, indem wir zunehmend komplexere Mauern errichten, physische und solche aus Information und Erkenntnis. Die sich daraus ergebende Aufgabe einer reflexiven Zivilisierung, sich in neuer Weise mit der äußeren wie mit unserer inneren Natur auseinander und wieder in Beziehung zu setzen, unsere zivilisatorischen Mauern durchlässiger zu gestalten, wird vielleicht am meisten dort behindert, wo es um die schöpferische und nicht destruktive Verarbeitung und Vertiefung der Erkenntnis unserer Sterblichkeit geht, mehr noch: unseres Todestriebes insgesamt.

2 Genau genommen liegt diesem Buch, rein theoretisch betrachtet, eine Verknüpfung von Elias' Prozessmodell auf mehreren Ebenen, seiner Zivilisationstheorie, Freuds Kulturtheorie in Verbindung mit seiner Lebens-Todestrieb-Hypothese und Elias' Symboltheorie sowie eine Verknüpfung der psychoanalytischen Denktheorie von W. Bion mit der philosophischen Denktheorie von Hannah Arendt zugrunde. Das ist aber nicht entscheidend. Man kann in einem Haus wohnen, ohne die Details der Baustatik zu kennen, man kann sich mit einem Fahrzeug auf den Weg machen ohne die genaue Antriebstechnik zu verstehen. Entscheidend ist vielmehr, wie diese Konstruktionselemente sich in einer dynamischen Synthese zu etwas Neuem in Gestalt dieses Buches entfalten – und dessen Lesbarkeit.

Ein Aspekt der Entwicklung des symbolischen Universums, der für unser Thema von besonderer Bedeutung ist, ist die Erkenntnisfähigkeit der eigenen Sterblichkeit, die, soweit wir wissen, so keiner anderen Tierart eigen ist:

»Aus biblischer Sicht machte die Erkenntnis, die Adam und Eva durch den Biss in den Apfel erwarben, die beiden sterblich. Aus wissenschaftlicher Sicht ebnete die Entwicklung des menschlichen Neocortex den Weg für symbolisches Denken, Selbstwahrnehmung, die Fähigkeit, die Vergangenheit zu reflektieren und über die Zukunft nachzusinnen, und das Wissen um unsere Vergänglichkeit« (Solomon et. al. 2010, S. 305).

Sprache als Kommunikation mittels differenzierter Symbole ermöglichte jedoch auch die Verabredung zu geplanter, proaktiver Aggression, zu risikoarmem Mord, und zugleich erweiterte sie den Spielraum für prosoziale Handlungen entscheidend (Wrangham 2019). In gewisser Weise schuf die Sprache, oder wir mittels der Sprachentwicklung, unsere doppelte Persönlichkeit, in der eine hohe proaktive Tötungsergie mit reduzierter emotionaler Reaktivität im Bereich unkontrollierbarer Wut- und Hassausbrüche einherging und weiter geht. Eine im Vergleich zu allen anderen Spezies einzigartige kommunikative Fähigkeit gab uns eine einzigartig widersprüchliche Psychologie der Aggression (ebd., S. 278).

Durch ein solch umfassendes symbolisches Universum gehen nur Menschen, als Gesellschaften und als Individuen, im Laufe ihres Lebens hindurch, und zugleich geht dieses symbolische Universum durch sie hindurch.

Symbole ermöglichen es uns, gedankliche Verbindungen herzustellen. Aus Sicht der Wortherkunft bezieht sich das Wort »symbolisch« auf die Tätigkeit des Zusammenfügens, während der Gegenbegriff »diabolisch« ursprünglich Tätigkeiten wie Trennen, Entzweien, Spalten, Auseinanderwerfen meint. Tod und Teufel werden oft in einem Atemzug genannt, in diesem Zusammenhang zu Recht: Es geht bei beiden um Auflösung, Trennung, Vernichtung; demgegenüber stehen Leben und Liebe für Verbindung, Vereinigung, Schöpfung, Entstehung. Erst das Zusammenfügende erlaubt es, das Zerfallende zu denken; umgekehrt gilt das nicht: Diese Beziehung ist nicht symmetrisch. Denken selbst bedeutet Beziehungen und Verknüpfungen in der Vorstellung herzustellen, welche in der praktischen Anwendung nachgestellt und modifiziert werden können. Daher hat es seinen guten Sinn, dass die Geburt des symbolischen Universums uns unsere Geburtlichkeit und Sterblichkeit bedenken lässt.

Seitdem die Menschen in einer permanenten wissenschaftlichen Revolution leben, unterliegt ihre Vorstellungswelt einem Schub tiefgreifender Wandlungen. Und wie bei jeder Revolution fragt man sich, ob auch diese ihre »Kinder« zu fressen geneigt sein könnte.

Die Erde ist eine Oase des Lebens in einem tödlichen Weltraum, aus der schließlich ein kostbarer Hauch des bewussten Seins entsprang. Die Astronomen und Astrophysiker durchforschen dieses, das physische Universum – vielleicht ist es auch nur Teil eines Multiversums –, nicht zuletzt angetrieben von der Frage nach Leben und Tod:

»Viele Regionen in diesem supponierten kosmischen Archipel könnten Totgeburten sein oder steril; die Gesetze, die sie regieren, könnten von einer Art sein, die keinerlei Komplexität erlaubt« (Rees 2017, S. 41).

Fehlende Komplexität würde erst recht nicht die Entwicklung von Leben und Bewusstsein erlauben. Die Lebensphilosophie von Henri Bergson bezeichnet Leben als schöpferische Entwicklung. Es halte die Formen, die es in der Vergangenheit ausgebildet habe, fest und schaffe Neues, so dass es immer reicher und komplexer werde (Jacoby 2012, S. 238 ff.). Rees hofft, dass wir am Ende dieses Jahrhunderts wissen, ob wir in einem Multiversum leben und dann auch »wie wir das ›lebensfreundliche‹ Universum zu verstehen haben, das uns beherbergt« (Rees 2017, S. 41).

Wie punktuell auch immer die lebensfreundlichen Inselchen in diesem Universum sein mögen, es drohen tödliche Gefahren noch wenig bekannter Art:

»Gemäß unserem derzeitigen Verständnis physikalischer Gesetze besteht überall im Weltraum die Möglichkeit, dass sich eine ›Todesblase‹ bildet und dann nahezu mit Lichtgeschwindigkeit expandiert. Weil die physikalischen Verhältnisse innerhalb dieser Blase sich von denjenigen im übrigen Weltraum unterscheiden, könnte bei dieser Expansion alle Materie und alles Leben zerstört werden« (Milner 2017, S. 41).

Jedoch sei selbst dann vielleicht ein Entkommen möglich.

Eine analoge Suche nach Lebensmöglichkeiten und Todesgefahren wird im Folgenden im *symbolischen Universum* unternommen, welches auch ein diabolisches ist. Wie viel Abtötung spiegelt sich insbesondere in der Verwissenschaftlichung unseres symbolischen Universums als der oder einer Schicht des Universums, in dem dieses bewusstes Sein erlangt?

In seinem Versuch, den Tod zu denken, spricht Hans-Dieter Bahr im geschichtlich-kulturellen Vergleich vom »neuzeitlichen Vorrang restloser Vergänglichkeit vor der ›Entstehlichkeit‹« und einer vorrangigen Ausrichtung auf den Tod in der Moderne (Bahr 2002, S. 118). Wir sind also gerade hinsichtlich moderner Macht- und Wissenstechniken gewarnt. Selbst die fast restlose Ausrichtung der modernen westlichen Medizin auf pathogenetische Fragen, auf die Entstehung von Krankheit oder Krankheiten, kann in dieser unbalancierten Einseitigkeit als Fixierung auf Vergänglichkeit und ihre Abwehr gedeutet werden. Aaron Antonovsky hat demgegenüber vorgeschlagen, der Pathogenese die ebenso wichtige salutogenetische Perspektive zur Seite zu stellen, die Frage, wie

Menschen ihre gesunden Strebungen erhalten und stärken, wie Gesundheit oder Gesundheiten entstehen (Antonovsky 1997).

Welche Oasen lebendigen Denkens, welche freien, nicht zwanghaften Denkräume sind andererseits in der Entwicklung unseres symbolischen Universums, vor allem in unserer Begriffswelt und unserem Weltbegriff, zu finden, und wie könnten diese besser untereinander vernetzt werden? Wie viel Sorgfalt sollten wir in unserer Haltung nicht nur der Vielfalt irdischen und menschlichen Lebens, sondern, als wesentlichem Teil davon, der Pluralität unserer Denk- und Begriffswelt widmen, die Hannah Arendt mit der Betonung der Natalität, der neuen Möglichkeiten, die mit jedem Neugeborenen in die Welt kommen, also einer Form der »Entstehlichkeit«, als immer neuer Lebenschance verknüpft? Denken wird dabei als Probehandeln, Begriffe werden als komprimierte Verhaltensformen aufgefasst. Die niederländische Soziologin Christien Brinkgreve schreibt, dass ein Hauptstrom im westlichen intellektuellen Denken auf Sterblichkeit, Verfall und Vernichtung gerichtet sei, kurz: auf destruktive Tendenzen; dies jedoch in weitgehend unbewusster Faszination, und deshalb umso wirkmächtiger. Es sei Zeit, mehr auf die andere Seite zu achten, auf Verbundenheit, Kontakt, auf die konstruktiven Kräfte, auf die auf das Leben gerichtete Energie (Brinkgreve 2018, S. 168 f.). Sartres Satz, die Hölle seien die anderen, ergänzt sie um die Bemerkung, dass der Ausweg aus der Hölle auch durch die anderen ermöglicht wird. Nicht die Sterblichkeit sei der Kern der Existenz, wie es der Philosoph Heidegger darstelle, sondern Natalität (Geburtlichkeit) und Kreativität: die schöpferischen Kräfte (ebd., S. 168 f.). Wir wissen nicht genug über die Kräfte des Entstehens und die Kräfte des Zugrundegehens und vor allem nicht über die Art ihrer Verflochtenheit. Jedoch enthält Goethes Faust einen wesentlichen Fingerzeig: Gott und sein gefallener Engel Luzifer sind nicht gleich. Schöpferische These und vernichtende Antithese sind asymmetrisch: Ihre Dialektik funktioniert nur, wenn sie auf Synthese zielt und nicht ins Leere läuft. Der neue Zusammenhang ist nur, vielleicht mit einem Zwischenschritt kontrolliert kreativer Zerstörung, als lebendige Neuschöpfung denkbar, in welcher die zerstörischen und die schaffenden Kräfte aufgehoben, enthalten und gehalten werden können. Mit anderen Worten: Nur wenn die Lebenstrieben in der Lebens-Todestrieb-Balance überwiegen und wenn das Diabolisch-Entzweide nicht das Symbolisch-Vereinigende sprengt, sondern vielmehr in ihm dialektisch aufgehoben wird. Auf einer existenziellen Erfahrungsebene könnte das so aussehen, wie Maxim Loskutoff sein Erlebnis schildert, wie er fast von einer Grizzlybärin gefressen wurde:

»Aber etwas von der Erfahrung mit dem Bären ist mir geblieben, ein Geschenk dieses Augenblicks aus purem Schrecken. Es ist das Wissen um mein tierisches Selbst. Diese instinktgetriebene, verängstigte, klarsichtige

Kreatur unter meinen Kleidern. Und es ist das beruhigende Gefühl, Teil der natürlichen Welt zu sein, und nicht von ihr abgespalten, wie wir es so oft empfinden. Mein Menschsein ist eine Zelle in der einen großen, atmenden Bewegung, die sich vom Sonnenlicht über Blätter und Wurzeln bis hin zu Käfern, Vögeln und Bären ausbreitet. Zerbrechlich wir alle, alle vergänglich (...)« (Loskutoff 2018, S. 39).

Diese im Grunde lebensfrohe Erfahrung der Kreatürlichkeit und damit Vergänglichkeit steht in einem merkwürdigen Kontrast zu etwas, das im Moment der Rettung im Bewusstsein dieses Autors aufgetaucht war: »ein seltsames Bild meiner Großmutter in ihren letzten Tagen, wie sie mit verzweifelter, blutiger Hingabe Wild jagte, statt sich behaglich im Gästezimmer unseres Hauses einzuarbeiten.« Das heißt den inneren Todestrieb nach außen zu projizieren, im Denken und Handeln, in der verzweifelten unbewussten Hoffnung, nicht sterben zu müssen, wenn man tötet. Mag sein, dass derlei viele Mörder und diejenigen antreibt, die das Morden organisieren.

Für die folgende Erkundungsreise auf der Suche nach Leben und Umgehungs wegen von Lebensgefahren im symbolischen Universum werden wir uns einiger Pfadfinder versichern, unter ihnen ist zunächst Sigmund Freud und viele seiner Weiterdenker, insbesondere Georges Devereux, Wilfred Bion, Norbert Elias, Zygmunt Bauman, Gregory Bateson und einige Denker der Kritischen Theorie, ferner Hannah Arendt – eine Pfadfinderin für ungewöhnliche Denkwege – und schließlich der Philosoph Peter Sloterdijk und der Kultur- und Literaturwissenschaftler Robert Harrison. Nicht zuletzt benötigen wir literarische Texte, denn für diese mag noch am ehesten gelten, dass, wer den Menschen gedanklich und emotional beibringt zu sterben, ihnen zu leben hilft (Montaigne 1962a, S. 88). Das allerdings gilt auch umgekehrt. Leben lernen erleichtert Endlichkeit ertragen.

Schließlich müssen wir auf schmerzliche Grenzen der Leistungsfähigkeit unseres symbolischen Universums und seines begrifflichen Netzwerkes in seiner gegenwärtigen Form gefasst sein: Das Böse, das gefährlichste Konzentrat des Diabolischen in der Welt, liegt gerade in seiner Ungreifbarkeit und Unbegreiflichkeit; das ist sein eigentliches Schreckbild. Es ist uneindeutig und entwischt oft den begrifflichen Netzen, mit denen wir es zu fangen versuchen. (Brinkgreve 2018, S. 132).

4. Erfahrungen, Begegnungen, Verdichtungen

Beim Nachdenken und Lesen über existentielle Themen wie Leben, Tod oder Liebe stehen wir in besonderem Maße im Bann eigener Erfahrungen, auch jener erweiterten Erfahrungen, die wir uns durch berührende Erzählungen anderer und durch die Erarbeitung symbolischer, literarischer und

wissenschaftlicher Erfahrungsverdichtungen erworben haben. Es hilft, auch und gerade beim Thema Tod, sich zunächst dieses eigenen Erfahrungsraumes zu vergewissern, um die eigene Perspektive auf das Thema in das Blickfeld einzubeziehen. Psychoanalytisch gesprochen geht es um die Wahrnehmung und Kontrolle der eigenen Gegenübertragung auf einen thematischen Raum, im Falle von Lesern um die Möglichkeit, die eigenen Erfahrungsräume kritisch vergleichend heranzuziehen, um so die Verallgemeinerungsfähigkeit von Erfahrungen zu steigern.

Zuerst das persönliche Erlebnis einer erschütternden Sterbegleitung. Ein sehr sensibler und musischer Mensch mit einer Neigung zur Musik und zur Philosophie, auch zum Reisen, ist von seinem Vater um 1930 herum aus lebenspraktischen Erwägungen zu einem Ingenieurstudium gezwungen worden und konnte als Ingenieur beruflich durchaus reüssieren. Zuverlässig und liebenswert, tierliebend, jedoch fast stets wie von einer recht starren Affektpanzerung umgeben, die in der knappen Eruption eines Wutanfalls selten einmal kurz aufgesprengt wurde, lebte er als Erwachsener nie mit jemandem zusammen, weder mit Mensch noch Tier. Andererseits hat er sich immer aus der Distanz um andere gekümmert. Etwas auffallend war, wenn auch zunächst nur am Rande, die strikte Meidung von Beerdigungen. Oder auf Reisen, wenn es gelegentlich einen interessanten oder besonders schönen Friedhof zu besuchen gegeben hätte, blieb er stets wartend außerhalb, als wären Friedhöfe etwas mit Tod Ansteckendes. Auch mit 90 Jahren erschien ihm das Schreiben eines Testamentes als viel zu früh. Zu vieles im Leben empfand er wohl als ungelebt, unerledigt, so auch das Schreiben eines philosophischen Buches, dessen Vornotizen ihn zwar lange intellektuell jung gehalten hatten, doch das selbst nie Gestalt annehmen wollte.

Der Zusammenhang dieser Todesverdrängung zu seinem schweren Sterben mag nicht absolut zwingend sein, und es mag mehr als eine Ursache gegeben haben. Als er jedoch mit weit über 90 Jahren und ohne erkennbare Erkrankung ans Sterben kam, war dieses für den Hausarzt unerklärlich quälend und lange. Medizinisch sei es ein Rätsel, wie und wovon er überhaupt noch lebe. Jedoch nach jedem Atemstillstand setzte, über viele Tage, die Atmung immer wieder ein. Schließlich trat der Tod doch ein, wie man so sagt. Widerstrebend genauer beschrieben: Mir erschien es, als hieb ein schwerer schwarzer Schatten von durch rasende Schnelligkeit unklarer Gestalt dem Sterbenden die Todesfaust tief in den Mund, so dass der ganze Arm nachstieß und der Sterbende sich ein letztes Mal hoch aufbäumte, die Augen aufriss und den Tod mit einem Ausdruck so ungeheuren Schreckens ansah, dass für einen wie ewigen Augenblick, einen höllischen Kairos, alles erstarre, die Zeit, die Augen, auch ich, bis er leblos hintenüber kippte.

Frappierend an dieser Erscheinung ist die Stärke der menschlichen Vorstellung des Todes als etwas von außen Kommendes, die Externalisierung

des Todes. Die häufigste externalisierte und personalisierte Vorstellung des Todes schlägt sich im Bild jenes Knochengerüstes³ nieder, das wir in Wirklichkeit alle in uns tragen, so wie der Tod im lebenden Organismus selbst angelegt ist. Wir fassen den Tod in den magischen und primärprozesshaften Schichten unseres Wesens im Grunde als Mord auf.

Doch auch die menschliche Gewalttätigkeit und Mordlust stellen wir uns als etwas den Menschen, zumindest jenen der eigenen Gruppe, Äußerliches vor, auch hier externalisieren wir (Girard 2010, S. 126). Diese doppelte Projektion innermenschlicher Vorgänge nach außen verwischt die Grenze zwischen dem unvermeidlichen Sterben und dem vermeidbaren Töten und erschwert es sehr, die Möglichkeiten der Vermeidung gegenseitigen Tötens klar in den Blick zu nehmen.

Etwa zur Zeit dieser Sterbebegleitung erzählte mir eine vertraute Kollegin, deren Eltern aus der Türkei stammten, vom Tod ihrer Großmutter. Diese hatte etwa ein Jahr zuvor zu ihr gesagt, »Tochter«, so nannte sie manchmal auch die Enkeltochter, »seid nicht traurig, wenn ich sterbe. Ich hatte ein schönes, erfülltes Leben. Als junge Frau konnte ich wunderbar tanzen, dann hatte ich Euch. Es ist nicht schlimm, wenn ich gehe«. Auch hier ist der Zusammenhang zu ihrem verhältnismäßig sanften Tod, einem Hinüberdämmern im Kreis der Familie, nicht zwingend und sicher nicht monokausal. Aber der Vergleich dieser beiden Arten zu leben und zu sterben legt doch nah: Todesverdrängung, ungelebtes Leben, unerfüllte Wünsche, wenn also keine Versöhnung von Wunsch und Wirklichkeit stattgefunden hat, schneiden tief ein und entfalten aus dieser Tiefe heraus ihre dadurch nicht geringere Wirkung.

Es tröstet, wenn man sich über wesentliche Angelegenheiten sagen kann, wie Thomas Mann es hoffnungsvoll in einem Brief tat: »es war da, auch ich hatte es, ich werde es mir sagen können, wenn ich sterbe« (zitiert nach Lahme 2015, S. 55).

Es lohnt sich, bei dieser Polarität der Abschiedsmöglichkeiten vom Leben und ihres Zusammenhangs mit dem gesamten Lebenszyklus von Menschen einen Augenblick zu verweilen. Sie erinnert in einem Maße an Erik H. Eriksons achtstufige Theorie der psychosozialen Entwicklung und Identitätsbildung, dass sie als eine neunte Stufe betrachtet werden kann. Von der frühesten nachgeburtlichen Stufe an, der Polarität zwischen Urvertrauen und Urmisstrauen, welche jedoch, als gewissermaßen nullte Stufe, schon in der Gebärmutter vorgeformt wird, bis zu der

3 Eine moderne, humoristische und vorzugsweise für ältere Kinder gedachte Version dieses traditionellen Knochenmannes ist »Scary Harry« (Kaiblinger 2015). Diese Art, das *Memento Mori* lebensgeschichtlich früh ins Spiel zu bringen, ist ein heilsam dosiertes Unterlaufen der Todesverdrängung in einer Gesellschaft, in der viele ein historisch nie dagewesenes Alter erreichen, bis sie einmal unmittelbar mit einem Toten in Berührung kommen. Für manche ist der erste Tote, dessen sie ansichtig werden, die eigene Person.

achten Stufe des hohen Lebensalters, die durch die Polarität Ich-Integrität versus Verzweiflung und Lebensekel gekennzeichnet ist, schildert Erikson das menschliche Leben als eine Bearbeitung charakteristischer, phasenweise verdichteter Krisen mit dem Ziel, dem jeweils günstigen Ausgang der Krise einigermaßen nahe zu kommen. Erikson gelangt also vom Urvertrauen in Welt, Leben und eigene Person über Intimität versus Isolierung (6. Stufe) bis zur rückblickenden Integration der Höhen und Tiefen des Lebenslaufs in das eigene Selbstbild als ein abgerundetes Ganzen (Erikson 2017, S. 55–122). Auf allen acht Stufen des Modells geht es darum, »*im psychologischen Sinne am Leben zu bleiben*« (ebd., S. 56). In jeder Krise, so auch bei der zwischen Identitätsbildung versus Identitätsdiffusion (5. Stufe) und jener zwischen Generativität und Stagnation (7. Stufe), fällt eine Entscheidung für eine weitere Vertiefung, Konzentration und schließlich Öffnung des Lebensstroms oder für eine Einengung und Erstarrung, mit anderen Worten, für Eros oder Thanatos. Und obwohl es unzählige Zwischentöne und Variationen gibt, lässt sich doch bei jeder Stufe deutlich unterscheiden, ob der Entwicklungsschritt als eher glücklich oder als eher missglückt betrachtet werden kann. Worum aber geht es in der letzten Krise eines Menschen? Paradoxe Weise scheint es sich auch beim Scheiden aus dem Leben und angesichts des Todes um eine erweiterte Art der Parteinahme für das Leben zu handeln. Können wir uns dem großen Strom des Seins anvertrauen, den man, mit einem Symbol, das für Schöpfung steht, auch Gott nennen kann – wider den Geist, der stets verneint?

Spricht man mit Personen, die eine gewisse Erfahrung mit Sterbeprozessen gesammelt haben, so können diese, wie beim Hineingleiten ins Leben so auch beim Hinausgleiten, meist ohne Zögern die Menschen, die sie beim Sterben begleitet haben, einem der beiden Pole zuordnen, wenn wir einmal die Fälle unerträglichen körperlichen Leidens ausklammern. Sie haben diese Persönlichkeiten schon zuvor als mit sich im großen Ganzen im Reinen erlebt oder als tief unzufrieden und empfinden den letzten Schritt als natürliche Folge des vorletzten. Nichts ist bildkräftiger als letzte Visionen, wenn die Grenzen des Bewusstseins sich zum Vor- und Unbewussten hin auflösen. Exemplarisch sei einerseits jene genannt, die sich von Kindern in bunter Kleidung umgeben sieht, jene anderseits, die überall Ekel erregende Ratten wimmeln sieht.⁴ Bei den farbigen Abschiedsbildern schließt sich der Lebenskreis besonders deutlich mit Hoffnung und Vertrauen in Geburtlichkeit und nachwachsendes Leben zusammen, eben als zyklische Wiederkehr, als Identität über ein einzelnes Leben hinaus.

Diesen Zusammenhang von Leben und Tod zeigt auch Thomas Mann bei der Schilderung, wie ein Freund »eines Nachmittags in seinem Bett,

4 Ich danke Aldin Becirbasic für diese Mitteilung.

auf der Steppdecke allerlei Zeitschriften, eine Hand unter dem Kopf, im Schlaf unmerklich und mit friedlichster Miene abgeschieden, ein Sonntagskind im Tode, wie er es, selbst unter den Unbilden der Zeit, im Leben gewesen war« (Mann 1997, S. 759).

Komplexer und paradoxa die Schilderung von Gerhart Hauptmanns Tod an Thomas Manns erstem Nachkriegsgeburtstag. Hauptmann, eigentlich und ursprünglich ein fast natürlich zu nennender Nazi-Gegner, hatte sich Hitler schließlich demonstrativ unterworfen, um die Emigration und Heimatlosigkeit um jeden Preis zu vermeiden. Kurz nach Kriegsende wurde sein Haus in Schlesien von den Polen requiriert und es folgte »das Sich-niederlegen und Sterben des Vierundachtzigjährigen in der Auflösung des Haushalts, bei gepackten Koffern« (ebd., S. 803).

Es folgt ein Sterbebericht, der mich beeindruckt hat, auch wenn er mit den Erkenntnisserwartungen in einer verwissenschaftlichen Gesellschaft kollidieren mag: Eine Tochter holt ihre sterbende Mutter zu sich, um sie zu pflegen. Nachdem diese bereits längere Zeit in der tiefen Unbewusstheit des Komas liegt, kann sie dennoch nicht sterben. Die Tochter zieht eine Heilpraktikerin hinzu, welche die gesamte Familie lange begleitet hatte. Diese verfügt, ohne darüber sonst weiter zu sprechen, über jene erweiterte Wahrnehmungsfähigkeit, die oft als »Zweites Gesicht« bezeichnet wird. Sie tritt durch Berührung in Kontakt mit der Mutter. Nach einer Weile teilt sie der Tochter mit, sie sähe eine heranbrandende Flut – ob diese etwas damit anfangen könne? Allerdings, antwortet die Tochter. Als Kinder hätten die Eltern sie einmal zu einer Wattwanderung an die Nordsee mitgenommen. Die Eltern hätten sich mit der herannahenden Flut verkalkuliert und mussten die kleinen Töchter schon auf die Schultern nehmen. Knapp wären sie noch entkommen. Daraufhin legt die Heilpraktikerin der Mutter wieder die Hände auf und spricht zu ihr, sie müsse sich keine Sorgen mehr machen. Sie seien der Flut entkommen, die Kinder seien gerettet. Die Mutter löst ihre Verspannungen. Und sie löst sich vom Leben.

Eine flüchtige, jedoch aufschlussreiche Fallvignette wäre jene, in der eine Tochter, zugleich Krankenschwester, am Sterbebett ihrer Mutter steht und merkt, dass diese auf der Kippe zwischen Leben und Tod steht. »Schau Mutter«, sagt sie, »der letzte Flieger ist gerade gegangen. Da könntest Du doch jetzt auch abfliegen«. Die Mutter tut es. Oder sie lässt es geschehen.

An dieser Stelle würde Georges-Arthur Goldschmidt vielleicht etwas frivol einwerfen, dass auch »die sexuelle Erfüllung ein Davonfliegen ist« (Goldschmidt 2010, S. 99). Alice Munro schildert in ihrer Erzählung *Wilde Schwäne* den Orgasmus einer Frau im fahrenden Zug, den ihr der Sitznachbar, der sich als Geistlicher vorgestellt hatte, halb gegen ihren Willen und manuell im Schutz einer aufgeschlagenen Zeitung verschafft:

»Her legs were never going to open.

But they were. (...)

Invasion, and welcome, and sunlight flashing far and wide on the lake water (...). They glided into suburbs where bedsheets, and towels used to wipe up intimate stains, flapped leeringly on the clotheslines (...). The gates and towers of the Exhibition Grounds came into view, the painted domes and pillars floated marvellously against her eyelids' rosy sky. Then flew apart in celebration. (...) She bit the edge of her tongue. Very soon the conductor passed through the train, to stir the travellers, warn them back to life« (Munro 2010 a, S. 121 f.).

Mit all dem wäre nur gesagt, dass die beiden gegenläufigen Urtriebe, Eros und Thanatos, zugleich zusammengehören wie Einatmen und Ausatmen.

Man könnte hier auch an folgende literarische Verdichtung denken:

»...schon spürt er, wie er sich loslässt aus seinem Körper, wie er sich ausatmet, in die schwarze Nacht hinaus« (Preußler 2016, S. 158).⁵

Alicio Braz ist ein brasiliianischer Arzt, Psychiater, Zen-Lehrer und professioneller Sterbebegleiter, der junge Menschen in Sterbebegleitung ausbildet. In Thomas Lüchingers Dokumentarfilm »*Being There – Da sein*« kommen er und andere Sterbebegleiter und Begleiterinnen aus verschiedenen Kulturen zu Wort. Aufgrund dieser sehr vielfältigen professionellen Erfahrungen und der Erinnerung an die Begleitung seiner sterbenden Frau betont er vor allem die Notwendigkeit von inneren und äußereren Räumen für die Endphase des Lebens:

»Die ganze Familie war um sie herum. Das ermöglichte uns, die ›Geburt‹ ihres Todes gemeinsam zu erleben.«

»Das wichtigste beim Begleiten von sterbenden Menschen, von jedem Menschen, ob sterbend oder lebend, ist es, füreinander den Raum zu halten, einfach Raum zu sein. Raum – wie eine große Wiege, die alles hält.«

»Wenn wir Raum sind, können wir sogar uns selbst Raum sein, auch in schwierigen Momenten, in unserer Verzweiflung, unserer Hoffnungslosigkeit, unserer Wut (...)«

»Und wenn die Patienten fühlen, dass wir alles halten können, jedes Gefühl – das ist dann beruhigend« (A-Bulletin 2017, S. 4 f.).

Viele dieser Themen, vor allem diese Grundhaltung, tauchen immer wieder auf, wenn man sich mit dem guten Umgang nicht nur mit dem Lebensende, sondern auch mit den Anfängen und dem Verlauf individuellen

5 Im Roman geht es nicht eigentlich ums Sterben, sondern um ein magisches Verlassen des eigenen Körpers, das in einen lebensgefährlichen Zustand gesteigerter Aufmerksamkeit zwischen Leben und Tod führt.

Lebens beschäftigt, schließlich auch, wenn den Bedingungen menschlicher Denkfähigkeit und der Geburt von Gedanken, über die sich viel von Sokrates, dem Sohn einer Hebamme, lernen lässt, nachgespürt werden soll. An den Denktheorien des Psychoanalytikers Wilfred R. Bion, vor allem seinem Modell des »*Containing*«, und der Denktheorie der Philosophin Hannah Arendt soll das in späteren Kapiteln vertieft werden. Hinshelwood verweist im Anschluss an Bion auf die Angriffe, denen unsere Denkräume ständig ausgesetzt sind und deren Energiequelle im Todestrieb liegt (Hinshelwood 1994). Diese Angriffe zielen aber, wenn das Denken als Quintessenz menschlichen Lebens verstanden wird, auf dieses selbst, in allen seinen Phasen und Formen. Zwei weitere Äußerungen von Braz deuten ebenfalls in die Richtung von Denken und Wissen und formulieren Gedanken, denen viel mehr Raum gegeben werden sollte:

»Das Wichtigste ist, immer die Wahrheit zu sagen. Viele Menschen verbringen ihr Leben mit Lügen, gegenüber sich selbst und gegenüber anderen. Wenn wir das Leben lang lügen, und der Tod kommt, dann ist das die Stunde der Wahrheit. Es ist sehr traurig, wenn wir die Wahrheit erst kurz vor dem Sterben aussprechen. Die Wahrheit zu sagen, ist immer wichtig, auch wenn es schmerzt und schwierig ist. Es wird die Annäherung an den Tod erleichtern« (A-Bulletin 2017, S. 4 f.).

»Ich glaube, wenn wir mit Sterbenden arbeiten, sind wir in einem Raum, der von einem Mysterium geprägt ist, von etwas Heiligem, in einer Zone des Nicht-Wissens« (ebd.).

Es geht jedoch nicht nur um den metaphorischen Gebrauch des Raumbegriffes und die Kritik an Mangel und Mangelhaftigkeit von inneren Denkräumen. Deren Marginalisierung steht in Wechselwirkung zum Mangel an äußeren Räumen:

»Die Gesellschaft unserer modernen Welt bietet den Alten und den Toten keinen Platz mehr an. (...) Für die Toten ist weder im physischen noch im geistigen Raum der neuen Städte etwas vorgesehen« (Condrau 1984, S. 410).

Und wenn es in jüngster Zeit Indizien dafür gibt, dass die extreme Verlagerung des Sterbens und der Gestorbenen hinter die psychischen und sozialen Kulissen mancherorts ein wenig rückläufig zu sein scheint, so schlägt dies im Geiste der Leistungsgesellschaft oft in einen neuen Zwang um, »gut« zu sterben. (Di Falco 2017, S. 12 f.). Dadurch können Menschen gerade nicht denkend bei ihrem Sterblichsein verweilen (Condrau 1984, S. 408, Bahr 2002).

Schließlich steht noch die Warnung von S. Giedion im Raum, den Tod, wie es im Übergang zur Moderne geschah, zu sehr zu maskieren oder zu literarisieren:

»Es ist viel ehrlicher, den Tod in seiner Krassheit darzustellen (...) Das Grauen liegt in der unberechenbaren, schlagartigen Zerstörung eines organischen Wesens« (Giedion 1987, S. 272, 274).

Aber das ist vielleicht noch nicht das ganze Bild. Das Grauen kann zugleich herbeigesehnt und dadurch verwandelt werden. In einer ihrer Erzählungen lässt die kanadische Schriftstellerin Alice Munro ein Mädchen zu Wort kommen, das glaubt, den Tod in Gestalt des Sensenmannes heranpirschen zu sehen:

»People say, they have been paralyzed by fear, but I was transfixed, as if struck by lightning, and what hit me did not feel like fear so much as recognition. (...) This is the sight that does not surprise you, the thing you have always known was there that comes so naturally, moving delicately and contentedly and in no hurry, as if it was made, in the first place, from a wish of yours, a hope of something final, terrifying« (Munro 2010 b, S. 45 f.).

Lässt sich der Todestrieb, der hier scheinbar von außen, bei näherem Hinsehen jedoch von innen kommt, besser beschreiben?

5. »Scheintod im Denken«

Selbst das, was wir für unser persönlichstes Denken über den Tod halten könnten, ist wie Wasser in das Flussbett der prägenden Kräfte unserer Denkgeschichte geleitet, hier also jener der westlichen Welt. Mit einem anderen Bild ließe sich sagen, dass unser Denken innerer und äußerer Gefäße bedarf, an denen es sich abarbeiten muss, um Form und Substanz zu gewinnen. Diese Gefäße sind unterschiedlich flexibel. Sie können den Charakter eines ehernen Gehäuses der Hörigkeit annehmen, dessen zwingender äußerer und innerer Kraft man sich nur mühsam über die Generationen entwinden kann. Das wäre weniger schlimm, wenn es nur um das Denken über den Tod ginge; es geht aber auch und vor allem um den Tod im Denken.

Hierfür ist, wie Peter Sloterdijk überzeugend zeigt, Platons Darstellungsweise des Todes seines Lehrers Sokrates prägend und modellbildend:

»Es ist erneut Nietzsche, der diese Zusammenhänge erstmals bemerkte. Er war misstrauisch genug, zu begreifen, dass Platon den abschiednehmenden Sokrates einen Satz zuviel sagen ließ. Er legte den Finger auf die fatale Sequenz im Dialog Phaidon, in welcher der Weise seinem Freund Kriton den Auftrag erteilt: ›Wir sind dem Asklepios einen Hahn schuldig, entrichtet ihm den(...)!‹ Kommentatoren merken hierzu an, das Hahnenopfer sei bei den Griechen Teil eines volksreligiösen Rituals gewesen, das Menschen ausführten, wenn sie sich genesen vom

Krankenlager erhoben. Demnach bildet Sokrates in seinem letzten Lehrsatz eine gefährliche Metapher: Er redet allen Ernstes so, als habe er jetzt, da er aus dem Leben geht, guten Grund, dem Gott der Heilkunst Dank abzustatten (...) für die Heilung von der Mutter aller Krankheiten – der Krankheit des Lebens. (...) Indem Platon seinen Lehrer implicite behaupten lässt, er erhole sich von der längsten Krankheit, verwandelt er den Tod des Weisen in die Urszene der Welt- und Lebensüberwindung im Modus philosophischer Existenz. (...) Darum stellt sich die neue Disziplin bei ihm von Anfang an als *ars moriendi* vor« (Sloterdijk 2010, S. 70 f.).

Der biologische Tod wird hier als »bewusste Rückkehr in den Ursprung« verstanden (ebd., S. 73), was an die Todestriebtheorie Freuds anklängt, welche allerdings um die entscheidende Dimension des Unbewussten vertieft ist.

Das kann man einerseits als bedeutende Geste des Widerstandes verstehen, mit der Sokrates die Tötungsgewalt der Obrigkeit, ihre wesentliche verbliebene Machtquelle, entwertet. Jedoch schlägt in der platonischen Umwertung des Lebens in den Tod als höchsten Wert sowie in die gewissermaßen vorbeugende, vorlaufende Selbstabtötung zu Lebzeiten als Erkenntnishaltung dieser Zug in eine zunehmend verinnerlichte unbewusste Identifikation mit dem tödenden Aggressor, mit den Ge-waltherrschern, um.

Dagegen könnte man mit Euripides und vielleicht im Sinne des authentischen Sokrates bedenken: »Wer sterblich ist, der denke Sterbliches!« (Euripides, Alkestis, zitiert nach Condrau 1984, S. 246). Läuft nicht in der Tat, wer versucht, Unsterbliches zu denken, Gefahr, Unlebendiges in die Welt zu setzen?

Aus heutiger Sicht könnte man überdies fragen: Wäre es nicht fruchtbarer, mit Erkenntnisobjekten sinnlich zu verkehren statt nur platonisch, zumal wenn diese zugleich Subjekte und Objekte sind, so wie der Betrachter selbst? Dass einem, wie Hegel meinte, Hören und Sehen vergehen müsse, um zu denken, liegt in dieser Sinneswahrnehmungen und Sinn abtötenden Tradition eines geisterhaften, leblosen »Denkens« – an das Hegel sich nicht immer gehalten hat.

Eine zweite Stichprobe aus der Geschichte des Denkens, die sich höchst merkwürdig um den Tod rankt, entnehme ich den Essays von Michel de Montaigne aus dem Frankreich des 16. Jahrhunderts. Zu der reichen thematischen Vielfalt von Montaignes Denken gehört sein intensives Nachdenken über den menschlichen Tod in seinen Essays. Unter Be-rufung auf Seneca schreibt er über den Tod eines jungen römischen Ad-ligen, Tullius Marcellinus. Dieser erwägt, sich einer lästigen Krankheit mitsamt seinem Leben zu entledigen, obwohl die Ärzte ihm, wenn auch nicht schnelle, so doch sichere Heilung versprechen. Er ruft seine Freunde zur Beratung zu sich. Ein stoischer Philosoph sagt ihm, er solle sich

nicht so abmühen mit seiner Entscheidung, es handele sich doch nicht um etwas von Bedeutung. Leben sei keine große Sache, seine Diener und Tiere lebten auch. Hingegen sei es eine große Sache, ehrenvoll und mit Weisheit und Entschlossenheit zu sterben. Das Leben sei nur das immer Gleiche: Essen, trinken, schlafen, trinken, schlafen, essen. Montaigne, der so viele Lebensthemen, und in so lebendiger Weise, behandelt hat, lässt doch Bewunderung über einen so durchdachten und »verdauten« Tod durchblicken: Marcellinus braucht weder Eisen noch Blut. Er will aus diesem Leben *gehen* und nicht flüchten. Er nimmt nichts mehr zu sich, und nach drei Tagen lässt er sich mit lauwarmem Wasser besprengen und verfällt Schritt für Schritt – nicht ohne eine gewisse Wollust, wie er sagt (Montaigne 1962b, S. 593 f.).

Ein zeitgenössisches literarisches Beispiel für die Vorherrschaft des Todestriebes, speziell im Selbstmord sinnvollen Denkens:

»Aus der Kindheit fliehend, bin ich auf die Todesangst gestoßen. So begann ich, zu wissen. Und jene Angst wurde süßer im Wunsch, zu sterben. Und der Wunsch wurde durchscheinend in einer grimmigen Zerstörung der Seligkeit des sinnlosen Denkens« (Cioran 2004, S. 17).

Diese Mischung aus Angst vor dem und Lust am Sterben, am sich selbst töten, an der Tötung des eigenen Denkens, aber auch die am Töten anderer, an der Abtötung ihrer eigenständigen Denkentwicklung, soll im Folgenden mittels Freuds Todestriebtheorie genauer beleuchtet werden. Todesangst auf der einen Seite, Todesfaszination und Todessehnsucht auf der anderen sind in unterschiedlichen Mischungsformen häufig gemeinsam anzutreffen, einige davon in pathologischer Form (Condrau 1984, S. 94 ff.).

Bemerkenswert ist die Geringschätzung des irdischen Lebens, wie sie von Platons Sokratesbild über das Römische Reich und das Christentum bis in unser heutiges Denken vielfach zu konstatieren ist. Sie wird im antiken römischen Beispiel mit den animalischen Aspekten des Lebens begründet, wie sie niedere Tiere und Menschen aufwiesen. Sie wird in Begriffen des sich entfaltenden symbolischen Universums begründet, in denen jedoch so getan wird, als bildete diese Blüte menschlichen Lebens nicht eine vielfach gegliederte Einheit mit den frühesten und einfachsten Wurzeln des Lebens. Diese Aufspaltung menschlicher Lebensprozesse ist eines der Merkmale der Vorherrschaft des Todestriebes im Denken. Gegen diese Vorherrschaft wird im Folgenden argumentiert, nicht gegen die unvermeidliche Beimischung des Todestriebes im Denken wie im Leben allgemein.

Menschliches Leben und Denken wird dabei als existentieller Zusammenhang gedacht:

»Das Denken begleitet das Leben und ist selbst die entmaterialisierte Quintessenz des Lebendigseins« (Arendt 1989, S. 190).

schreibt Hannah Arendt und fügt an, dass ein menschliches Leben ohne Denken zwar möglich, jedoch nicht nur sinnlos, sondern gar nicht wirklich lebendig sei: »Menschen, die nicht denken, sind wie Schlafwandler« (ebd., S. 190. Vgl. auch Clark 2015).

Das Treffende solcher Begriffe wie »Scheintod im Denken« oder jener der nichtdenkenden und nicht wirklich lebendigen Schlafwandler oder auch der erstarrten »denkenden Statuen« (Elias) liegt darin, dass es sich um Varianten abtötenden Denkens handelt, mit seinem vollen mörderischen und selbstmörderischen Potenzial. Das wird nicht nur am Kontext der Shoah im Zweiten Weltkrieg deutlich, der bei Hannah Arendt mitschwingt. Der Historiker Christopher Clark verwendet den Begriff der Schlafwandler bereits hinsichtlich der Genese des Ersten Weltkrieges mit seinen 20 Millionen Todesopfern und 21 Millionen Verwundeten als diagnostische Kategorie (Clark 2015, S. 718.).

Zur Aufhebung solcher Spaltungen des Denkens leistet beispielsweise Hannah Arendt ihren Beitrag, wenn sie *Vita Activa* und *Vita Contemplativa* zusammendenkt, oder Freud, indem er anale, orale, genitale und aggressive Triebe einzelner Patient/innen mit der menschlichen Kulturrentwicklung insgesamt verbindet, oder Elias, wenn er in seiner Zivilisationstheorie menschliches Verhalten beim Essen, bei den Ausscheidungsvorgängen, in den sexuellen und aggressiven Beziehungen in eine Synthese mit Staats- und Begriffsbildungsprozessen bringt.

Einige dieser Gegenbewegungen gegen abtötendes Denken in der politischen Theorie, der Philosophie, der Psychologie, der Soziologie und in literarischer Arbeit und Dichtkunst werden hier aufgegriffen und zusammengeführt. Das methodische Vorgehen gestaltet sich dabei als ein Wiederholen und Durcharbeiten des leitmotivischen Zusammenhangs von Leben und Tod, verstanden als Denkfelder und Denkstrukturen, auf verschiedenen Ebenen und in unterschiedlichen Themenfeldern und Denktraditionen, solange bis Gegensatz und Zusammengehörigkeit beider ausreichend entfaltet und verarbeitet sind. Die Antwort einer langjährigen ehemaligen Rechtsmedizinerin auf die Frage, ob sie nach so vielen Begegnungen mit dem Tod in seinen unschönsten Formen Angst vor dem Sterben habe, mag Auskunft darüber geben, wie dies alltagspraktisch aussehen könnte:

»Angst wäre das falsche Wort. Ich habe den Tod in mich aufgenommen. Ich fände es einfach unheimlich schade, wenn ich sterben müsste« (*Tages-Anzeiger*, 08.11.2016, S. 19).

Ein Mensch im lebendigen Widerspruch.

6. Pluralistisches Denken gegen abtötendes Denken

Seit es Leben auf der Erde gibt, hat sich dieses, in langer Sicht betrachtet, als Komplexitätssteigerung betätigt, als eine Bewegung der Selbstentfaltung. Homo Sapiens treibt diese Bewegung in ungeahnte Höhen, mit dem neuzeitlichen Risiko noch tieferen Absturzes.

Anthropologisch lassen sich die Menschen als »kulturgeprägtes Vielfachwesen« kennzeichnen (Lenk 2013). »Kultur bedeutet (...): sich unterscheiden von anderen (...). So gesehen ist Vielfalt die Ursache aller Zivilisation – sie ist aber zugleich auch die Ursache jedes Krieges. Denn wo Unterschiede sind, sind auch Konfliktherde, Selbstbehauptungsansprüche, Überlegenheitsgefühle« (Kermani 2018, vgl. Wouters 1998). Mit diesen Ambivalenzen gilt es umgehen zu lernen.

Eine Kultur der lebendigen Vielfalt und Widersprüche, in der diese und die sozialen Ungleichheiten zugleich politisch entschärft oder zivilisiert sind, ist eine pluralistische Kultur. Wenn hingegen der Todestrieb im Denken vorherrscht, dominiert die Friedhofsrufe scheinbar stabiler Widerspruchsfreiheit (Bauman 1992, S. 22). Dieser Gedanke lässt sich mit Hannah Arendt vertiefen.

Die politische Philosophin Hannah Arendt ist in Hannover geboren. Dort steht ein Leibniz-Denkmal, eine Art Schattenriss seines Kopfes, mit dem Zitat »*Einheit in der Vielheit*«. Diese prägnante Denkfigur findet sich mit der umgekehrten Akzentsetzung als »*Vielfalt in der Einheit*« exemplarisch in der Präambel der Schweizer Bundesverfassung (Bundesverfassung 1999/2016). Pluralismus in diesem zeitgenössischen Sinn setzt eine stabile Staatsbildung mit Gewaltmonopol und Gewaltenteilung voraus, oder, falls man den Begriff Pluralismus auch auf die zwischenstaatliche Ebene anwenden möchte, einen ansatzweise äquivalenten internationalen Ordnungsrahmen. Auf beiden Ebenen, der inner- und der zwischenstaatlichen, eröffnet Pluralismus einen Raum für Menschenrechte, grundlegend dafür ist das *Recht auf Leben* (Rensmann 2015). Unter dieser Bedingung wird die Fähigkeit zu pluralem Denken politisch im Sinne Hannah Arendts: »Politik handelt von dem Zusammen- und Miteinander-Sein der Verschiedenen« (Arendt 2003, S. 9). Politik beruht demnach auf der »Tatsache der Pluralität der Menschen« (ebd.). Umgekehrt gilt:

»Eine gemeinsame Welt verschwindet, wenn sie nur noch unter einem Aspekt gesehen wird; sie existiert überhaupt nur in der Vielfalt ihrer Perspektiven« (Arendt 2014, S. 73).

Die Fähigkeit, die Realität der Welt zu erkennen, nennt Hannah Arendt »Gemeinsinn«. Dieser Sinn sei derjenige, der unsere anderen fünf Sinne, also Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Tasten und »die radikale Subjektivität des sinnlich Gegebenen in ein objektiv Gemeinsames und darum eben Wirkliches fügt« (Arendt 2013, S. 264f.). Sie fasst diesen Gemeinsinn

als politische Qualität auf, als Sinn für die *res publica*, die öffentliche Sache. Demgegenüber lautet eine philosophische Gegenwartsdiagnose:

»Die radikale Subjektivität wird nicht mehr allein im Privaten zelebriert, sondern zersplittert auch die politische Öffentlichkeit in Narzissen, die ihre Selbstbespiegelungen und Projektionen mit der Welt verwechseln« (Emcke 2017, S. 5).

Diese Zersplitterung kann, wie gezeigt werden soll, als kulturell vermittelter Ausdruck des Thanatos, des Todestriebes, dessen Hauptmerkmal sie in sich trägt, betrachtet werden. Die entgegenwirkende Fähigkeit zum Gemeinsinn bringt hingegen die verbindende Kraft des Eros als Kern aller Lebenstribe zur Geltung. Für menschliches Leben spezifisch ist ein solcher zusammenfassender Sinn, der sich im Denken als Fähigkeit zur Bildung von Zusammenhangsmodellen des sinnlich Beobachtbaren manifestiert, als die Vitalfunktion der Synthesebildung. Diese beruht auf der Fähigkeit zur Symbolbildung, also darauf, dass Menschen in einem symbolischen Universum leben.

Das pluralistische Menschen- und Gesellschaftsbild der Einheit in der Vielfalt, das die Lebensentwürfe der Menschen in ihrer individuellen Vielfalt achtet, liegt in der gesamten Moderne im Kampf mit einem intellektuell und politisch auf beherrschende Vereinheitlichung der Menschen, auf eine total »verwaltete Welt« (Horkheimer/Adorno 2013), und implizit oder explizit auf die Unterdrückung, Ausstoßung bis hin zur Vernichtung der Anderen abzielenden Menschen- und Gesellschaftsbild. Dieser Verwaltungsaspekt verwandelt lebendige Individuen, die entsprechend der sozialen Natur der Menschen in ein Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten hineingeboren sind, tendenziell in isolierte Objekte des Herrschafts- und Verwaltungshandelns. Oder, mit der demokratischen Kommunistin Rosa Luxemburg schon 1918 in Richtung Sowjetrussland gesprochen:

»Ohne allgemeine Wahlen, ungehemmte Presse- und Versammlungsfreiheit, freien Meinungskampf erstirbt das Leben in jeder öffentlichen Institution, wird das Scheinleben in der Bürokratie allein das tätige Element« (zitiert nach Arendt 2018, S. 33).

Pluralistisches Denken und Handeln, abgesichert durch die Institution der Gewaltenteilung, wird demgegenüber als wesentliches Gegenmittel gegen abtötendes Denken und Handeln im Kontext von Wissenschaft, politischer Herrschaft und Terrorismus herausgearbeitet.

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts äußert sich der schottische Moralphilosoph Adam Smith, den wir sonst sehr einseitig als Schöpfer der »unsichtbaren Hand« des kapitalistischen Marktes kennen, in seiner *Theorie der ethischen Gefühle* kritisch gegen den Typus des politischen Führers, der, wie man heute sagen würde, narzisstischen Allmachtsphantasien unterliegt. Dieser

»pflegt in seinen eigenen Augen sehr weise zu sein und ist oft so verliebt in die eingebildete Schönheit seines bloß vorgestellten Regierungsplanes, dass er nicht die geringste Abweichung von diesem Plane verträgt. (...) Er scheint sich einzubilden, dass er die verschiedenen Glieder einer Gesellschaft mit ebensolcher Leichtigkeit anordnen kann, als die Hand die verschiedenen Figuren auf dem Schachbrett anordnet. Er bedenkt nicht, dass die Figuren auf dem Schachbrett kein anderes Bewegungsprinzip besitzen als jenes, welches die Hand ihnen auferlegt, dass aber auf dem großen Schachbrett der Gesellschaft jede einzelne Figur ein eigenes Bewegungsprinzip besitzt« (Smith 2010, S. 380. Vgl. Blomert 2012, S. 263).

Dieses Abstrahieren von der Vielheit der Menschen und ihrer Motive steht in Wechselwirkung mit Ordnungsvorstellungen, die im Gegenteil zu »höchster Unordnung und Verwirrung« führen (ebd.). Dementsprechend formuliert Hannah Arendt,

»dass alles Trachten nach Allmächtigkeit, ganz abgesehen von der Frage der Hybris, immer danach trachten muss, Pluralität als solche zu vernichten« (Arendt 2014, S. 255),

eine auch gegenwärtig höchst gültige Beobachtung.

Wenn lebendige Menschen in Beherrschungsphantasien zu leblosen Figuren gemacht werden, bedeutet das, dass dem vereinheitlichenden Drang, wenn ihm keine Grenzen gesetzt werden, etwa durch Gewaltenteilung, Pluralismus und eine vielfältige und hochwertige öffentliche Diskussionskultur, eine Tendenz zur Umsetzung destruktiver Gedankenwelten, Phantasien und Triebe innewohnt. Wenn beherrschte Menschen sich mit dem Beherrschungsdrang, dessen Objekt sie sind, selbst schließlich identifizieren, spricht man im Deutschen mit einem schrecklich treffenden Begriff von »Kadavergehorsam«.

Diese abtötende Tendenz zielt nicht nur auf Aushöhlung und Auslöschung von Pluralität, sondern in letzter Konsequenz auch auf die zuvor durch eine pluralistische Ordnung geschützten Menschen. Sie kommt je nach den Machtverhältnissen in stärker sublimierter oder direkter brutaler Weise zum Ausdruck. In einer Arbeit über den Todestrieb, auf den hier noch genauer eingegangen werden soll, schreibt Kurt R. Eissler:

»Das Problem des Menschen ist nicht sein Aggressionstrieb als solcher, sondern vielmehr die Tatsache, dass seine Aggression nicht von Selbsterhaltung gesteuert wird, sondern von Narzissmus und Ambivalenz« (Eissler 1992, S. 38).

In seiner Theorie der ethischen Gefühle setzt Smith dem eine Haltung der Sympathie und des Mitgefühls mit den Mitmenschen entgegen, begründet in der Liebe zur Menschheit und einem Wohlwollen, welches die Unendlichkeit des Universums umfasst.

Ein aktuelles politisches Beispiel, das zugleich die intergenerationalen Weitergabe von tödlicher Denkverweigerung und Tötungsimpulsen

zeigt, bilden bestimmte türkische Reaktionen auf den Beschluss des Deutschen Bundestages, die Verfolgung und Ermordung der Armenier im Osmanischen Reich vor hundert Jahren als Völkermord zu bezeichnen und die deutsche Mitschuld daran zu benennen.

Hierbei geht es nicht nur um den persönlichen Narzissmus politischer Führer, sondern auch um den in Wechselwirkung damit stehenden kollektiven Narzissmus, wie er jedem Nationalismus und Rassismus eigen ist. Insbesondere die Weigerung, die eigenen aggressiven und bösartigen Schattenseiten in das scheinbar makellose Selbstbild einzubeziehen, steigern die Aggression der von Überlegenheitsideologien Besessenen ins Unberechenbare und Unkontrollierbare.

Die Neue Zürcher Zeitung kommentiert »die persönlichen Attacken bis hin zu direkten und indirekten Morddrohungen, denen vor allem die türkischstämmigen Bundestagsabgeordneten ausgesetzt sind«, wie folgt:

»Die Unfähigkeit vieler Türken in der Türkei, aber auch vieler türkischstämmiger Deutschen, ein pluralistisches Meinungsspektrum zu akzeptieren, vergiftet die Debatte um den Völkermord an den Armeniern genau so wie die um den Umgang mit den Kurden« (NZZ, 08.06.2016, S. 5).

Auch solche intellektuelle, emotionale und seelische Vergiftung ist zu den schleichenden Formen abtötenden Denkens zu zählen. Sie wurzelt oft genug in mörderischem Handeln und trägt den Keim zu neuen Gewaltausbrüchen in die Zukunft.

Ein weiteres Beispiel dafür ist ein Ereignis des französischen Präsidentschaftswahlkampfes 2017. Der Kandidat Emmanuel Macron hat während eines Besuches in Algerien Mitte Februar 2017 die Kolonialisierung und deren blutige Schlussphase im Kolonialkrieg als Verbrechen gegen die Menschheit bezeichnet und eine offizielle Entschuldigung des französischen Staates gefordert. Zeit, Ort und Inhalt der Forderung, das algerische Trauma nicht länger zu verdrängen, sind mutig in einem grundlegenden Richtungswahlkampf, in dem die Kandidatin des rechtsextremen Front National zu diesem Zeitpunkt nach allen Umfragen in Führung lag. Diese nationalistische Partei ist 1972 mit vielen Befürwortern eines französischen Algerien gegründet worden. Dieser verdrängte Erinnerungskomplex mit seinen Folgen in gesellschaftlichen Handlungen und Unterlassungen

»erklärt zum Teil die Spaltung der französischen Gesellschaft, die Ausschreitungen in den armen Banlieues, wo überdurchschnittlich viele Menschen aus dem Maghreb wohnen, und die autoritären Tendenzen, die besonders, aber nicht nur in der rechtsextremen Partei Front National aufscheinen« (Calla 2017, S. 2).

Zu diesem Verdrängungsprozess, in dem sich deutsche und französische Gewaltgeschichte verschränken, gehört auch die Nacht des 17. Oktober 1961. Die französische Polizei unter dem Befehl des Präfekten

und Kriegsverbrechers Maurice Papon (1998 für Verbrechen gegen die Menschheit unter der deutschen Besatzung zu zehn Jahren Haft verurteilt) richtete mitten in der Hauptstadt ein Massaker unter friedlich demonstrierenden Algeriern an, das dann für drei Jahrzehnte aus dem anscheinend gleich mit massakriertem kollektiven Gedächtnis verschwand. Indem Macron an die Wurzelfäulnis dieser verdrängten Untaten geht, setzt er einer rechtsextremen Politik eine wirklich radikal demokratische Antwort entgegen: Eine Strategie der Entlastung von kollektiver Verdrängung von Gewalt.

Die mangelnde Fähigkeit, im pluralen Chor in Deutschland und der Europäischen Union die Stimmen aus der Türkei angemessen zu hören, leistet dabei ihren Beitrag (Waldhoff 1995). Dieser Mangel ermöglicht den Einbruch radikaler Antimigrationsbewegungen, denen ebenfalls das pluralistische Talent oder die Kunst der Mehrstimmigkeit, die Fähigkeit und der Wille zur Fremdheitsverarbeitung, letztlich die lebensnotwendige Zivilisierung der Aggression in Form von gegenseitiger Rücksichtnahme abgeht, wie sie für die Bildung und Erhaltung »eines öffentlichen Raums der Freiheit« (Arendt 2018, S. 38) konstitutiv sind.

Die leichtsinnige oder bisweilen geradezu lustvolle Zerstörung des pluralistischen Erbes im Denken, Fühlen und (anti-politischem) Handeln ist jedoch auch in unserer Zeit die größte politische, psychologische und intellektuelle Gefahr, wie Peter Baehr, der in Hongkong lehrt, schreibt (Baehr 2010, S. 144). Denn da geht es in letzter Instanz immer um Leben und Tod, um die kalt machende Lust des Todestriebes.

Wenn mit Hannah Arendt als Kern der Denkfähigkeit »das Sokratische Zwei-in-einem« (Arendt 2015, S. 186) angenommen wird, also »das stumme Zwiegespräch zwischen mir und mir selbst« (ebd., S. 184), dann ist diese intrapsychische Dualität Kern und Keim pluralistischen Denkens, denn sie »verweist auf die unendliche Vielzahl, die das Gesetz der Erde ist« (ebd., S. 186).

7. Abtötendes Denken in den modernen Wissenschaften

Der modernen Wissenschaft, zugleich Prägeinstanz und Symptom gegenwärtiger gesellschaftlicher Lebensformen, attestierten Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* eine wenig pluralistische Haltung:

»Die Vielheit der Gestalten wird auf Lage und Anordnung, die Geschicke aufs Faktum, die Dinge auf Materie abgezogen« (Horkheimer/Adorno 2013, S. 13).

Auch Hannah Arendt weist auf die Logik dieses Wissenssystems hin, in dem zu den zu Objekten reduzierten Forschungsfeldern, einschließlich anderer Menschen, so große Distanz gehalten wird, dass man sich »auf die konkrete Mannigfaltigkeit des Gegebenen nicht einlassen« kann, also weder auf die besondere Pluralität der Menschen noch die der Dinge (Arendt 2014, S. 340). Devereux spricht von einem Selbst-Modell der Forscher als »Marsmenschen«:

»Ein marsmenschlicher Feldforscher oder Psychologe, der der Einfühlung in seine Objekte nicht fähig ist, könnte alles beschreiben, bloß nicht das, was an Menschen auf distinktive Weise menschlich ist, weil eben seine eigene Nichtmenschlichkeit ihm die entscheidende Fähigkeit des Menschen zur Selbstprüfung verhehlen würde, die im Gefühl des Menschen für seine eigene Identität und in seiner Fähigkeit gründet, gleichzeitig und bewußt sowohl als Objekt wie als Beobachter zu fungieren« (Devereux 1998, S. 179).

Dass diese unmenschlich große Distanz abtötenden Charakters ist, macht beispielsweise das sozialpsychologische Milgram-Experiment sichtbar. Bekanntlich war die Mehrheit der Testpersonen bereit, auf Drängen einer wissenschaftlichen Autorität anderen Menschen, zu denen sie durch die experimentelle Anordnung genügend äußere und innere Distanz hatten, zuletzt auch potenziell tödliche Stromschläge zuzufügen, deren simulierten Charakter sie offensichtlich nicht kannten. In einer Abwandlung des Experiments, die man als pluralistisch bezeichnen kann, genügte eine zweite wissenschaftliche Autoritätsfigur, die sagte »Sie müssen das nicht tun«, und kein einziger Proband machte weiter. »Angesichts eines Pluralismus der Autorität behaupteten sich die moralischen Triebe der Versuchspersonen und gewannen wieder die Kontrolle über ihr Verhalten« folgert Zygmunt Bauman (2005, S. 89).

Aber entspringt der nicht nur in diesem Beispiel sichtbar werdende Typus »Tödliche Wissenschaft« (Müller-Hill 1984) wirklich nur der Unfähigkeit der Versuchspersonen, aus der autoritären Sozialstruktur der modernen Wissenschaft auszubrechen, entspringt er denn überhaupt nicht »destruktiven Trieben«, wie Stanley Milgram es für nötig hält besonders zu betonen (Bauman 2005, S. 88)?

»Wissenschaftliche Objektivität«, schreibt Goldschmidt über Müller-Hills Studie zur deutschen Biologie der NS-Zeit, »legte die Grundlagen zum Völkermord« (Goldschmidt 2010, S. 33); vielleicht, weil sie dazu neigt, Menschen als leblose Objekte zu denken?

Das würde die Notwendigkeit *zivilisatorischer Vorkehrungen* wie der Gewaltenteilung, des Rechtsstaates, des Pluralismus und der Gedanken-, Meinungs- und Wissenschaftsfreiheit keineswegs obsolet machen, sondern vielmehr ihre Lebenswichtigkeit und ihre Erfolgschancen unterstreichen, die in der pluralistischen Variante des Milgram-Experimentes so klar zum Ausdruck kommen.

Die Existenz abtötenden Denkens in den modernen Wissenschaften kann bereits auf einer ganz elementaren Ebene sichtbar gemacht werden. Die Grundlegung der Soziologie als neuer Wissenschaft durch Auguste Comte erfolgte aus der Emanzipation von der zuvor in Frankreich etablierten »sozialen Physik«. Seitdem zeigen sich im weltweiten Wissenschaftssystem Versuche zu einer elaborierten Rückkehr zur sozialen Physik, zur Übertragung naturwissenschaftlicher Modelle, die in der Regel an unbelebter Materie gewonnen wurden, auf die theoretische und praktische Behandlung von Menschen und Tieren.

Dieses »reduktionistische Programm« (Griffin 1988, S. 3 ff.), welches von den Teilen zum Ganzen hin erklärt, zielt als moderner wissenschaftlicher Konsens nach Griffin u.a. auf *deanimation* (ebd., S. 7), was dem Sinne nach als eine Form von Abtötung übersetzt werden kann.

Versuche zur Entwicklung von Denk- und Handlungsmodellen, welche für Menschen geeigneter sind, bilden einen sich davon absetzenden oppositionellen Wissenschaftsstrang. Der Neuropsychologe Alexander Lurija teilt die Wissenschaftler disziplinübergreifend in zwei grundlegende Denkschulen ein, die er die klassische und die romantische nennt und die nicht nur wissenschaftliche, sondern auch persönliche Grundhaltungen umfassen. Der klassische Wissenschaftler zerlege die Ereignisse in ihre Bestandteile. Der romantische Wissenschaftler hingegen folge nicht dem Weg des Reduktionismus:

»Romantiker in der Wissenschaft haben weder das Bedürfnis, die lebendige Wirklichkeit in elementare Komponenten aufzuteilen, noch wollen sie den Reichtum der konkreten Lebensprozesse in abstrakten Modellen darstellen, die die Phänomene ihrer Eigenheiten entkleiden« (Lurija 1993, S. 177).

Es gehe ihnen um das »Aufdecken eines Netzwerks wesentlicher Zusammenhänge« bei »Bewahrung mannigfaltiger Subjektivität« (ebd., S. 182). Diese Wissenschaftshaltung knüpft in der Tat historisch gesehen an Goethe und an die Romantiker an. Ernst Troeltsch hat als einen wesentlichen Aspekt der Romantik ihre »Revolution (...) gegen den ganzen westeuropäischen mathematisch-mechanischen Wissenschaftsgeist« beschrieben (zitiert nach Mishra 2017, S. 213). In dieser Hinsicht haben die Vertreter der Bewegung, die Mishra die »kulturelle Romantik« nennt, schon im 19. Jahrhundert auf latent tödliche Risiken der Moderne aufmerksam gemacht. Am eindrücklichsten gilt dies für Heinrich Heine, als er bereits im 19. Jahrhundert schrieb: »Es wird ein Stück aufgeführt werden in Deutschland, wogegen die französische Revolution nur wie eine harmlose Idylle erscheinen möchte« (Heine in Weinrich 1987, S. 120); Nietzsche ergänzte: »Es wird Kriege geben, wie es noch keine auf Erden gegeben hat« (Nietzsche in Mishra 2017, S. 240).

Beim Umschlagen der kulturellen in eine »politische Romantik« allerdings, der »Politisierung des Spirituellen« (Mishra 2017, S. 213 ff.), haben deren nationalistische Vertreter selbst zu dieser lebensgefährlichen Tendenz der Moderne entscheidend beigetragen. Wenn etwa Friedrich Ludwig Jahn, der sogenannte »Turnvater«, von seiner eigenen Sprache als einer »edlen lebendigen Sprache« spricht und diese dem Französischen als »Lutetiens stehende Lache« gegenüberstellt (ebd., S. 217), so wird das Lebendige zu einer stehenden Propagandaformel, zu einer Überlegenheitsideologie entleert und dem Eigenen zugeschrieben, während das Unlebendige allem Fremden zugeordnet wird, in diesem Fall den Franzosen und den Juden. Die eigentliche Botschaft lautet dann: Wir sind lebendig und ihr seid tot, und sobald die Machtverhältnisse es erlauben, werden wir euch zeigen, wie tot ihr seid. Ernst Moritz Arndt sprach von blutigem Franzosenhass und forderte. »Dieser Hass glühe als die Religion des deutschen Volkes, als ein heiliger Wahn« (Arndt in Pankaj 2017, S. 217). Theodor Körner rief den heiligen Krieg aus. Mishra folgert: »Dieser heilige Krieg (...) ging dem islamischen Fanatikern zugeschriebenen Dschihad gegen den militärischen und kulturellen Imperialismus um viele Jahrzehnte voraus« (ebd.). In der Tat sieht er hier vergleichbare Motivlagen und unbewusste Vorbilder. Wenn die gemeinsame Benennung »Romantik« überhaupt gerechtfertigt ist, dann dadurch, dass beide Denkstile und Denkkollektive eine vertiefte Wahrnehmung des kollektiv und individuell Unbewussten entwickelt haben. Die kulturelle Romantik neigt dabei den Lebenstrieben zu, die politische Romantik dem Todestrieb.

Angesichts der gewaltigen Auswirkungen dieser Denkstile sind neue Synthesen entscheidend, welche die im Umschlag zur »politischen Romantik« und in vergleichbaren Bewegungen verlorene Balance zwischen kreativ-lebendigen und destruktiven Kräften halten oder erneuern und den Lebenskräften sowie der Erkenntnisfähigkeit den Vorrang zu verschaffen geeignet sind.

Karl Mannheim gliedert in seiner Denksoziologie das moderne Bewusstsein als Voraussetzung der Wissenschaften in drei Haupttypen: zunächst das aufklärerische und das romantische Denken; als dialektische Synthese dieser beiden Typen schließlich das *dynamische Denken* und die dynamische Synthese (Mannheim 1980, S. 42 ff.). Dieses stellt er als eine Grundströmung nunmehr wissenschaftlichen Denkens einer zweiten wissenschaftlichen Grundströmung gegenüber, die sich am Erkenntnisideal der sogenannten exakten Naturwissenschaften orientiere. Desse[n] Gegenstandserfassung, wie sie im rechnerischen und berechnenden Erfahren des Gegenübers vorliege, versucht den im Erkennen liegenden Zug existentieller Beziehung durch Reduzierung, Isolierung und extreme Distanzierung zu leugnen und auszumerzen; mit anderen Worten: das Lebendige im Erkennen – und damit zugleich im Betrachter und im Betrachteten als den beiden Polen des Erkenntnisprozesses – abzutöten.

Zudem sah er in der Moderne, besonders im Hinblick auf die USA und Max Webers Diagnose der Entzauberung der Welt ähnlich, eine Tendenz zu einer Welt, die glaubt, mit sich fertig zu sein und sich stets nur reproduziert. Sie verliere dadurch den Blick in die Geschichte und in die Zukunft – man sollte besser von einer Vielfalt möglicher Zukünfte sprechen. Diese »völlige Destruktion der Seintranszendenz in unserer Welt« führe zu einer statischen Sachlichkeit, in der der Mensch selbst zur Sache wird; mit anderen Worten: Das Leben entweicht aus den Menschen (Kruse 2018, S. 198 f.).

Norbert Elias' Prozesssoziologie knüpft an Mannheims dynamisches Wissenschaftskonzept an. Er hat im Sinne dieser alternativen Strömung seine Versuche der – zugleich an Auguste Comte anschließenden – Emanzipation menschenwissenschaftlichen Denkens (Elias 2006, S. 40–61) in einem sehr einfachen Vergleich zusammengefasst. Um die Struktur eines Moleküls zu verstehen, müsse man nicht wissen, wie sich die einzelnen Atome in diesem »fühlen«; um die Struktur einer menschlichen Gruppe oder Gesellschaft zu verstehen, sei es hingegen unerlässlich zu verstehen, wie sich die einzelnen Menschen innerhalb der Figuration, die sie miteinander bilden, fühlen (Elias 1983, S. 30).

Den Begriff der Figuration hat Elias dabei, wie es seiner *zivilisierenden Begriffsbildungsstrategie* generell entspricht und im Unterschied zu vielen anderen theoretischen Begriffen der Soziologie und weiterer *Menschenwissenschaften* (Elias) so zu konzipieren versucht,

»dass er die Menschen ausdrücklich in die Begriffsbildung einbezieht. Er setzt sich also mit einer gewissen Entschiedenheit von einem weithin vorherrschenden Typ der Begriffsbildung ab, die sich vor allem bei der Erforschung lebloser Objekte, also im Rahmen der Physik und der an ihr orientierten Philosophie, herausgebildet hat« (Elias 2010, S. 75 f.).

Die tendenzielle gedankliche Transformation lebendiger Menschen in unbelebte Objekte manifestiert sich oft im scheinbar Harmlosen, gegossen in zur ehernen Routine erstarrte Denk-, Begriffsbildungs- und Handlungsrituale. Devereux berichtet in seinen Fallbeispielen exemplarisch über die Elimination des Individuellen in ethnologischen Feldberichten:

»Linton zitierte mir gegenüber einmal die folgende Bemerkung eines Kollegen: ›Meine Monographie über den Soundso-Stamm ist fast fertig. Das einzige, was mir noch zu tun bleibt, ist, das Lebendige (d.h. alle Hinweise auf reale Menschen und Ereignisse) zu streichen.‹« (Devereux 1998, S. 115).

Gegen eine andere Variante des herrschenden wissenschaftlichen Grundmodells, wie sie beispielsweise in den Wirtschaftswissenschaften gängig ist, wendet Pierre Bourdieu ein:

»Die gesellschaftliche Welt ist akkumulierte Geschichte. Sie darf deshalb nicht auf eine Aneinanderreihung von kurzlebigen und mechanischen

Gleichgewichtszuständen reduziert werden, in denen die Menschen die Rolle von austauschbaren Teilchen spielen« (Bourdieu 1983, S. 183).

Die oben geschilderte Transformation des Lebendigen ins Unbelebte wird im hier vorliegenden Text weit schärfer und radikaler gefasst als in herkömmlichen Begriffen wie *Entfremdung* und *Verdinglichung* oder *Vergegenständlichung*, *Reduzierung* und *Isolierung*. Der Begriff der *Abtötung* versucht, ihren potenziell mörderischen und selbstmörderischen Charakter sichtbar zu machen. Auch Begriffe wie *Deanimierung* (Griffin 1988, S. 3 ff.; Wurmser 1998, S. 317 ff.), *Dehumanisierung* oder *Entmenschlichung* und *Depersonalisierung* sowie *Objektivierung* oder *Objektifizierung* und *Selbstobjektivierung* enthalten Aspekte dessen, was ich in diesem Buch herauszuarbeiten versuche, und sind umgekehrt im Begriff der Abtötung enthalten. Im Begriff des *Seelenmordes* und der *Seelenblindheit*, wobei letzterer schwere Störungen der Wahrnehmung und Erkenntnisfähigkeit bezeichnet, klingt das Thema der Lebens- und Denkstörung als Lebensgefahr an (Wurmser 1998). Mir geht es darum, bereits die verhüllten und abgemilderten Anzeichen als Warnsignale, insbesondere im Denk- und Erkenntnisprozess, sichtbar zu machen.

Ein solches, fast noch unmerkliches, keimhaftes Beispiel sind die folgenden beiden Arten, einen wesentlichen frühlgeschichtlichen Vorgang, den der neolithischen Revolution, zu beschreiben: Die eine Beschreibung schildert dicht und sehr anschaulich den »Übergang von der primitiven Wirtschaftsweise der Sammler wilden Getreides und Jäger von Ziegen zur Wirtschaftsweise der Getreideanbauer und Ziegenzüchter« (Leroi-Gourhan 1964, S. 223, eigene Übersetzung). Die andere abstrahiert diesen Vorgang:

»Die neolithische Revolution, das heißt der Übergang von einer Jäger-Fischer-Sammler-Gesellschaft zu einer Gesellschaft von Ackerbauern und Viehzüchtern« (Tannahill 1979, S. 30 f.).

Diese letztere Darstellungsweise ist deutlich näher an Hegels Vorstellung einer Wissenschaft der Logik, nach der einem *Hören und Sehen vergehen* müsse, die durchaus als mehr oder minder bewusstes Leitmotiv moderner Wissenschaften insgesamt gesehen werden kann. Nach Descartes müsse »der Mensch« lernen, seine Beziehung zu seiner Kindheit von sich abzutrennen, was ebenfalls abtötend wirkt (Gruen 2003, S. 144). Demgegenüber erscheint es fruchtbarer, »Denken als Versuch die Kindheit verwandelnd einzuholen« zu begreifen, im Sinne einer lebendigen und lebenslangen Umarbeitung, Ausdifferenzierung und Kräftigung der früh geprägten Erfahrungsfähigkeit, des Erkenntnisglücks, mit dem behütete Kinder die Welt erfahren (Negt 2016 b, S. 222ff.). Bion hat in der frühesten Mutter-Kind-Kommunikation, deren Einbettung in gesellschaftliche Lebensverhältnisse mitzudenken ist, psychoanalytisch die basalen Fundamente menschlicher Denkfähigkeit herausgearbeitet (Bion 1992).

Die herrschende wissenschaftliche Beobachtungsposition blickt hingegen aus der »*Stratosphäre allgemeinen Theoretisierens*« auf die in weite Ferne gerückte Welt, insbesondere auf die lebenden, menschlichen und denkenden Schichten ebenjener (Baehr 2010, S. 133). Dies führt zu einer verhängnisvollen Spaltung des Denkens der Menschen:

»Trotz der vielen Fortschritte, die die Wissenschaft erzielt hat, wird in allen Bereichen der Wissenschaft, in denen das Denken von der Abspaltung der Gefühle bestimmt ist, ein wahrhaft integrierendes Denken unmöglich« (Gruen 2003, S. 145).

Wenn vor allem die Verbundenheit zwischen dem jeweiligen Beobachter und dem, was er beobachtet, verleugnet wird, kann Wahrnehmung »fast zu einem Akt der aggressiven Gewalttätigkeit werden« (ebd., S. 146), in dem der Wahrnehmende, wie Prokrustes mit seinen hilflosen Opfern, jene Aspekte des zum reinen Objekt degradierten Beobachteten abschneidet, die für seine Zwecke unbrauchbar erscheinen. Devereux hat das an sadistischen Tierexperimenten und den Menschenexperimenten in den nationalsozialistischen Konzentrationslagern analysiert. Ein scheinbar kleines, jedoch weitreichendes vergleichendes Beispiel für diese Form abtötenden Denkens und Handelns:

»Die Theorie, dass Lernen die Festlegung einer bestimmten Abfolge winziger Einheiten motorischen Verhaltens einschließt, wurde dadurch getestet, dass man an Ratten, die zunächst durch ein Labyrinth zu laufen gelernt hatten, eine Gehirnoperation vornahm, die ihr Bewegungsvermögen so sehr beeinträchtigte, dass sie danach nur noch durch das Labyrinth rollen konnten. Ein menschlicherer und damit auch phantasievollerer Experimentator testete dieselbe Theorie, indem er die Ratten – die ausgezeichnete Schwimmer sind – durch das Labyrinth, das sie zuerst laufend kennengelernt hatten, schwimmen ließ« (Devereux 1998, S. 270).

Das bedeutet verallgemeinert für die Theorie der abtötenden Kräfte im Denken:

»Bohr und Jordan erkannten, dass man eine Ratte abtöten kann, indem man sie einer allzu eingehenden Verhaltenssondierung unterwirft. Ich möchte hinzufügen, dass man das auch erreichen kann, indem man ein begriffliches Modell der Ratte konstruiert, dass das Verhalten der Ratte auf unendlich kleine Prozesse reduziert, die die Ratte abtöten würden, wenn man in der Lage wäre, sie experimentell zu erforschen« (ebd., S. 322).

An anderer Stelle ergänzt er:

»Die Rohheit vieler Experimentatoren (...) ist oft schlicht eine auf den theatralischen Effekt abgestellte Demonstration der ›Objektivität‹ vor einer internalisierten Galerie kritischer Kollegen, die als eine Art Überich fungieren« (ebd., S. 268).

Dieser Aspekt des Überichts wird durch folgende Beobachtung von André Green hinsichtlich Freuds zweiter Topik deutlicher:

»Freud hebt nämlich hervor, dass das Über-Ich im Unterschied zum Ich vom Es genährt wird. Mit anderen Worten heißt dies, dass die Moral, deren Herold dieses Über-Ich ist, in den Tiefen der am wenigsten zivilisierten Instanz der Psyche verankert ist, in denen Todestriebe neben den Lebenstrieben in einer so explosiven Mischung herumgeistern, dass jede Schwächung des Eros aus dieser vitalen Mischung einen Schierlingsbecher der Kultur macht (...)« (Green 2011, S. 279).

Es mag überraschen, an dieser Stelle von Max Weber zu sprechen. Es ist jedoch klar zu sehen, dass er die sehr strenge protestantische Arbeitsethik, über die er geschrieben hat, selbst verinnerlicht hat und diese auch sein wissenschaftliches Über-Ich und letztlich sein ganzes Leben dominiert hat. Die von ihm diagnostizierte Entzauberung der Welt und den streng rechenhaften Umgang, der die Menschen in ein eisernes Gehäuse der Hörigkeit zwängt, hat er selbst erlitten und schlecht ertragen. Schwere Nervenzusammenbrüche und ein verfrühter Tod können unter diesem Gesichtspunkt betrachtet werden. Nur der Eros war für ihn als Essenz des Irrationalen, wie er es verstanden hat, ein Gegengewicht zur kapitalistisch-bürokratischen Moderne. Seine Verkörperung des Eros, Else Jaffé-von Richthofen, blieb jedoch ein kaum erfüllter Traum. Kein ausreichendes Gegengewicht zu den Selbstzwängen strenger Rationalität. Weber hat mehr oder minder bewusst versucht, das Zerstörerische im Wesentlichen nicht nach außen zu projizieren. Dem stand seine ethische Haltung entgegen, wie sie sich im Postulat der Werturteilsfreiheit zeigt. Analytisch zerlegende Tendenzen konnte er durch eine ungeheure Kraft zur wissenschaftlichen Synthese aufwiegen.

Wenn demgegenüber abtötende Kräfte im Denken überhandnehmen, der Bequemlichkeit der Projektion freier Lauf gelassen wird und die Machtverhältnisse sehr ungleich sind, folgt schädigendes Handeln bis hin zur Zerstörung von zu wissenschaftlichen, bürokratischen oder Herrschaftsobjekten degradierten Tieren und Menschen. Ludwik Fleck schreibt über die Menschenversuche von Ärzten im Nationalsozialismus:

»Krasse Beispiele solcher Missbrauchsmöglichkeiten haben wir in Hitler-Deutschland gesehen. In den meisten Fällen waren das gemeine sadistische Verbrechen mit klarer sexueller Färbung, doch manche Taten hatten tatsächlich den Anschein echter wissenschaftlicher Experimente« (Fleck 1948/2011, S. 540).

Fleck weist darauf hin, dass 1946 in der führenden medizinischen Fachzeitschrift »Lancet« von einem englischen Arzt Sympathie für diese Menschenversuche geäußert werden konnten, was allerdings auf Kritik stieß (ebd.). In seinem Versuch, eine Ethik von Menschenversuchen zu entwickeln, schreibt Fleck, dass letztlich entscheidend sei, »dass der Arzt in

jedem Fall mit der Person, die zu einem Experiment benutzt wird, wie ein Mensch zu einem anderen Menschen sprechen muss« (ebd., S. 541).

Die amerikanische Physikerin und Biologin Evelyn Fox Keller hat dargelegt, wie das abgespaltene Denken, welches eine Form der Abtötung im Denken ist, in der Wissenschaft gefördert wird und innerhalb dieser Umgebung meist einzigt zum Erfolg führt (Gruen 2003, S. 146 ff.). Man kann sagen, dass eine *wissenschaftskonforme Persönlichkeitssstörung und Denkpathologie* gezüchtet wird. Radikal formuliert:

»Wissenschaft, gerade weil sie die allgemeine Abspaltung von Gefühlen institutionalisiert, belohnt diejenigen, die ohne Seele sind« (Gruen 2003, S. 147).

Das gespaltene Denken, so Keller, löst Verbindungen auf und erzeugt Distanz. Indem die normalen Prozesse der Integration, wie Liebe, Schuldgefühle oder Selbsterhaltung, ausgeschaltet werden, »wird die Wissenschaft zu einem ›Werkzeug des Todes‹ und nicht zur Lebenskraft« (ebd., S. 146).⁶

Als Beispiel führt Keller die Entdeckung des Mechanismus der genetischen Replikation durch Watson und Crick an:

»DNA wird im allgemeinen das ›Muttermolekül des Lebens‹ genannt. In dieser Darstellung des Lebens sind alle jenen komplexen, unentschöpften Dynamiken der Zelle verlorengegangen, welche die Zelle als ein lebendiges Wesen erhalten. Das Leben selbst hat sich in dem einfachen Mechanismus eines sich selbst reproduzierenden Moleküls aufgelöst. In der Tat, lebendige Organismen sind nicht mehr der eigentliche Gegenstand der meisten gegenwärtigen Biologiebücher« (ebd., S. 147).

Als derzeit folgenreichste Entdeckung auf dem Gebiet der Gentechnik gilt die Crispr-Technik. Mit diesem Werkzeug kann man die Erbsubstanz DNA sehr präzise und auf relativ einfache Weise verändern, bei Pflanzen, Tieren und Menschen. Zu den Entdeckern gehört die amerikanische Forscherin Jennifer Doudna. Es zeichnen sich durchaus lebensfreundliche Anwendungsmöglichkeiten, aber auch einige sehr zweischneidige und destruktive ab. Die »normale« Forschungslogik aber spaltet letztere ab. Jennifer Doudna, die selbst Experimente an menschlichen Embryonen nicht mehr in jedem Fall ablehnt, sagt:

»Mir persönlich ist die Vorstellung nicht geheuer, eine große Zahl von Embryonen extra für Forschungszwecke zu kreieren. Für manche sind

- 6 Diese Erkenntnishaltung schaltet die integrativen Lebenstrieben und -gefühle aus, nicht aber Gefühle, die dem Todestrieb nahestehen. In das Alltagsleben übersetzt, kann das so aussehen: »»In Hagen/Westfalen filmten smartphonebewehrte Menschen ein sterbendes Kleinkind, das von einem Auto angefahren worden war. Einige forderten die Polizisten auf, beiseite zu treten (...). Die Beamten hatten Mühe, Platz zu machen für den Rettungshubschrauber«« (Kelnberger 2017, S. 8).

Embryonen nur Zellhaufen, für mich sind sie etwas beinahe Heiliges. Ich bin zwar nicht religiös, aber jeder Embryo könnte eine Person sein. Mein Sohn, ich selbst, wir alle haben als Embryo begonnen. Deshalb will ich nicht, dass im großen Stil an menschlichen Embryonen experimentiert wird. Es würde das menschliche Leben herabsetzen« (Wick / Doudna 2019, S. 57).

Zwar gibt es Anlass zu der Befürchtung, dass verantwortungsbewusste Entdecker, wie im Fall der Atomwaffen, in die Rolle des Goethe'schen Zauberlehrlings geraten, der die Geister, die er rief, nicht mehr los wird, aber hier geht es zunächst darum, wie die abgespaltenen und verdrängten Gefühle, der »Abfall« des Forschungsprozesses, wie Liebe, Schuldgefühle oder Selbsterhaltung wieder wahrnehmbar und integrierbar werden können. In diesem Fall so:

»Da träumte ich eines Nachts, ich betrete einen Raum, in dem eine Person auf einem Stuhl sitzt, den Rücken zu mir gewandt. Ich kann die Person nur als Silhouette sehen. Eine Stimme sagt: Hier ist jemand, der mehr über Crispr wissen will. Nun dreht sich die Person im Stuhl um, und ich kann sehen, dass sie eine Schweineschnauze hat wie ein Mischwesen. Über ihrem Maul sitzt ein kleiner Schnauzbart. Die Person schaut mich mit starrem Blick an, und ich erkenne: Hitler. Es war grauenhaft! Ich wachte auf, schwitzend und mit klopfendem Herzen. Da wusste ich, dass ich vor meiner Verantwortung als Crispr-Mitentdeckerin nicht davonrennen kann. Seither engagiere ich mich in der öffentlichen Debatte« (ebd., S. 57).

Der Traum zeigt sich hier nicht nur als Königsweg zum Unbewussten, sondern vor allem als Weg zu den kreativen und mythopoietischen Funktionen des Unbewussten, wie sie in Henry F. Ellenbergers großer Untersuchung über die Entdeckung des Unbewussten zu Tage treten (Ellenberger 1973). Wir werden aber auch daran erinnert, dass Georges Devereux es für angezeigt hielt, mit Forschern tiefenpsychologisch zu arbeiten. Als ganze Menschen, mit allen Schichten ihrer Persönlichkeit, können sie unverzerrter und verantwortlicher forschen. Sie können auch, wie die zitierte Forscherin, im Sinne Hannah Arendts in ein Gespräch »von mir mit mir selbst« kommen und eben deshalb das eigene, nunmehr von Lebenskräften getragene Denken öffentlich machen im Sinne der res publica und des Gemeinsinns. Es bleibt viel zu tun, um diese Ausnahmeerscheinung als bewusstes Vorbild zu etablieren.

Abtötung vollzieht sich im Wissenschaftsbetrieb als mechanische Reduktion von lebendiger Komplexität und vor allem als Abtötung der Gefühle. Wie dies in Wechselwirkung mit unserem wissenschaftlich-technisierten Alltag steht, sehe ich in einem sehr alltäglichen Beispiel bei einem Blick in meinen Blutdruckpass, den ein namhafter Hersteller seinen Messgeräten beilegt. Der erste Halbsatz unter »Wissenswertes über den Blutdruck« lautet: »Unser Herz ist *nichts anderes* als eine große

Pumpe« (Hervorhebung HPW). Der Leben auf Mechanik reduzierende Aspekt liegt in der Formulierung »nichts anderes«.

Diese Art Denkmodelle aber beschränken und verengen das Denken, welches nur in Wechselwirkung mit dem Gefühlsleben gedeihen kann (Damasio 1995). So wird es zur Sensation, wenn eine Fachzeitschrift Berichte von Wissenschaftlern über Glücksmomente, Gewissensbisse und emotionale Folgen ihrer Arbeit, kurz: über »Forschen mit Gefühl« veröffentlicht (Blawat 2018). Denn selbst in diesem Zusammenhang wird »die übliche, staubtrockene Nüchternheit akademischer Studien« als »hart erarbeitete Absicht« fraglos als gesetzte Norm betrachtet (ebd.) Wie befreiend, wenn doch einmal die Erkenntnis eines jungen Biologen wiedergegeben wird, dass seine wissenschaftliche Hybris – eigentlich die eines lebensfeindlichen kollektiven wissenschaftlichen Überrichs, eines ich-dystonen Fremdkörpers in der Psyche des Wissenschaftlers – eine seltene Raubkatze das Leben gekostet hat. Das herrschende Wissenschafts- und Forschungsmodell wird hier als potenziell traumatisierend für den Forscher erkennbar. Den Erforschten hat es getötet. Und wie bewegend, dass der Forscher in mehr als zehn Jahren psychischer Arbeit zu einer produktiven Lösung gekommen ist, indem er nun als Berater zum Schutz der Jaguare tätig ist. Noch produktiver wäre es zweifellos gewesen, hätte die psychische und die wissenschaftliche Arbeit ohne Spaltung Hand in Hand gehen können. Denn: »Die Promotion, die durch den toten Jaguar ins Stocken gekommen war, hat er nie abgeschlossen« (ebd.). Dies wäre wohl nur möglich gewesen, wenn er die Reflektion seiner Gefühle und seiner Gegenübertragung auf seinen »Forschungsgegenstand« in die Promotion hätte integrieren können und dürfen.

In vorbildlicher Weise ist genau dies der Berliner Migrationsforscherin Nevim Cil gelungen (Cil 2007). Marina Brandes hat gezeigt, dass es durch eine fein abgestimmte Balance von Engagement und Distanzierung (Elias 1983, Elias/Waldhoff 2005) gelingen kann, einen traumatischen Tod auf der persönlichen Ebene und die sozialwissenschaftliche Behandlung des gesellschaftlichen Sterbetaumas mit doppeltem und sich gegenseitig mehrendem Gewinn zu behandeln (Brandes 2011). Dursun Tan hat in seiner Untersuchung über das Sterben in der Fremde – das fremde Sterben – zwei Themen mit traumatisierenden Eigenschaften dergestalt verbinden können, dass, ganz im Sinne von Georg Simmels Exkurs über den Fremden (Simmel 1908), der Blick von außen und der Blick von innen nicht getrennt werden, sondern ein Sehen mit zwei Augen viele Perspektiven heilsam integriert (Tan), ganz anders als der einäugige Scharfblick des herrschenden Denkstils (vgl. Devereux 1998; Erdheim 1990; Hermann/Reuleaux 2015). Solche Arbeiten, von denen am Rande der offiziell abgesegneten Irrwege und Datenautobahnen manche blühen, sind methodisch weit überzeugender als ein Paradigma, welches dazu zwingt,

die zahlreichen potenziell traumatischen Themen der Lebens- und Menschenwissenschaften mit einer Methode zu behandeln, die, wie jede strikte Spaltung von Denken und Fühlen, selbst traumatisierend wirkt und so ein Dilemma zwanghaft verdoppelt.

Dieses Dilemma ist im Übrigen eine Beziehungsfall oder Doppelbindung in der Art, wie Bateson und Elias sie analysiert haben (Bateson 2017, Elias 1983, Kapitel 14 und 25 in diesem Buch) und in der sowohl die emotionale als auch die kognitive Intelligenz kastriert werden. Das zu Erforschende oder die zu Erforschenden werden forschungstechnisch und gedanklich so präpariert, als würden sie eine doppelte Aufforderung an die Forscher senden: Erkenne mich, aber erkenne mich nicht.

All diese Tendenzen werden durch institutionell gesetzte, scheinbare Sachzwänge im gegenwärtigen Wissenschaftssystem systematisch gefördert und drücken auch an seiner europäischen Wiege einem freieren Denken zunehmend die Luft ab:

»Der gesamte Wissenschaftsbetrieb mit den Schwerpunkten auf Projektorientierung, Drittmitteleinwerbung, bibliometrisch ermittelter Exzellenz, strikter Ausrichtung am amerikanischen Wissenschaftsmarkt und einer zunehmenden Bedeutung privat finanziert und gesteuerter Auftragsforschung lässt doch schon seit geraumer Zeit das Ideal der Freiheit der Wissenschaft einigermaßen blass und antiquiert aussehen. (...) und das enge, verschulte und entmündigende Korsett der Bologna-Architektur lassen weder in der Lehre noch in der Forschung jenen Geist der Freiheit spüren, ohne den es keinen Fortschritt im Denken gibt« (Liesmann 2017, S. 11).

Der fragmentierte und geistige Bänder zerschneidende wissenschaftliche Produktionsprozess wiederholt sich in der Zirkulationssphäre durch nochmaliges Kleinhacken seiner Resultate. So wird empfohlen, wissenschaftliche Arbeiten, die für ein größere Zusammenhänge herstellendes Buch geeignet wären, lieber in viele kleine Artikel für Fachzeitschriften zu zerschneiden, weil diese in den herrschenden rein quantitativen Bewertungsverfahren wissenschaftlicher Arbeiten im wahrsten Sinne des Wortes mehr »zählen« (Tüür-Fröhlich 2016, S. 6).

»the numerical indicators of productivity and impact such as h-Index⁷ and JIF⁸ are the ›sacred cows‹ of current academic activities. Just by raising ethical issues or doubting the ›raison d'être‹ of the evaluation business makes one to an outsider« (ebd., S. 21).

Was es bedeutet, unter diesen Bedingungen und in dieser akademischen Atmosphäre zu arbeiten, wenn man versucht, lebendige Beziehungen zu

7 Der Hirsch-Index misst die Zahl der Zitationen eines Autors.

8 Journal Impact Factor. Der JIF wird von einem privaten kommerziellen Unternehmen, Thomson Reuters, berechnet.

den Menschen herzustellen, über die man forscht und nachdenkt, wurde mir durch den privaten Bericht einer Sozialwissenschaftlerin anschaulich: sie musste jeden Abend nach der Arbeit ein heißes Bad nehmen, um die von allem Menschlichen abstrahierende und aggressive Stimmung abzuwaschen und um wieder zu sich zu kommen.

Merkwürdigerweise gibt es eine Verbindungslien von der oben zitierten Charakterisierung der neolithischen Epoche, genauer gesagt, von ihrem Ende, zu der Sinneswahrnehmungen und Sinnzusammenhänge abtötenden wissenschaftlichen Beobachtungsposition und Denkweise. Dort lässt sich ein paradoxer Zusammenhang zeigen oder zumindest andeuten, auf welchen diese Untersuchung immer wieder, und aus den unterschiedlichsten Perspektiven, stoßen wird: Die merkwürdige Wechselwirkung zwischen Todesverdrängung und durch Abstraktion sowie unmenschliche Distanz abtötendem Denken. Das dominierende Paradiigma wissenschaftlichen Denkens steht dafür als modellbildendes Konzentrat.

Der Literatur- und Kulturwissenschaftler Robert Harrison schreibt in seiner Studie über die Herrschaft des Todes oder der Toten:

»Falls das kulturelle Gedächtnis eine Zukunft hat, was gegenwärtig zweifelhaft erscheint, dann wird man das 20. Jahrhundert eines Tages als die unstete und langanhaltende Fortsetzung eines Prozesses in Erinnerung behalten, der ernsthaft ein Jahrhundert früher begann: des Endes der neolithischen Epoche. In der hier zu Ende gehenden Ära, die mit der Zähmung von Tieren und der Entdeckung der Landwirtschaft einsetzte, lebte und schufte die überwiegende Mehrzahl der Menschen auf dem Land, in dem ihre Vorfahren begraben waren, dort, wo man sie, ihre Kinder und Kindeskinder ebenfalls begraben würde. Das ist in westlichen Gesellschaften nicht mehr der Fall. Zum ersten Mal seit Jahrtausenden wissen die meisten von uns nicht, wo sie begraben sein *werden*, vorausgesetzt, dass wir überhaupt begraben werden. (...) Nichts zeugt derart bereit von dem Verlust des Ortes« (Harrison 2006, S. 58).

»Sie geht Hand in Hand mit einer anderen Unbestimmtheit, die für die meisten Menschen noch bis vor kurzem ebenso undenkbar gewesen wäre. Die meisten von uns haben keine Ahnung, wo die Nahrung, die wir zu uns nehmen, herkommt« (ebd.).

»Wenn das ›woher‹ der Dinge, die wir verzehren, nicht nur fernliegend, sondern im Grunde unwirklich wirklich wird, dann zieht die Welt, in der wir leben, einen Schleier über die Erde, auf der wir leben – einen Schleier, der nicht nur die Quelle unserer Nahrungsmittel verhüllt, sondern auch die Quelle unserer Beziehung zur Erde, nämlich unseren Tod. Denn die Erde ist sowohl unser (...) ›woher‹ als auch unser (...) ›wohin‹« (ebd.).

Wenn existentielle Bezüge menschlichen Lebens und Sterbens zu weit hinter die Kulissen der Wahrnehmung verschoben werden, verhungert und verdurstet diese. Dieser Prozess setzt schleichend ein.

Ähnlich wie de Sade ein Kontinuum von bestimmten harmlosen sexuellen Vorlieben, die allenfalls als leichte Perversionen klassifiziert werden könnten, bis zu extrem grausamen Sexualmorden mit einer Logik sexualwissenschaftlicher Präzision *avant la lettre* entwickelt hat (de Sade 2014, S. 408 ff.), könnte man ein Kontinuum von wissenschaftlichen und sonstigen Beschreibungen, welche zugunsten von Abstraktion auf Lebendigkeit verzichten, bis zu mörderischen und Morde vorbereitenden und legitimierenden Beschreibungen von Menschen als Material, Ungeziefer, Bazillen oder Dreck ziehen.

»Das Werk de Sades, wie dasjenige Nietzsches, (...) steigert das szientifische Prinzip ins Vernichtende« (Horkheimer/Adorno 2013, S. 101).

Daher die umstandslose Verwendbarkeit vieler Wissenschaften für totalitäre Zwecke. Dieses szientifische Todestrieb-Potenzial ist schon in ihnen angelegt. Man braucht nur noch das Lebendige zu streichen.

8. Psychologie als »seelenlose Wissenschaft«

Auch in der Psychologie herrscht die Menschenleben zerlegende Teilchenwissenschaft des szientifischen Prinzips vor.

Man sollte beispielsweise meinen, dass der Begriff der Seele zu den Grundbegriffen der *Wissenschaft von der Seele* zählt, zumal Psychologie von der griechischen Wortherkunft her genau das bedeutet. In einem verbreiteten Fachwörterbuch der Psychologie, in dem hundert Grundbegriffe derselben erläutert werden, sucht man den Begriff der Seele vergebens (Jordan/Wendt 2010). Er scheint nicht zu den wichtigsten Begriffen der Wissenschaft von der Seele gezählt zu werden. Ein bekanntes Lehrbuch erläutert dieses Paradoxon so:

»Der Begriff Seele ist jedoch wissenschaftlich nicht fassbar und kann deshalb selbst nicht Gegenstand der Psychologie sein« (Hobmair 2013, S. 17).⁹

- 9 Das erinnert an die Geschichte von dem Betrunkenen, der nachts ausgiebig unter einer Laterne herumsucht. Ein beobachtender Polizist fragt ihn schließlich, was er da suche. »Meinen Hausschlüssel«, so die Antwort. Der Polizist hilft suchen. Schließlich fragt er: »Wir suchen schon so lange unter dieser Laterne, sind Sie sicher, dass Sie ihren Schlüssel hier verloren haben?« »Nein, ich habe ihn dort hinten verloren, aber da ist es zu dunkel« (Watzlawick 2013, S. 31). Also lieber im scheinbar hellen Lichtschein etablierter Methoden den Schlüssel dort suchen, wo er gut zu suchen, aber gewiss nicht zu finden ist?

Wenn man mit dem Freudkenner Thomas Mann die Seele als eine »Vermittlungs- und Versöhnungsinstanz zwischen Geist und Trieb« (Mann 1997, S. 734 f.) versteht, würde ihre Ausklammerung immer zu einer Spaltung des psychologischen Denkens zwischen naturwissenschaftlichen und geisteswissenschaftlichen Modellen tendieren.

Es ließe sich auch fragen, ob, wenn die Wissenschaft die Seele nicht fassen kann, es allemal Schuld der Seele sei oder ob vielmehr das Fassungsvermögen, mit Bion gesprochen das Containing, die Verarbeitungsfähigkeit der Wissenschaft charakteristische Mängel aufweist (Hinshelwood 2004, S. 350–360; Bion 2004; Waldhoff 2009, S. 7–22).

Die Fähigkeit, etwas als bedrohlich Empfundenes in sich zu behalten, zu verarbeiten und nicht auszustoßen, etwa als unwissenschaftlich, ist am stärksten, wenn Todesängste im Spiel sind (Hinshelwood 2004, S. 351). Ist das hier der Fall?

Eichendorff malt in einem seiner bekanntesten Gedichte ein eindrückliches Bild der Seele:

»Und meine Seele spannte weit ihre Flügel aus, flog durch die stillen
Lande, als flöge sie nach Haus« (Eichendorff 2010, S. 372).

Kann nicht die Schönheit einer lyrischen Beschreibung der Seele auch ein Kriterium ihrer Wahrheit sein? Die sich hier eröffnende Weite seelischen Spielraums findet auch Platz in Thomas Manns weitläufigstem Roman, *Joseph und seine Brüder*, den er als einen *Roman der Seele* bezeichnet (Mann 2011). Warum nicht auch in der akademischen Psychologie?

Hier trägt der *Brockhaus Psychologie*, der den Begriff der Seele kennt, zur Klärung bei:

»Bis heute erscheint die Psychologie aber als eine ›seelenlose Wissenschaft‹, die ihr Augenmerk allein auf die messbaren Teilfunktionen der Psyche legt« (Brockhaus Psychologie 2009, S. 539).

Das »Zerlegen« von Menschen in messbare Teilfunktionen klingt nicht nur nach wissenschaftlichem Fleischerhandwerk, sondern verrät seine Herkunft, seine unangemessene Übertragung aus den Naturwissenschaften, insbesondere jenen der physikalisch-chemischen Ebene, die ihre Modelle und Methoden an unbelebten Objekten bildet. Devereux spricht davon, dass von Physikern übernommene Denkmodelle das Psychische aus der Psychologie eliminieren (Devereux 1998, S. 158).

In diesem Zusammenhang berührt es eigenartig, wenn Baron und Yin-Baron bei ihrem Versuch, westlich geprägten Lesern ein Psycho gramm der Chinesen vorzustellen und mehr Einfühlung und Hineindenken in Grundzüge der chinesischen Mentalität zu fordern, andererseits bedauern, dass »die indigene Kulturpsychologie des Landes« immer noch in den »Kinderschuhen« stecke, denn:

»Mit chinesischem Denken ist es schwer vereinbar, Menschen unter experimentellen Laborbedingungen in mentale Einzelteile zu zerlegen und daraus abstrakte Schlussfolgerungen zu ziehen« (Baron / Yin-Baron 2018, S. 45).

Dieses »kindliche« Stadium halten sie offenkundig und entgegen der sonstigen Intention ihres Buches nur für überwindbar, wenn eine stärkere Durchdringung durch die »westlichen empirischen Wissenschaften« erfolgt. Repräsentieren diese wirklich so fraglos und unreflektiert das globale »objektive« Einheitsmodell der Wissenschaften? Ist es so undenkbar, dass die »indigene« Psychologie dieser oder jener Kultur, etwa auch der indischen, eigene Beiträge zur Welt der Seelenkunde entwickelt, die sich der »Seelenlosigkeit« nicht fügen, so wie Gegenströmungen im Westen wie die Ganzheits- und Gestaltpsychologie oder die Tiefenpsychologie es auch nicht tun?

So haben nach der Beobachtung des kritischen Psychoanalytikers Arno Gruen auch in der Psychiatrie Gefühle wie Schmerz, Leid und Freude als Grundsteine des menschlichen Seins für die Diagnose so gut wie keine Bedeutung (Gruen 2003, S. 144 ff). Gefühle werden auf eine andere Ebene, eine organische oder pharmakologische beispielsweise, reduziert. Dies spiegelt in Psychiatrie und Psychologie einen gesellschaftlichen Entfremdungsprozess als Ausdruck abtötenden Denkens und Handelns wider. Damit wird die weit komplexere Wirklichkeitsebene menschlichen Lebens, soziologische und psychologische Phantasie einfrierend, regressiv und aggressiv auf einfachere, leblose Naturabläufe reduziert. Der Psychiater Daniel Hell hält dem entgegen, dass die Vorstellung einer Seele als Lebensgrund Jahrtausende alt und in der Alltagssprache ganz gegenwärtig ist, ohne Rücksicht auf die Begriffsvermeidung der herrschenden modernen Humanwissenschaften. Vor allem aber ist dieser Begriff Ausdruck eigenen Erlebens und Basis der therapeutischen Beziehung. Hell betont den gefühlhaften und beziehungsorientierten Gehalt, der im Wort Seele mitenthalten ist: »Die Seele ist innig und lebendig (...). Meines Erachtens sollte die Seele nicht zu Grabe getragen werden« schreibt Hell unter dem Titel »Haben wir unsere Seele verloren?« (Hell 2018).

Einen wesentlichen Gegenakzent zu diesem dominanten seelen- und phantasielosen Trend hat beispielhaft C.W. Mills 1959 mit seinem Buch über die *soziologische Phantasie* oder Vorstellungskraft gesetzt. Dort konstatiert er die abtötende Bürokratisierung des wissenschaftlichen Denkens von Menschen über Menschen durch Sammeln nur administrativ relevanter Daten, die Menschen statistisch auf Objekte reduzieren. Auf die damaligen Nachwuchswissenschaftler wirkte sich das nach seinen Beobachtungen in Gestalt fehlender leidenschaftlicher Neugier, früh einsetzender sehr starker Spezialisierung und durch eine »tödliche Beschränkung des Geistes« aus (Gruen 2003, S. 147 f.). Dem setzt er als soziologische Phantasie die Fähigkeit zur Wahrnehmung der

Zusammenhänge zwischen den Problemen des persönlichen Lebens und den sozialen Strukturen bis hin zur Weltgesellschaft entgegen (Mills 1967). Aus der Herstellung solcher Zusammenhänge erwächst lebendiges Lernen (Cohn 2009; Negt 2016).

Wird dies hinsichtlich der psychogenetischen Aspekte vertieft, zeichnet sich noch etwas Anderes ab: Nicht nur die Weite des ungegenständlichen Gegenstandes Seele, nicht nur ihre nie ganz überschaubare lebendige Vieldeutigkeit, nicht nur die Tatsache, dass sie zwar bis zu einer gewissen Grenze versteh- und erschließbar, aber nicht ausrechenbar ist, macht sie zum Ärgernis vorherrschender Wissenschaft, welche sie professionell beschweigt, während sie allgegenwärtig im Raum steht.

Jedenfalls mag die »endgültige Beseitigung des objektivistischen Ideals bei der Wissenschaft von der Seele« (Husserl 2012, S. 277 ff.) von vielen Seiten auf die Tagesordnung gesetzt worden sein, ihre Umsetzung steht noch aus.

Vielleicht, um Eichendorffs Bildsprache mit Freuds Triebtheorie zu verknüpfen, umfasst die Spannweite der Seele mit einem Flügel das weite Spektrum der Lebenstrieb, mit dem anderen verschiedene Ausdrucksformen des Todestriebes. Deshalb eignen sich seine Verszeilen sowohl dazu, die Weite und das Schwebende der Liebe bildlich zu fassen, vor allem im ersten Teil, als auch dazu, in ihrem Schlussteil das doch so andere Gefühl der Heimkehr der Seele im Tode zu umschreiben.

Für diese Wahrnehmung erscheint die Begrifflichkeit und, mehr noch, der Quantifizierungstrieb der modernen Wissenschaften als viel zu eng. Schon von der Wortherkunft her sind Enge und Angst verwandt. Die Enge der Methoden und Begriffe entstammt den Untersuchungen Devereux' zufolge der Abwehr und Unbewusstmachung von Angst vor den Forschungsobjekten (Devereux 1998; Erdheim 1990) – und nirgends wird potenziell mehr Angst mobilisiert, als wenn Menschen ihre Sonden zur Erforschung der Welt auf ihre eigene Sterblichkeit richten oder diese auch nur unbewusst streifen.

Das zu enge Fassungsvermögen der vorherrschenden Schulen der Psychologie für ihren eigenen Ausgangsbegriff Seele könnte nicht nur der Angst vor der lebendigen Vielfalt entspringen, sondern auch der Angst vor dem Todestriebanteil unseres Seelenlebens und noch mehr vor seiner unreduzierbaren Ambivalenz von Todesmonotonie und Lebensvielfalt.

Dabei sind Begriff und Vorstellung der Seele sozio- und psychogenetisch innig mit dem Wissen um den Tod und mit dessen Verleugnung verknüpft:

»Nahezu allen Vorstellungen von Unsterblichkeit im eigentlichen Sinne gemein ist das Konzept der Seele. Otto Rank war der Ansicht, die Seele sei eine der frühesten und klügsten Erfindungen des Menschen, sie mache es ihm möglich, sich über den Tod hinwegzusetzen, indem er sich

selbst für ein mehr als rein körperliches Wesen halte« (Solomon et.al. 2016, S. 132).

Die Seele als Erfahrung bedeutet jedoch keineswegs ihre Unwirklichkeit. Die Doppelsinnigkeit des Begriffs der Erfahrung, ähnlich jener des Begriffs Phantasie, kennt einerseits die Vorstellung einer irrealen Erfahrung im Sinne eines Trugbildes, andererseits hat die menschliche Vorstellungskraft und Erfahrungsgabe als wesentliche Wirklichkeit den unabgeschlossenen und offenen Prozess der Menschwerdung entscheidend geprägt. Das gilt nicht nur für technische, sondern ebenso für soziale Erfahrungen.

Die Seele könnte zu jenen gänzlich neuen Erfundenen, unvorhersehbar und ohne Vorläufer, gehören, wie sie Peter Baehr im Anschluss an Hannah Arendt diskutiert (Baehr 2010, S. 133 ff.). Julian Jaynes schreibt:

»Das menschliche Geistesleben – Kultur, Geschichte, Religion, Wissenschaft – unterscheidet sich von allem, was im uns bekannten Universum sonst noch vorkommt. (...) Es ist, als habe das Lebendige insgesamt eine Evolution bis zu einem gewissen Punkt hinter sich gebracht, um dann mit dem Menschen im rechten Winkel abzubiegen und mit explosionsartiger Wucht in eine neue Richtung zu expandieren« (Jaynes in Solomon et. al. 2016, S. 99).

Die Erfahrung und Entwicklung der menschlichen Seele gehört zu den wesentlichen Antrieben dieser menschlichen Revolution, von deren Explosivität vor allem offen ist, ob sie eher zur Selbstvernichtung des Lebens tendiert oder zu dessen weiterer Steigerung oder Vertiefung.

9. »Geburt und Grab ein ewiges Meer«

Es scheint paradoxe Weise gerade erst die gesellschaftlich gestützte Abwehr und Spaltung dieses zweideutig oszillierenden seelischen Zusammenshangs zu sein, welche zu den qua Zergliederung abtötenden Methoden der Psychologie und vielleicht des ganzen modernen Denk- und Wissenschaftssystems führt, wie es auf der modernen Lebensführung aufruht und diese wiederum durchdringt.

Die Verdrängung oder Verleugnung der Sterblichkeit, vor allem der eigenen, wie sie in modernen Gesellschaften in gesteigertem Maße zu beobachten ist (Elias 1982), muss nicht immer die aggressive Verdichtung und Zuspitzung abtötenden Denkens und schließlich Handelns gegenüber anderen und der eigenen Person annehmen; jedoch kann bereits die Todesverdrängung, so verständlich sie auch scheinen mag, qua Wiederkehr des Verdrängten dem individuellen und gesellschaftlichen Leben eine gewisse unbewusste Starre aufprägen und so beispielsweise die Wahrnehmung von Lebenszyklen und Mehr-Generationen-Prozessen

einer Reduktion auf je gegenwärtige, eingefrorene Zustandsbilder unterwerfen. Dies kann nicht nur den Lebensfluss emotional und intellektuell ins Stocken bringen, sondern auch dessen endliches Einmünden – »Geburt und Grab ein ewiges Meer« (Goethe 2015, S. 21) – durch übergroße Qualen und Schrecken zusätzlich beschweren.

Bei der Reflexion über abtötendes Denken und seine Vermeidung stößt man in vielen weiteren Kontexten auf eine Art paradox abtötender Todesflucht. Eine Zusammenhangsvermutung für jene Muster von gleichzeitiger Todes- und Lebensferne, manchmal von ineinander umschlagender Todesflucht und Todessucht im abtötenden Denken und Handeln – ins Extreme gesteigert in der Psychose (Condrau 1984, S. 110ff.) –, aber umgekehrt auch von Todesakzeptanz und Lebenssteigerung einschließlich der Chance auf etwas leichteres Sterben, sollen sich so zu einem der Leitmotive dieses Essays verdichten.

In Meral Kureyshis Roman *Elefanten im Garten* erinnert sich die Schweizer Ich-Erzählerin, die der türkischen Volksgruppe im Kosovo entstammt, an den Friedhof ihrer Herkunftsstadt Prizren und an ihren Großvater:

»Der Friedhof liegt in der Stadt. Eine Mauer schützt seine Bewohner. Neben dem türkisch-islamischen liegt der alte osmanische Friedhof. Eine Mauer umgibt ihn seit ein paar Jahren, ein Deutsch sprechender Wachmann vor dem Eingang sorgt dafür, dass sich die Menschen erinnern. ›Sieben Mal am Tag sollst Du an den Tod denken.‹ Dede sprach viel über den Tod. Dede ging an einem Freitagnachmittag spazieren, wo er wahrscheinlich dem Tod begegnet war. Er kam nach Hause zurück, wurde müde und legte sich sterben« (Kureyshi 2016, S. 112).

Hier ist der Tod selbstverständlicher ins Leben einbezogen, weniger hinter die Kulissen der alltäglichen Wahrnehmung verschoben, und anscheinend verhältnismäßig sanft.

Ein den *unheilvollen Spaltungen* (Waldhoff 2009) gegenüber potenziell heilsames Zusammendenken des polaren Spannungsfeldes von Tod und Leben, Vergänglichkeit und Zukunft, kann neben der schon bei Freud äußerst literaturkundigen, ja, literaturgetränkten Psychoanalyse weniger bei wissenschaftlichen Autoren als vielmehr bei verdichtend dichtenden Schriftstellern wie Goethe oder in Verszeilen gesucht werden wie der folgenden von Walt Whitman:

»Leben und Tod.

Die beiden alten Fragen, von je zum Bund vereint (...)« (vgl. Solomon et. al. 2016, S. 299).

So findet sich in T.S. Eliots lyrischem Zyklus *The Waste Land* stets, wie etwa in dem Doppelmotiv *Leben durch Bewässerung* und *Tod durch das Wasser* (Eliot 1975, S. 26), ein changierendes Zwischenreich zwischen Tod und Leben: »That corpse you planted last year in your garden, has

it begun to sprout? Will it bloom this year« (ebd., S. 44)? und insbesondere zwischen Eros und Thanatos, übrigens immer wieder auch zwischen zwei Sprachen:

»Yet, when we came back, late, from the Hyacinth garden,
Your arms full, and your hair wet, I could not
Speak, and my eyes failed, I was neither
Living nor dead, and I know nothing,
Looking into the heart of light, the silence.
Öd und leer das Meer« (ebd., S. 42).

Eine Rückkehr zu einem der Ursprünge des Todestriebkonzepts, nämlich bei Sabina Spielrein, zeigt, dass auch im psychoanalytischen Denken Eros und Thanatos sehr dicht beieinander liegen, beispielsweise angesichts der »Häufigkeit der mit sexuellen Wünschen verknüpften Todesvorstellungen« (Spielrein 1912, S. 469). Spielrein zitiert Stekel: »Selbst der Mord im Traume ist, wie so häufig im Leben, nur ein Lustmord und stellt oft nichts anderes als einen stark sadistisch gefärbten Sexualakt dar« (ebd., S. 478). Auch eine sorgfältige Freud-Lektüre weist darauf hin, dass eigentlich von einer Lebens-Todestriebhypothese zu sprechen ist (Danckwardt 2011).

Vor allem würde eine Erweiterung unseres Begriffes der menschlichen Seele Wege aus beängstigender Enge weisen. So fragt Thomas Mann etwa in seinem *Roman der Seele*, ob es nicht möglich wäre, diese als über die Generationen reichende zu sehen, statt sie nur einem einzelnen Menschen zuzuschreiben (Mann 2011). S.H. Foulkes wiederum, einer der wesentlichen Begründer der tiefenpsychologischen Gruppenanalyse, beschreibt die menschliche Seele als ein die Individuen transzendentierendes soziales Phänomen, einschließlich der Prozesse, die unbewusst am Werk sind (Foulkes 1992). Gregory Bateson nimmt in seiner *Ökologie des Geistes (Ecology of Mind)* an, dass »die Grenzen des ‚Ich‘ falsch gezogen oder sogar völlig fiktiv« seien (Bateson 2017, S. 596):

»Überdies verändert sich die ganze Bedeutung von ‚Überleben‘, wenn wir aufhören, über das Überleben von etwas zu sprechen, das durch die Haut begrenzt ist (...). Die Inhalte der Haut sind beim Tod zufallsgemäß verteilt (...). Aber die Ideen können unter weiterer Transformation in Büchern oder Kunstwerken in die Welt hinausgelangen. Sokrates ist als ein bioenergetisches Individuum tot. Aber vieles von ihm lebt noch immer als ein Bestandteil in der zeitgenössischen Ökologie von Ideen« (ebd., S. 592).

Und Charles Lindbergh, nachdem er über weite Streckens seines Lebens von Todesfurcht und Suche nach Unsterblichkeit verzehrt worden war, fand schließlich während einer Afrikareise seinen Frieden in einer Vorstellung natürlicher Transzendenz:

»Ich sehe die Tiere als sterbliche Manifestationen eines unsterblichen Lebensstroms; und so sehe ich auch mich selbst. Ich bin nicht nur ein Einzelner, ich bin auch die Vielen« (Solomon et. al. 2016, S. 315).

Schließlich können wir hier weit zurückgehend Aristoteles wiederbeleben, welcher die Seele in allem Belebten gesehen hat, in Pflanzen, Tieren und Menschen. Sie alle sind Verkörperungen von Seele. Die Menschen enthalten die vegetative oder Nährseele der Pflanzen, die sensorische oder Empfindungsseele der Tiere und die rationale oder Denkseele, die den Menschen spezifisch eignet. Sie sind von diesem Geflecht vitaler Funktionen durchwirkt. (Brockhaus Psychologie; Kaeser 2018).

Im alten Indien hat sich in dieser Epoche die buddhistische Vorstellung entwickelt, dass, da alles fließt und ineinander übergeht, auch die Seelen ineinander übergehen. Der Tod eines Individuums sei daher kein Endpunkt (Jacoby 2012, S. 33).

Anstatt das Seelische zu eliminieren, greifen all diese Ansätze menschheitsgeschichtlich weit zurück, um die menschlichen Möglichkeiten heute und in Zukunft zu erweitern. In tief bewusstem Maße gilt das für Thomas Manns Versuch, die Seele als über die Generationen hinausgreifend zu verstehen:

»Thomas Mann, der in seinen Josephsromanen die ›Einheit des Menschengeistes‹ vertrat und ein kulturelles Gedächtnis entwarf, in dem sich indische, mesopotamische, ägyptische, griechische und biblische Mythologien und Motive vermischen (...) schwebte ein ›Menschentum‹ vor, dessen kulturelles Gedächtnis in unvordenkliche Tiefen zurückreichte und sich daher über alle zeitlichen und kulturellen Grenzen hinweg wiedererkennen und verständigen könnte« (Assmann 2018, S. 281).

Das ist auch eine Antwort auf den extrem geistfeindlichen und feindseiligen Partikularismus des Nationalsozialismus.

Der vorherrschenden akademischen Vorstellungswelt geht das alles zu weit. Sie sieht die menschliche Seele oder ihre blassen Ersatzbegriffe – und indirekt sich selbst – als eingeschlossen im vereinzelten, affektgepanzerten Individuum. Das entspricht dem von Norbert Elias vielfach beschriebenen und einfühlsam kritisierten Vorstellungsmodell des *homo clausus*, dem er ein *Gegenbild der offenen Menschen im Plural*, der *homini aperi*, als wirklichkeitsgerechter, man kann auch sagen: lebensnäher, gegenüberstellt (zum Beispiel Elias 2006, S. 156–179; Elias 1982, S. 100; Waldhoff 2014).¹⁰

Immerhin ermöglicht die neuere Forschung über transgenerationale Prozesse, etwa die Weitergabe psychischer Traumata über die

10 Kein anderer mir bekannter Autor vermeidet übrigens derart konsequent wie Elias den abstrakten und vereinzelnden Singular »der Mensch«, den Hannah Arendt mit so scharfer Ironie kritisiert; nicht einmal Arendt selbst (2003).

Generationen, ein weniger individuell isoliertes Seelenverständnis; sie zeigt transindividuelle psychische Prozesse, ohne Individualisierung rückgängig zu machen.

Bereits Norbert Elias hat in seinen Studien über die Deutschen auf Habitusentwicklungen aufmerksam gemacht, die über ein Jahrtausend verlaufen können, so insbesondere die Folgen des Dreißigjährigen Krieges im 17. Jahrhundert, in dem mindestens ein Drittel der deutschen Bevölkerung ums Leben kam, überdies »eine Zeit der Verarmung, auch der kulturellen Verarmung, und einer zunehmenden Verrohung der Menschen.« (Elias 1989, S. 12) Diese kollektive Traumatisierung hinterließ demnach permanente Spuren im Habitus und im Seelenleben der Deutschen, die bis in die Vorgeschichte des Nationalsozialismus und weiter reichen. Vielleicht deshalb war der »Ausbruch von Rohheit und Barbarei« im »dritten Reich« besonders extrem, während er zugleich von »Tendenzen herrühren könnte, die der Struktur moderner Industriegesellschaften geradezu inhärent sind.« (ebd., S. 395):

»Viele Ereignisse unserer Zeit weisen darauf hin, dass der Nationalsozialismus vielleicht in besonders krasser Form Bedingungen heutiger Gesellschaften, Tendenzen des Handelns und Denkens im 20. Jahrhundert enthüllt hat, die auch anderswo zu finden sind. Wie wissenschaftlich geführte Massenkriege, so scheint auch die hochorganisierte und wissenschaftlich geplante Ausrottung ganzer Bevölkerungsgruppen in eigens dafür eingerichteten Todeslagern und abgesperrten Ghettos durch Verhungern, Vergasen oder Erschießen nicht völlig aus dem Rahmen technisierter Massengesellschaften zu fallen« (ebd., S. 395).

»Kaum ein anderes Beispiel zeigt so offensichtlich die Verwundbarkeit der Zivilisation, erinnert so stark an die Gefahren gegenwärtiger Wachstumsprozesse und an die Tatsache, dass nicht nur Prozesse des Wachstums und des Verfalls Hand in Hand gehen, sondern dass auch die letzteren das Übergewicht über die ersten erlangen können« (ebd., S. 401).

Diese dunklere Seite von Menschen in einem ambivalenten Zivilisationsprozess, ihr regressives Unbehagen an aufgeklärter Zivilisation, soll im Folgenden nochmals an dem neben der Industrialisierung und Mechanisierung (Giedion 1987) typischsten Entwicklungsstrang der Moderne, der herrschenden Form der Verwissenschaftlichung mit ihren strangulierenden Aspekten, diskutiert werden.

10. Kosmische Universalwissenschaft und Todestrieb

Wie weit steht das – dem Anspruch nach – idealtypisch rationale und am weitesten fortgeschrittene moderne Denksystem, jenes der im modernen

Universitätssystem globalisierten abendländischen Wissenschaft, im Dienste des, freudianisch gesprochen, ältesten Triebes?

»Irgend einmal wurden in unbelebter Materie durch eine noch ganz unvorstellbare Krafteinwirkung die Eigenschaften des Lebenden erweckt. Vielleicht war es ein Vorgang, vorbildlich ähnlich jenem anderen, der in einer gewissen Schicht der lebenden Materie später das Bewusstsein entstehen ließ. Die damals entstandene Spannung in dem vorhin unbelebten Stoff trachtete danach, sich abzulegen; es war der erste Trieb gegeben, der, zum Leblosen zurückzukehren« (Freud 1920, S. 40).

So lautet eine der Formulierungen des Konzepts des Todestriebs, von Sigmund Freud 1920 in »*Jenseits des Lustprinzips*« niedergeschrieben. Acht Jahre früher schrieb Spielrein:

»In dieser Urmutter (dem Unbewußten) will jede aus ihr differenzierte Vorstellung aufgelöst werden, d. h. sie will sich in den nicht differenzier-ten Zustand verwandeln (...).

Nicht umsonst haben griechische Philosophen, wie z. B. Anaxagoras, den Ursprung des Weltschmerzes in der Differenzierung des Seienden aus dem Urelemente gesucht. Dieser Schmerz besteht eben darin, daß jedes Partikel unseres Wesens sich nach der Rückverwandlung in seine Ursprünge sehnt, woraus dann wieder das neue Werden hervorgeht« (Spielrein 1912, S. 469).

Schon rund hundert Jahre früher heißt es in Büchners Novelle »Lenz«: »Es war ihm als müsse er sich auflösen« (Büchner 1835/2012, S. 246). Und noch viel älter ist das buddhistische Streben zum Nirwana, ein Begriff, den auch Freud aufgegriffen hat.

Was bedeutet die Todestriebtheorie für die höheren Bewusstseinsformen und insbesondere die Denktätigkeit? Der Trieb, zum weniger Differenzierten und speziell zum Leblosen zurückzukehren, mit anderen Worten, Zusammenhänge und Synthesen aufzulösen, bewirkt einen Hang zur Auflösung von Gedanken, eine Sehnsucht nach Gedankenlosigkeit, die Thomas Mann mit Grausamkeit in Verbindung bringt und Hannah Arendt mit der Banalität des Bösen. Mit André Green kann man »letztlich im Todestrieb die Erklärung für das hemmende Bremsen des Erreichens der Synthesen suchen (...) auf die der Eros aus ist« (Green 2011, S. 283).

Heute würden man wohl, naturwissenschaftlich-reduktionistisch orientiert, von Entropie sprechen, hier im Sinne eines als irreversibel betrachteten Zerfalls eines organischen Systems in rein chemisch-physikalische Wirkungsketten (Bahr 2002, S. 136). Bahr erkennt darin ein auf der Basis der biologischen Systemtheorie und der Genetik fußendes Bild vom Menschen als entropischer Maschine (ebd., S. 21): also als unbelebt und mechanisch. Dies wäre ein weiteres Beispiel der Vorherrschaft des Todestriebes in dominanten wissenschaftlichen Denkstilen.

Komplementär zur Freud'schen Beschreibung des Todestriebs, dabei den Gegenpol betonend und wie Freud ein menschliches Seelenleben statt einer entropischen Maschine zugrunde legend, formuliert C. G. Jung:

»Seele ist das Lebendige im Menschen, das aus sich selbst Lebende und Lebenverursachende (...). Die Seele verführt die nicht lebenwollende Tätigkeit des Stoffes mit List und spielerischer Täuschung zum Leben. Sie überzeugt von unglaublich dingen, damit das Leben gelebt werde. Sie ist voll von Fallstricken und Fußangeln, damit der Mensch zu Fall komme, die Erde erreiche, sich dort verwickle und dran hängen bleibe, damit das Leben gelebt werde; (...). Wäre die Bewegtheit und das Schillern der Seele nicht, der Mensch würde in seiner größten Leidenschaft, der Trägheit, zum Stillstand kommen« (zitiert nach Hark 1998, S. 149).

Das vom Todestrieb befeuerte Zerreissen von Zusammenhängen und Entwicklungen, beispielsweise jenen, in die unser seelisches und soziales Leben eingebettet ist, wird wesentlich durch die einseitige Dominanz der Analyse über die Synthese in den modernen Wissenschaften beeinflusst, wie sie von naturwissenschaftlichen Modellen auf menschenwissenschaftliche übertragen wurde. Bereits Goethe schrieb hellsichtig:

»Ich erinnere mich, dass ich als Kind Blumen zerplückt, um zu sehen, wie die Blätter in den Kelch, oder auch Vögel berupft, um zu beobachten, wie die Federn in die Flügel eingefügt waren. Ist doch Kindern dieses nicht zu verdenken, da ja selbst Naturforscher öfter durch Trennen und Sondern als durch Vereinen und Verknüpfen, mehr durch Töten als durch Beleben sich zu unterrichten glauben« (Goethe 1984, S. 116).

Dem setzt ein reiferer Goethe eine andere, lebensfreundliche, insbesondere auch auf das Denken über die menschliche Natur und Gesellschaft übertragbare Erkenntnishaltung entgegen:

»Es ist ein angenehmes Geschäft, die Natur zugleich und sich selbst zu erforschen, weder ihr noch seinem Geiste Gewalt anzutun, sondern beide durch gelinden Wechseinfluss miteinander ins Gleichgewicht zu setzen« (zitiert nach Muschig 2004, S. 13).

Die Sprengkraft der unreifen, gewalttätigen, letztlich abtötenden Erkenntnishaltung, wie sie auch den dominierenden und auf Dominanz zielenden Wissenschaften von der menschlichen Natur und Gesellschaft zugrunde liegen, wird durch einen weiteren Prozess verschärft: Bei dem vorherrschenden Typus der modernen Wissenschaften geht es nach Hannah Arendt nicht mehr nur um das dominante Modell der klassischen Physik, das leblosen und weit weniger komplexen Strukturen als denen menschlichen Lebens abgewonnen ist, sondern es entstammt überdies der Teilchenphysik, besonders der Physik der sogenannten Elementarteilchen, welche ihren Untersuchungsgegenstand extrem und bis ins Unendliche zu zerlegen bestrebt ist.

Hannah Arendt unterscheidet eine *kosmische Universalwissenschaft* von der ergebundenen Naturwissenschaft und argumentiert, dass es in Wirklichkeit längst diese kosmische Universalwissenschaft sei, mit deren Machtakkumulation und Zerstörungskraft wir es zu tun haben. Die modernsten wissenschaftlichen Denkmodelle entsprechen demnach, von der Atomphysik ausgehend, nicht mehr irdischen Bezügen, sondern kosmischen und betrachten unsere Welt und das Leben nur noch als Spezialfall kosmischer Strukturen. Der Beobachtungsstandpunkt sei ein gedachter archimedischer Punkt im Weltall, von dem aus die Welt zuerst in der Vorstellung, dann real, im Sinne atomarer Zerstörung, aus den Angeln gehoben werden könnte.

Hannah Arendt zitiert hier, bezogen auf den modernen Wissenschaftlertypus und Menschen, Franz Kafka:

»Er hat den archimedischen Punkt gefunden, hat ihn aber gegen sich ausgenutzt, offenbar hat er ihn nur unter dieser Bedingung finden dürfen« (nach Arendt 2014, S. 318).

Hans Jonas folgend können wir alles Leben um uns und in uns als kosmisch seltenen Glücksfall annehmen, der eine im Schoß der Materie verborgene und in aller Regel verborgen bleibende Möglichkeit ausnahmsweise zum Zuge kommen ließ.

Wenn wir uns vor Augen führen, durch welchen Reichtum komplexer Gebilde sich dieses Erdenschauspiel mit seinen Menschenlandschaften von den ganzen übrigen uns bekannten primitiven und monotonen kosmischen Strukturen abhebt (Jonas in Martens 2014, S. 256–263), so unterliegt unser Leben, in Hannah Arendts Formulierung

»in einer Welt, die theoretisch und praktisch von einer Wissenschaft und Technik beherrscht wird, die auf kosmisch-universalen und nicht auf geophysikalischen ›Naturgesetzen‹ beruht« (Arendt 2014, S. 342).

einer Reduktion und ist einem Zerstörungspotenzial ausgesetzt, das tief in subatomare Strukturen und Prozesse hineinregiert und den bekannten naturwissenschaftlichen Reduktionismus theoretisch wie praktisch weit übertrifft. Wir unterwerfen uns einer aus der eigenen Lebensführung genährten

»ganz und gar universal und kosmisch gewordenen Wissenschaft, die die Prozesse des Weltalls in die Natur hineinleitet trotz des offensichtlichen Risikos, ihren Haushalt und damit das Menschengeschlecht selbst, das in diesen Haushalt gebannt ist, zu vernichten« (ebd., S. 342).

Die Wissenschaften vom Menschen bedienen sich weitgehend analoger Denktechniken und zerlegen so menschliche Zusammenhänge und Beziehungsgewebe aus größter Distanz – und in unmenschlicher Weise – in kleinste, quantifizierbare und scheinbar berechenbare »Elementarteilchen«.

Hannah Arendt sieht die Dominanz von Mathematik und Statistik, die tendenzielle Reduktion von Wissenschaft auf Mathematik (ebd., S. 341), darin begründet, dass diese Denkinstrumente am meisten dem gedachten archimedischen Punkt im Weltall entsprechen, von dem aus die modernen Wissenschaften irdisches Dasein und Menschenleben betrachten. Daraus folgt für sie, dass die Gültigkeit der so gewonnenen Gesetzmäßigkeiten »die Fassungskraft und Reichweite menschlicher Sinneswahrnehmung prinzipiell übersteigt« (ebd., S. 335). Bereits 1935 hatte Edmund Husserl in seiner Krisendiagnose der Wissenschaften die herrschende »Idee der objektiven Wissenschaft« und deren Annahme einer objektiv-wahren Welt als prinzipiell unanschaulich bezeichnet. Dieser stellt er die »Lebenswelt als Universum prinzipieller Anschaubarkeit« entgegen, auf der ein neuer Wissenschaftstypus aufzubauen wäre (Husserl 2012, S. 137 ff.). Dass Natur- und Sozialwissenschaftler atomare Verbände und Menschengruppen erfassten, als wären diese im Wesentlichen gleich, vermutet Hannah Arendt dem Umstand geschuldet,

»dass es uns bereits ganz selbstverständlich geworden ist, diese gesellschaftlichen Vorgänge so zu betrachten, bzw. in dieser Gesellschaft so zu leben und uns so zu verhalten, als seien wir unserer eigenen menschlichen Existenz ebenso weit entrückt wie wir von mikrokosmischen und makrokosmischen Vorgängen entfernt sind« (Arendt 2014, S. 412).

Die moderne Lebensführung und die Produktions- und Rezeptionsräume möglichen wissenschaftlichen Nachdenkens über ebendiese sind mittlerweile zudem ganz von der Virtualität des weltweiten Internets durchzogen. Diese virtuellen Welten produzieren völlig abstrakte Beziehungs muster, erfahrungsferne Entfremdung und reizen zu digitaler, scheinbar klinisch sauberer Gewalt. Ist es ein Zufall, dass sie sich auch als besonders »fruchtbare« oder furchtbare Nährboden destruktiver »Kreativität« erweisen, ja als »Schule des modernen Tötens« (Geipel 2012, S. 206 f.) in der Kriegs- und Bürgerkriegsführung?

Eine fraglose Hinnahme dieser extremen Entfremdung, wie sie zum Beispiel in Niklas Luhmanns soziologischer Systemtheorie – insbesondere in der Wahl seines quasi außerirdischen Beobachtungsstandpunktes – gesehen werden kann, in der aus unmenschlicher Distanz Menschen zu Randscheinungen werden, bedeutet das Zerreißen der Wechselwirkung zwischen nachdenkenden Menschen und den Menschen, über die nachgedacht wird.

Zum Vergleich: Theodor W. Adorno bezeichnet sein philosophisches Hauptwerk, die sehr plurale *Minima Moralia*, im Untertitel als »Reflexionen aus dem beschädigten Leben« (Hervorh. d. Verf.) – nicht etwa über das beschädigte Leben. Hier ist ein ganz anderer Beobachtungsstandpunkt gewählt, offensichtlich keiner, der von oben und außen oder entrückt von der eigenen menschlichen Existenz auf menschliches Leben blickt (Adorno 2014).

Den Verzicht auf sinnlich nachvollziehbare und sinnvolle menschliche Zusammenhänge, wodurch den Erforschten und den Forschenden Gewalt widerfährt, verstehe ich als *Abtötung* im Sinne von Georges Devereux.

Es gibt eine Gruppe oder Fachdisziplin von Wissenschaftlern, welche fast ständig ihre eigene Sterblichkeit streift, und dies, so steht zu vermuten, in der Regel unbewusst: Die Historiker. Man könnte es als Kern ihrer Aufgabe bezeichnen, die Lebenden in Beziehung zu den nicht mehr lebenden Menschen zu setzen, die ihnen vorausgegangen sind, im Leben und im Sterben. Edward Hallett Carr beschreibt Geschichte als fortwährenden Prozess der Wechselwirkung zwischen dem Historiker und seinen Fakten, als unendlichen Dialog zwischen Gegenwart und Vergangenheit (Carr 1981, S. 30). Aber nirgends wird potenziell mehr Angst mobilisiert, als wenn Menschen ihre Sonden zur Erforschung der Welt auf ihre eigene Sterblichkeit richten oder diese auch nur unbewusst streifen. Wenn sie aus unbewusster Angst vor ihrem Forschungsbereich, den toten Menschen und ihren Gesellschaften, zu Methoden der Forschung und Darstellung greifen, mit denen sie sich von den lebendigen Handlungen und Gedanken der nicht mehr Lebenden und von ihrer eigenen lebendigen Denk- und Handlungsfähigkeit im Übermaß distanzieren, verfolgen sie oder werden sie verfolgt von einer(r) abtötendenden Strategie eines ebensolchen kollektiven wissenschaftlichen Überichs. Der Historiker Carr schreibt:

»Die Vergangenheit, mit der sich der Historiker befaßt, ist nicht tot, sie lebt in gewisser Weise in der Gegenwart weiter. Aber ein Akt, der der Vergangenheit angehört, ist tot, d.h. bedeutungslos für den Historiker, es sei denn, er versteht den Gedanken, der ihm zugrunde lag (ebd., S.30).«

Dies kann auch passieren, wenn das Forschungsfeld in zu kleine Fragmente gebrochen wird oder wenn durch die Verleugnung der mörderischen Aspekte der Vergangenheit künftigen Morden der Boden bereitet wird.

In Devereux' zahlreichen Fallminiaturen wird deutlich, wie das *Streichen des Lebendigen* aus wissenschaftlichen Erfahrungen und insbesondere die Rohheit bei Tierexperimenten und bei medizinischen Menschenexperimenten in den Konzentrationslagern der Nazis einem sehr strengen, sogar grausamen kollektiven wissenschaftlichen Über-Ich geschuldet ist, das sich, in welcher Weise auch immer, mit jeweils korrespondierenden oder in der wissenschaftlichen Sozialisation herangezüchteten individuellen Über-Ich-Strukturen verbindet:

»Die Rohheit vieler Experimentatoren (...) ist oft schlicht eine auf den theatralischen Effekt abgestellte Demonstration der ›Objektivität‹ vor einer internalisierten Galerie kritischer Kollegen, die als eine Art Überich fungieren. Diese Analogie ist umso gültiger, als das Überich per

definitionem eine archaische, grausame und dumpfe psychische Instanz ist, von der mehr Brutalität ausgeht, als noch das ungehemmteste Es sich jemals zuschulden kommen lassen könnte.« (Devereux 1998, S. 268, vgl. auch Hinshelwood 2004, S. 652 ff.).

Es ist übrigens bedeutsam, wie sich diese Art der feindseligen »Gewissensbildung« von dem Bild der inneren Stimme unterscheidet, wie Hannah Arendt es in ihrer Beschreibung des Denkens als Dialog mit der eigenen Person anspricht. Diesen inneren Gesprächspartner konzipiert sie als Freund. Bereits Freud selbst spricht gelegentlich vom »strengen Über-Ich« als Quelle einer Wahrnehmungsstörung (Freud 1936/1981). Und er hat den Zusammenhang von Über-Ich und Todestrieb im *Unbehagen in der Kultur* so formuliert:

»Die Aggression wird introjiziert, verinnerlicht, eigentlich aber dorthin zurückgeschickt, woher sie gekommen ist, also gegen das eigene Ich gewendet. Dort wird sie von einem Anteil des Ichs übernommen, das sich als Über-Ich dem übrigen entgegenstellt, und nun als ›Gewissen‹ gegen das Ich dieselbe strenge Aggressionsbereitschaft ausübt, die das Ich gerne an anderen, fremden Individuen befriedigt hätte« (Freud 1948 S. 482 f.).

In derselben Epoche, in der Freud sein Überich-Ich-Es-Modell der menschlichen Psyche entwickelt und konstatiert, dass das Ich als Instanz der koordinierenden, vernunftgeleiteten Selbststeuerung nicht Herr im eigenen Haus sei, sondern sich gegen unbewusste Triebforderungen, ein tyrannisches Über-Ich und die aufreibenden Anforderungen der äußeren Realität durchsetzen müsse, fragt Kafka in einer Parabel »Bin ich nicht Steuermann?«, um mit der verzweifelten Frage zu enden »Was ist das bloß für ein Volk? Denken sie auch, oder schlurfen sie nur sinnlos über die Erde?« In einer merkwürdigen Verdichtung könnte man in dieser Parabel zugleich die psychische Instanz des Ich erkennen, das von einem brutalen Überich vom Steuer eines Schiffes vertrieben wird, das noch besser als Freuds Haus-Metapher die menschliche Seele symbolisiert, wie sie in Bewegung und manchmal elegant über Abgründe gleitet, und zugleich ein Staatsschiff, auf dem ein apathisches Volk seine rechtmäßige Führung von einem autoritären Tyrannen vertreiben lässt. In der Theorie des Autoritären Charakters ist wenig später das Zusammenwirken dieser psychischen und sozialen Ebenen im Entstehen des Nationalsozialismus aufgezeigt worden.

In seinen Überlegungen über den Todestrieb und das Böse, die sich auf psychische Folgeschäden des Nationalsozialismus beziehen, verortet Robert Heim das Böse in einer verunglückten Über-Ich/Ich-Figuration, in welcher der Todestrieb überhandnimmt:

»Das Böse wäre somit (...) in einem grausamen ›Teufelskreis‹ zwischen Ich und Über-Ich zu verorten, in der jedes Denken, jede Lebendigkeit

verschwindet, Leben schließlich zerstört und vernichtet wird« (Heim 2016, S. 120).

Wiederum in der Rückwendung oder Ableitung des Todestriebes nach außen diagnostiziert Freud, »dass seine Befriedigung mit einem außerordentlich hohen narzisstischen Genuß verknüpft ist, indem sie dem Ich die Erfüllung seiner alten Allmachtswünsche zeigt« (Freud 1948, S. 480). Man könnte hier exemplarisch an die folgende Aussage eines Mörders vor Gericht denken: Nach der Tat habe er »extremes Glück« und »Allmacht« verspürt (*Tages-Anzeiger Zürich*, 04.10.2016, S. 4). Freud fährt, eine Art »Zivilisierung« des Todestriebes beschreibend, fort:

»Gemäßigt und gebändigt, gleichsam zielgehemmt, muss der Destruktionstrieb, auf die Objekte gerichtet, dem Ich die Befriedigung seiner Lebensbedürfnisse und die Herrschaft über die Natur verschaffen« (Freud 1948, S. 480).

Wie heikel die Balance in der Legierung von sublimierten Lebens- und Todestrieben im wissenschaftlichen Denken und seiner praktischen Anwendung tatsächlich ist, zeigt sich schon 1930, noch vor der Entwicklung der Atomwaffen:

»Die Menschen haben es jetzt in der Beherrschung der Naturkräfte so weit gebracht, dass sie es mit deren Hilfe leicht haben werden, einander bis auf den letzten Mann auszurotten« (ebd., S. 506).

Das ist vielleicht weniger überraschend, wenn der beträchtliche Anteil an Todes- und Destruktionstrieben, der dem wissenschaftlichen Denken und Handeln, dem kollektiven wissenschaftlichen Über-Ich, beigemischt ist, mitbedacht wird. Dieser schlägt sich beispielsweise in einer einseitigen Dominanz analytischer, also gedanklich oder physisch zerlegender Wissenschaftstechniken nieder. *Synthesebildung* kann als menschliche Vitalfunktion oder Ziel des Eros verstanden werden, während »im Todestrieb die Erklärung für das hemmende Bremsen des Erreichens der Synthesen« (Green 2011, S. 283) zu suchen ist. Bei der Bildung gedanklicher Synthesen wird überdies nicht von Beobachtungen abstrahiert, also Wirklichkeit aus extremer Distanz betrachtet und gewissermaßen verdünnt, sondern gelingende Synthesen verdichten Beobachtungen zu wirklichkeitsgerechten Zusammenhangsmodellen (Waldhoff 2009, S. 247–262).

In gewisser Weise hebt die Syntheseorientierung eine Spaltung auf, die schon weit in der Vorgeschichte des modernen Wissenschaftssystems auftritt, in der sogenannten Achsenzeit, in der sich »um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts in der Welt der Hochkulturen vom Nahen bis zum Fernen Osten ein kognitiver Durchbruch vollzogen hat. Damals entstehen in Persien, Indien und China, in Israel und Griechenland die bis heute wirksamen religiösen Lehren und kosmologischen

Weltbilder« (Habermas nach Assmann 2018, S. 220). In diesem vorwissenschaftlichen Prozess werden unter anderem narrative Erklärungen durch argumentative ersetzt (Habermas nach Assmann 2018, S. 277). Die neuere Syntheseorientierung greift auf höherer Ebene auf die Zeit vor dieser historischen Spaltung zurück. In den wissenschaftlichen Werken von Freud und den erzählerischen Werken von Thomas Mann beispielsweise wird Erzählerisches und Argumentatives wieder verbunden. In diesem Buch werden aus solchen Erwägungen heraus erzählerisches und lyrisches Wissen mit akademischem als gleichwertige Erkenntnisformen behandelt.

11. Die Liebe zur Welt als ganz andere Erkenntnishaltung

Für Freud wird es zur Schicksalsfrage, ob die Lebenstribe, »*der ewige Eros*«, für eine Gegenanstrengung gegen den »menschlichen Aggressions- und Selbstvernichtungstrieb« wirksam werden können (Freud 1948, S. 506).

Dieser Freud'schen Fassung eines existentiellen Zweikampfes um die menschliche Seele und Gesellschaft gingen 1793 die moralphilosophischen Überlegungen Immanuel Kants »von dem Kampfe des guten Prinzips, mit dem Bösen, um die Herrschaft über den Menschen« voraus (Kant 2013, S. 44 ff.). An Kants *Theorie des radikalen Bösen in der menschlichen Natur* (ebd., S. 14 ff.) ist gegenwärtig vor allem festzuhalten, dass ein wie auch immer gearteter zerstörerischer Trieb Menschen nicht von der Verantwortung für ihr Denken und Handeln entbindet, da es sich um »ein radikales, angeborenes (nichtsdestoweniger aber von uns selbst zugezogenes) Böse in der menschlichen Natur« handelt« (ebd., S. 25).

Indem der deutsche Nationalsozialismus dieses radikal Böse des zur Maxime, im Sinne sowohl Kants als auch de Sades, verfestigten menschlichen Aggressions- und Selbstvernichtungstriebes »zur welthistorischen Doktrin erhob« (Horkheimer/Adorno 2013, S. 108), lässt er Kants Ideen zur Entgegenwirkung als überholt erscheinen. Nicht jedoch jene, die sich aus Hannah Arendts Beobachtung der Widerstand leistenden Menschen ergibt:

»Nicht weil sie das Gebot »Du sollst nicht töten« streng befolgt hätten, lehnten sie es ab, zu morden, sondern eher deshalb, weil sie nichtwillens waren, mit einem Mörder zusammenzuleben – mit sich selbst. Die Voraussetzung für diese Art der Urteilsbildung ist keine hoch entwickelte Intelligenz oder ein äußerst differenziertes Moralverständnis, sondern schlicht die Gewohnheit, ausdrücklich mit sich selber zusammenzuleben,

das heißtt, sich in jenem stillen Zwiegespräch zwischen mir und meinem Selbst zu befinden, welches wir seit Sokrates und Plato gewöhnlich als Denken bezeichnen« (Arendt 2014, S. 244).

Aus einer vielleicht überraschenden Perspektive lässt sich der Zusammenhang von Denken und Leben, Nichtdenken und Töten vertiefen. Der chinesische Literaturnobelpreisträger Mo Yan schildert in seinem Roman *Der Überdruss* die jüngere chinesische Geschichte im Spiegel einer drastisch burlesk gestalteten buddhistischen Seelenwanderung – einer weiteren Denkfigur der Verarbeitung menschlichen Lebens und Sterbens. Die Hauptfigur durchläuft zwischen ihren beiden menschlichen Erscheinungsformen zahlreiche Tiergestalten. In einer derselben, als Schwein, unternimmt sie einen tödlichen Rachefeldzug:

»Ich dachte an nichts. (...) Es war eine rein physische Reaktion. In Bezug auf meine Umgebung blieb ich völlig kalt, versteinert geradezu (...) Mein Kopf war leer, keine Gefühle und Gedanken beschwerten mich. Ich sprang einfach, federleicht sprang ich gestreckt vor. (...) Kein einziger Gedanke ging mir mehr durch den Kopf, noch weniger konnte ich den verschütteten Erinnerungen in meinem Unterbewusstsein nachspüren. Ich senkte den Kopf wie ein Stier und stieß Qiao Feipeng über Bord in den Fluss« (Mo Yan 2012, S. 559 ff.).

Am Ende treibt eine Handvoll Leichen im Fluss. Ganz anders im folgenden Kapitel, in dem der Protagonist zahlreiche Kinder vor dem Ertrinken in eisigem Wasser rettet:

»Jeden, der mir gerade in die Quere kam, den wollte und würde ich retten. Diesmal war mein Gehirnkasten nicht leer, dieses Mal bestürmten mich alle möglichen Gedanken. (...) Eins nach dem anderen rettete ich die Kinder aus dem eisigen Wasser und schob sie aufs Eis hinauf« (ebd., S. 564).

In einem radikalen, das heißtt an die Wurzel gehenden Sinne wäre dem abtötenden »Denken« als einer Form negativen Denkens (im Sinne von Bions »-K« und »Kein K«) die Qualität eigentlichen Denkens abzusprechen.

Das ließe sich auch evolutionstheoretisch begründen (vgl. Wouters 2015). Sowohl die menschheitsgeschichtliche Evolution des Denkens als auch seine individuelle Entwicklung lässt sich nur als Kooperation verstehen (Tomasello 2014, S. 185 ff.). Nicht die Konkurrenz, wie es sich teilweise bei Darwin und extrem in sozialdarwinistischen Vorstellungen seit Spencer findet, sondern die Kooperation war die entscheidende menschliche Fähigkeit, wenn auch innerhalb einer Kooperations-Konkurrenz-Balance, zur Erhaltung und Entwicklung unserer Primatenart: »Zusammenarbeit und Kommunikation (...) dehnen sich auf alle begrifflich vermittelten Tätigkeiten der Menschen aus« (ebd., S. 211). Und die spezifisch menschlichen Fähigkeiten, insbesondere die menschliche Denkfähigkeit, erweisen sich als so angelegt, »dass sie nur

inmitten von reichhaltigen sozialen und kulturellen Umgebungen wachsen und gedeihen können« (ebd., S. 217). Angriffe auf Verbindungen tendieren also dazu, das spezifisch Menschliche im Denken auszulöschen.

Um echte Denkfähigkeit zu entwickeln und zu erhalten, ist die Einrichtung von geschützten inneren und äußeren Denkräumen, vor allem in Familien und Bildungsinstitutionen, und ihre Verteidigung gegen allfällige innere und äußere Angriffe nötig (Hinshelwood 1994; Hermann/Reuleaux 2015). Menschen haben daher früh in ihrer Evolution Lernumgebungen hergestellt, in denen sich ihr eigener Nachwuchs entwickelt (Tomasello 2014, S. 199). Problematisch wird es in der so genannten Moderne, wenn diese Lernumgebungen ihren Charakter als geschützte Räume durch übersteigerten Leistungsdruck immer mehr verlieren. Echte Lern- und Denkentwicklungen werden so tendenziell stillgelegt und ihres lebendig spielerischen und experimentellen Charakters beraubt.

Vor dem Hintergrund einer von den gegenwärtigen Machteliten betriebenen »Ablösung des Wohlfahrtsstaates durch den Wettbewerbsstaat« (Münch 2018, S. 23) zeigt Richard Münch, wie der von ihm identifizierte und weltweit agierende »Bildungsindustrielle Komplex« in einer schrecklichen neuen Volte der Dialektik der Aufklärung »aus der explorativen Entfaltung des Verstandesgebrauchs« tendenziell einen »durch und durch kontrollierten« Produktionsprozess der Lernenden an den Schulen und Hochschulen macht, und zwar in der Form von gleichgeschalteten »Trivialmaschinen« (Münch 2018), in der Bedeutung einer völligen Reiz-Reaktions-Konditionierung auf Lernvorgaben, die nicht mehr pädagogisch und lerntheoretisch, sondern ökonomisch festgelegt werden. Paradigmatisch dafür steht das Programme for International Student Assessment (PISA) der OECD als Ausdruck ihrer führenden Rolle »in der globalen Unterwerfung des Bildungsprozesses« unter die auf simple Kennziffern reduzierte, taylorisierte Steuerungsphilosophie des »New Public Management« (NPM). Das bedeutet die Zerstörung oder Abtötung zentraler Voraussetzungen von Lernen, Persönlichkeitsbildung und gelingender Erziehung und erzeugt tendenziell psychische Störungen, weil es der kooperativen Natur der menschlichen Kultur zuwiderläuft (ebd., S. 319 ff.).

Einer weiteren Steigerungsform des abtötenden Denkens, der extremen Kälte der Welt- und Selbstbetrachtung aus einer wie außerirdischen Distanz, einer totalisierenden Distanz, aus der alles eins wird und einerlei, einem Denken wie aus der leblosen Kälte eines vergleichsweise primitiv strukturierten Universums setzt Hannah Arendt die *Amor Mundi* entgegen, die Liebe zur irdischen und zur menschlichen Welt mit dem Wunder der *Natalität*, der Geburt, die immer wieder die Chance auf Neues, Unerwartetes, Unberechenbares zur Welt bringt (Arendt 2014),

mit anderen Worten: Den gesellschaftlichen *Kälteströmen* (Negt 1994), der *kalten Anziehungskraft des Nichts* (Gasdanow 2016, S. 120) kann immer neu das geschichtlich wirksame *Prinzip Hoffnung* als lebenserhaltender und Leben erzeugender Trieb entgegengesetzt werden (Bloch 1985). Durch Hannah Arendts *Amor Mundi* werden ganz frisch gebliebene, sehr alte biblische Worte wachgerufen:

»Wenn ich in den Sprachen der Menschen und Engel redete, / hätte aber die Liebe nicht, / wäre ich dröhnendes Erz oder eine lärmende Pauke. Und wenn ich prophetisch reden könnte / und alle Geheimnisse wüsste / und alle Erkenntnis hätte; / wenn ich alle Glaubenskraft besäße / und Berge damit versetzen könnte, / hätte aber die Liebe nicht, / wäre ich nichts« (1. Korinther 13).¹¹

Zygmunt Bauman zitiert von Gershom Scholem einen vergleichbaren Gedanken aus der Geschichte der jüdischen Mystik, nämlich über die kabbalistische Lehre:

»Es entwickelte sich allmählich die Lehre, die Quelle des Übels im überreichlichen Wachstum der Macht des Urteils zu sehen, die durch die Verdinglichung und die Trennung der Qualität des Urteils von seiner herkömmlichen Verbindung mit der Qualität liebender Freundlichkeit möglich gemacht worden war« (Bauman 1995, S. 217).

Auch nach Auffassung einiger islamischer Mystiker »erlangt der Mensch wahres Wissen durch die Liebe« (Heinzmann et.al. 2014, S. 450). In einer zeitgenössischen literarischen Formulierung: »Vergiss nie, dass du nur das kennen kannst, was du zu lieben vermagst« (Shafak 2013: S. 158).

In einer maßgeblich durch Bion geprägten psychoanalytischen Denktheorie ist von der »epistemophilen Komponente der Libido« die Rede (Hinshelwood 2004, S. 362). Georges Devereux spricht davon, dass der Eros, der nicht nur Sexualität, sondern auch Freundschaft und liebvolle Fürsorge umfasst, die wissenschaftliche Kreativität beseelt (Devereux 1998, S. 147). Oscar Wilde erwähnt die unbequeme »Liebe zum Denken« (Wilde 1982, S. 8). Der Soziologe Pierre Bourdieu spricht von einer mühsam zu erwerbenden *libido sciendi* als einer Form sozial konstituierter Libido, welche dem Erwerb von kulturellem Kapital dient (Bourdieu 1983, S. 187). Es geht um die Verbindung der Liebe zur Welt mit der Liebe zum Erkenntnisakt. Wenn wir mit Bion drei grundlegende Modi des menschlichen Weltverhältnisses annehmen, Liebe, Hass und Verstehen, dann erlaubt die Verbindung von Liebe und Verstehen gegen Hass den größtmöglichen Spielraum für die menschliche Erkenntnisfähigkeit.

11 Die verschiedenen heiligen Schriften enthalten bekanntlich nicht nur Botschaften der Liebe. Mit Salman Rushdies Vision ihrer Entstehung gesprochen, haben sich auch dort »Satanische Verse« eingeschlichen (Rushdie 1988).

In erschütternder Weise führt die Schweizer Psychologin Jacqueline von Kaenel diesen Zusammenhang in dem Dokumentarfilm »Das Erste und das Letzte« von Kasper Kasics vor Augen. Auch hier schießen die erste und letzte Phase des Lebenszyklus zusammen, es zeigt sich jedoch, dass es bei Menschen keinen zwingenden Determinismus gibt, dass Lebendigkeit und Liebe sich auch beim letzten Lebensschritt, dem aus dem Leben heraus, noch gegen das Tödliche durchsetzen können. Als sie die Diagnose Bauchspeicheldrüsenkrebs mit infauster Prognose erhält, lässt sie sich auf einen inneren Dialog mit sich selbst und dem wahnsinnigen und terroristischen Familiensystem ein, in dem sie aufgewachsen ist. Im Angesicht des Todes gelingt es ihr, sich selbst und ihre Biografie zu erkennen, einschließlich des gesellschaftlichen Umfeldes und ihrer Herkunft. Ihre Denkfähigkeit, die sie sich in einem geschickt geschützten inneren Raum, wohl als einzige von vier Kindern, bewahren konnte, gelangt zu einer vollen und späten Blüte, einer Blüte ihres Selbstwertgefühls und der Liebe, die sie ausstrahlt und anzieht. Deren Schönheit überlebt in dem Film, zu dem sie sich dann entschlossen hatte. Sie ist drei Wochen nach den letzten Aufnahmen gestorben. Es bleibt der Eindruck eines von denkender Liebe geradezu gefluteten Kinosaals und ein Gefühl hart erarbeiteten Seelenfriedens am Lebensende (Kasics / Kaenel, 2018).

Es lohnt für das hier behandelte Thema, noch etwas genauer hinzuschauen. Eine misshandelnde Mutter aus ostpreußischem Adel, die ihre Kinder als Besitz betrachtet. Ein Schweizer Ehemann, wirtschaftlich erfolgreich, der mit seiner Frau eine glänzende Fassade aufbaut, hinter der die Kinder unmenschlich leiden. Ein Leben im katholisch-faschistischen Franco-Spanien. Dort, so Jacqueline von Kaenel, war eine elterliche Willkür möglich, wie sie so in der Schweiz nicht möglich gewesen wäre. In tiefster Verzweiflung ein Suizidversuch des Mädchens. Eine kurze Psychotherapie, die schnell wieder von der Mutter abgebrochen wird. Aber das Mädchen hat gesehen: es gibt eine andere Welt. Menschen können anders miteinander umgehen. Erwachsen wird sie selbst Psychologin. Aber neben dem erkämpften inneren Raum gibt es eingemauerte Erinnerungen teuflischer Art, wie sie unübertroffen in der Novelle *Die schwarze Spinne* von Jeremias Gotthelf bildlich verdichtet sind. Im Angesicht des nahenden Todes brechen diese hervor. Unter der Dusche verwandeln sich die Wasserstrahlen in brutale Stockschläge. Unwillkürliche Erinnerung überwältigt mit brutaler Wucht die Gegenwart. Von da an folgen all die anderen traumatischen Erinnerungen. Aber die schwarze Spinne der traumatisch nicht vergehenden Vergangenheit kann nun von dem Frau gewordenen Kind neu gesehen werden, so dass ihr tödliches Gift verdampft. Die Protagonistin erkennt sich selbst und versteht den Verlauf ihres bisherigen Lebens. Diese tiefe Erkenntnis, und das ist das Wunder, setzt zugleich jene starken Liebesgefühle frei, wie sie zu den erwachsenen Söhnen offensichtlich sind, wie sie aber in spröder Vorsicht

auch gegenüber der eigenen Person möglich werden. Das lebt in den magischen Momenten des Films weiter, und so lebt Jacqueline von Kaenel nicht nur in ihren Söhnen oder ihren Patienten weiter, sondern auch in denen, die sie in ihrem Film erkennen können.

Dieser wirkkräftigen Verbindung von Liebe und Erkenntnis entgegen steht eine die Wahrnehmung und das Denken hemmende Angst vieler Menschenwissenschaftler vor den von ihnen untersuchten Menschen, mehr noch vor sich selbst und ihrer Beziehung zu diesen, so dass sie, von unbewussten Abwehrreaktionen getrieben, nach Methoden suchen, um die soziopsychische Distanz zwischen dem Beobachter und dem Beobachteten zu vergrößern (Devereux 1998, S. 128). Dadurch »stirbt« die lebendige – und deshalb relevante – Substanz des Menschen und der Kultur« (ebd., S. 124).

»Am dringlichsten ist deshalb die Wiedereinführung des Lebens in die Wissenschaft vom Leben und die Wiedereinsetzung des Beobachters in die Beobachtungssituation« (ebd., S. 53).

Als produktivsten Weg, Menschen zu erforschen, kennzeichnet Devereux an immer neuen Beispielen das »Medium der eigenen Menschlichkeit« (ebd., S. 186).

Mittels Erich Fromms Methode des produktiven Denkens lässt sich dieser Zusammenhang vertiefen:

»Im produktiven Denken ist das Subjekt dem Objekt gegenüber nicht gleichgültig. Das Objekt wirkt auf das Subjekt, und das Subjekt befasst sich mit ihm. Das Objekt wird nicht als etwas Totes verstanden, als etwas, das von einem selbst und vom eigenen Leben losgelöst ist, oder als etwas, über das man nachdenkt, indem man es von sich selbst isoliert. Im Gegenteil, das Subjekt ist an seinem Objekt interessiert, und je enger die Bindung, desto fruchtbarer das Denken« (Fromm 2017, S. 119).

Um diese Fruchtbarkeit zu erlangen, bildet ein »vitales Interesse den Antrieb« (ebd., S. 122). Hier wird Eros als Triebkraft des Denkens und als Gegenspieler von Thanatos, der Objekte tot denkt, augenfällig.

Wenn wir versuchen, die Liebe zur Welt mit dem Erkennen der Welt zusammenzudenken, bedeutet das, eine uralte und verhängnisvolle Spaltung im abendländischen Denken und der daraus entsprungenen modernen Wissenschaft nicht länger zu akzeptieren. Goldschmidt bezeichnet Freuds Werk als Suche nach den gemeinsamen Wurzeln des Baums des Lebens und des Baums der Erkenntnis (Goldschmidt 2010, S. 154).

Christina Thürmer-Rohr hat auf den Zusammenhang zwischen der Liebe zur Welt und zur existentiellen Vielfalt der menschlichen Welt, der Pluralität, hingewiesen. Pluralität sieht sie in Anknüpfung an Zygmunt Bauman als

»die einzige Kraft, um Menschen die Verantwortlichkeit für ihr Handeln zurückzugeben und das destruktive Potenzial der Moderne einzuschränken« (Thürmer-Rohr 1997).

Allerdings hat die Liebe zur Welt auch zur Folge, dass uns die Trennung von der Welt, unser Abschied aus ihr, unvorstellbar schwerfallen kann.

Dementsprechend hat beispielsweise Goethe im Alter zwar nichts erkennen lassen, was auf ein Festhalten an der Welt *mit klammernden Organen* deuten könnte, jedoch hat er in seinen Gesprächen mit Eckermann geäußert, er möchte keinesfalls das Glück entbehren, an eine künftige Fortdauer zu glauben. Vielmehr wünschte er sagen zu können, dass alle diejenigen »auch für dieses Leben tot sind, die kein anderes hoffen« (Condrau 1984, S. 274).

12. Pathologische Faszination am wissenschaftlich-technischen Töten

Demgegenüber zeigt sich das destruktive Potenzial in seiner modernen Verkleidung als Faszination am wissenschaftlich-technischen Töten. Dieses ist nur die Steigerungsform jenes allgemeinen Zusammenhangs zwischen Nekrophilie und der Vergötterung der Technik, der Anbetung der »*Stahlgewitter*« (Ernst Jünger), den bereits Erich Fromm beschrieben und analysiert hat (Fromm 2015, S. 384–403). Bereits vor Jünger schrieb der italienische Autor und Nationalisteführer Enrico Corradini mit der gleichen kalt morbiden Lust über die *Schönheit des mechanisierten Gemetzels* (Mishra 2017, S. 260).

Wie reißend und anschwellend dieser Todessstrom in der Moderne ist, zeigt sich daran, »wie im 17. Jahrhundert eingesetzt wurde, was zur modernen »Technik« werden sollte; und der industrielle Komplex von Auschwitz veranschaulicht ihren Mechanismus so perfekt, dass sich zumindest die Frage aufdrängt: Ist Auschwitz der tiefste Grund der abendländischen Technik« (Goldschmidt 2010, S. 164)? »Ist die Vernichtung als solche gewissen Formen der zeitgenössischen Technik inhärent?« (ebd., S. 165)

Es gibt hier einen weiteren Entwicklungsstrang. In einer bestimmten Phase des Zivilisationsprozesses, in welchem die Menschen durch die Form ihres Zusammenlebens gehalten waren, ihre inneren, animalischen Impulse – zu denen Zuneigung und Vernichtung gehören – aus ihrem Bewusstsein zu verdrängen, wirkte sich die zunehmende »Herrschaft der Mechanisierung«, wie Sigfried Giedeon in seiner gleichnamigen Studie zeigt, nicht nur auf den Umgang mit der äußeren Natur aus, mit den Pflanzen und Tieren insbesondere, sondern auch und in Wechselwirkung auf den Umgang der Menschen mit der eigenen, inneren Natur: »Je höher der Grad der Mechanisierung ist, umso mehr wird der Kontakt mit

dem Tod aus dem Leben verdrängt« (Giedion 1987, S. 272). Diese Verdrängung des Todes führt zu seiner exponentiellen Steigerung. Giedion zeigt das unter anderem an der Mechanisierung des Tötens der Tiere in den modernen Schlachthäusern:

»Todesschreie und Maschinengeräusche sind kaum auseinanderzuhalten. Und auch das Auge kann kaum festhalten, was es sieht. Auf der einen Seite des Schlächters die lebenden, auf der anderen Seite die gestochenen Tiere, beide im gleichen regelmäßigen Abstand, mit dem Kopf nach unten hängend (...). Es geschieht alles so rasch und ist so geschmeidig in den Produktionsvorgang eingegliedert, dass kein Gefühl aufkommt.

Was an diesem massenweisen Übergang vom Leben zum Tod erschütternd wirkt, ist die vollkommene Neutralität des Aktes. Man spürt nichts mehr, man empfindet nichts mehr, man beobachtet nur. Möglich, dass irgendwo im Unterbewusstsein Nerven revoltieren, über die wir keine Kontrolle haben. Dann nach Tagen steigt plötzlich der eingearmete Blutgeruch hoch, obwohl keine Spur davon an einem zurückgeblieben sein kann.

Wir wissen nicht, ob die Frage zulässig ist, doch mag sie immerhin gestellt werden: Hat diese Neutralität des Tötens eine weitere Wirkung auf uns gehabt? Dieser weitere Einfluss braucht durchaus nicht in dem Lande aufzutreten, das dieses mechanisierte Töten hervorgebracht hat, und durchaus nicht unmittelbar in der Zeit, in der es entstand. Diese Neutralität des Tötens kann tief in unserer Zeit verankert sein. Sie hat sich im großen Maßstab erst im Zweiten Weltkrieg gezeigt, als ganze Bevölkerungsschichten, wehrlos gemacht wie das Schlachtvieh, das kopfüber am Fließband hängt, mit durchtrainierter Neutralität ausgetilgt wurden« (ebd., S. 276 f.).

Es ist bekannt, dass einige der Aufständischen des 20. Juli 1944 gegen Hitler an Fleischerhaken ermordet wurden und Hitler sich an den Film aufnahmen davon delectiert hat. Färbt dieser tödliche Blick auch auf den angeblich neutralen und objektiven Blick des modernen wissenschaftlichen Beobachters ab?

Wenn im Prozess der Mechanisierung und neuerdings auch Digitalisierung des Tötens von Menschen im Hinblick auf einen möglichen Dritten Weltkrieg nach Schießpulver und Atomwaffen tatsächlich eine »dritte militärische Revolution« bevorstehen sollte, weil gegenwärtig überall auf der Welt an Kriegsmaschinen gearbeitet wird, »die dem Menschen nicht nur das Töten abnehmen, sondern auch die Entscheidung dazu«, so sind diese fachsprachlich als »Lethal Autonomous Weapon Systems« bezeichneten automatisierten Zerfleischungstechnologien nur eine weitere extreme Welle der unbeirrbar irren Vorbereitung (un)menschlicher Selbstzerstörung (vgl. Matern/Theile 2016). Die von Richard Münch diagnostizierte tendenzielle Umwandlung junger Menschen in uniform steuerbare Trivialmaschinen durch den Bildungsindustriellen Komplex

der sogenannten entwickelten Industriestaaten (Münch 2018), der sich hier mit dem militärisch-industriellen Komplex verbündet, gleicht immer weniger autonome, sich tot stellende Menschen und scheinbar autonom handelnde Maschinen einander zunehmend an.

Die verdeckende Fachsprache, in der über diesen tödlichen Wahn hinweg kommuniziert wird, ist durch ihre pathologische Abspaltung von der materiellen Wirklichkeit ein Teil des Problems. Es gilt demgegenüber, die Menschen aufzustören aus der fast schon schizophrenen Selbstverständlichkeit, mit der sie sich an die Möglichkeit einer Selbstzerstörung des Menschengeschlechts gewöhnt haben (Condrau 1984, S. 376). Wir müssen »Über massenhaftes Töten sprechen lernen« (Gleichmann 2006, S. 353 ff.). Denn die Verleugnung des vielfach geplanten technisierten modernen Massenmordes bahnt diesem den Weg, indem sie die zivilisatorischen Hemmschwellen durch größtmögliche räumliche und emotionale Distanzierung der Täter von den Opfern senkt.

Und nicht dadurch allein. André Green bemerkt:

»Die vergangenen Jahrhunderte waren in allen Gesellschaften und zu jeder Zeit von der Präsenz des Todes gekennzeichnet. Verwunderlich ist übrigens, dass die Tendenz, sich mit dem Tod nicht abzufinden oder diese Fatalität so weit wie möglich hinauszuschieben (in unseren zeitgenössischen Gesellschaften, HPW), mit einer relativen Unbekümmertheit gegenüber der Anhäufung von Zerstörungspotenzial einhergeht« (Green 2011, S. 267).

Die Verhüllung, Abspaltung und hinter den Kulissen konzentrierte und eingefrorene Zerstörungswut steigert diese ins Unermessliche.

Während sich in früheren Zeiten noch Menschen gegenüberstanden und um ihr Leben kämpften und ebenfalls bei einer Hinrichtung keine Distanz zwischen dem Verurteilten und seinem Richter und vor allem seinem Henker vorhanden war, schob sich durch die neuen Tötungsinstrumente sowohl in Kämpfen als auch bei der Vollstreckung der »Todesstrafe« eine immer größere Distanz zwischen tötende und getötete Menschen (Foucault 1992). Das ermöglicht eine »Humanisierung« für das Selbstverhältnis der Täter und eine Entmenschlichung für die Opfer. Damit ging auch die Verlagerung von Hinrichtungen hinter die Kulissen des gesellschaftlichen Lebens einher. Man kann annehmen, dass beide Entwicklungen einen Einfluss auf den »Sinkflug« der Hemmschwelle beim Töten aus der Ferne hatten.¹²

Exemplarisch studiert ist mittlerweile jene grausige Nekrophilie (Fromm 2015, S. 366–486), die »Liebe« zum Toten, zum Töten und allem Unlebendigen, mit all der Getriebenheit und Triebhaftigkeit des

¹² Wenigstens werden diese Entwicklungen jetzt bei den Vereinten Nationen in Genf als Gefahr für das humanitäre Völkerrecht diskutiert (Matern/Theile 2016).

Todestriebes, als Wesensmerkmal totalitärer Tötungslust. Das drückt sich in den Totenköpfen der SS-Uniformen aus, in der »Liebe« zum Aufbau einer Tötungsmaschinerie, von Konzentrationslagern als Fabriken zur Herstellung von Leichen (Baehr 2010, S. 15), in jener Zeit, in welcher der *Tod ein Meister aus Deutschland* war, wie es Paul Celan in seiner Todesfuge in Worte fasst (Celan 2010).

»Der Tod sei unser Kampfgenoß!« hieß es im SS-Lied (Höhne 1966) oder »Es lebe der Tod« bei den spanischen Falangisten (Fromm 2015, S. 371 f.). Aber bereits in Bezug auf »normales« Militär konnte eine »todesverliebte Haltung« diagnostiziert werden (Kuzmics 2015, S. 234).

Velleicht speist sich die unheimliche *Banalität des Bösen* (Hannah Arendt) letztlich aus der auf primitive, leblose, nicht mehr sinnvoll verbundene Einzelelemente gerichteten Auflösungs- und Zerstörungsenergie des Todestriebes.

Erich Fromm nennt in seiner Analyse des nekrophilen Charakters »die Leidenschaft, lebendige Zusammenhänge zu zerstücken« als dessen Kern (Fromm 2015, S. 373). Eines von vielen Beispielen für diese »radikale Form des Bösen« hat Dostojewski für seinen Roman *Die Dämonen* der russischen Tagespresse des Jahres 1876 entnommen, ein Beispiel für die Hölle, die sich unter mächtenschwächeren Menschen bei zu großer Machtungleichheit und verrohten Menschenbildern auftut: »der Adlige, der seinen Jagdhunden befiehlt, den Bauernjungen vor den Augen seiner Mutter in Stücke zu reißen« (Russell 2000, S. 246 f.).

1932 sitzt Klaus Mann im Café eines Münchener Hotels, direkt am Neobentisch Hitler. Mann notiert in seinem Tagebuch:

»Adolf Hitler, in blödester Gesellschaft. Seine geradezu auffallende Minderwertigkeit. Äußerst unbegabt; die Faszination, die er übt, größte Blamage der Historie; gewisser sexualpathologischer Einschlag« (Lahme 2015, S. 81).

Hitlers extrem bösartige und narzisstische Aggression analysiert Erich Fromm später in der Tat als Sexualpathologie, nämlich als schweren klinischen Fall von Nekrophilie (Fromm 2015, S. 415–486). Der Kulissenzauber des trügerisch erotisierten Todestriebes, seine perverse Faszination, ist hier zum Kraftstoff für die gedankliche und physische Misshandlung von Menschen destilliert.

In Hitlers Schatten wurden bestimmte Wissenschaftlergruppen des nationalsozialistisch gewordenen Deutschlands als Verkörperung und Verungeistigung der grausamen und tödlichen Unterströmung der modernen Wissenschaft und Gesellschaft nach oben gespült und tobten ihre Macht und ihr abtötendes, zerlegendes Erkenntnisinteresse systematisch an wehrlosen Menschen aus, beispielsweise in den kalt brutalen Todesfoltern der wissenschaftlichen Menschenexperimente von Exponenten der NS-Ärzteschaft. Peter Gleichmann konstatiert knapp:

»Manche Disziplin hat sich bisher überhaupt nicht distanziert von den menschenverachtenden Praktiken ihrer Berufsangehörigen. Ein wirklicher Wandel der bevorzugt analytisch-reduktionistischen Erkenntnismethoden ist dadurch nicht eingeleitet worden« (Gleichmann 2006, S. 168).

Schließlich findet sich hinsichtlich des spezifischen Hauptziels der mörderischer Aggression Hitlers, dem modernen Judentum, der aufschlussreiche Hinweis auf den Aspekt des Angriffs auf Verbindungen, auf die Angewiesenheit der entstehenden Weltgesellschaft seit der frühen Neuzeit auf die Juden als diejenigen, die überall Fremde sind, weil nur sie der entstehenden Weltgesellschaft durch ihre Vernetzung kurze kommunikative Wege zwischen beliebigen Orten in der Welt zur Verfügung stellen konnten, die auf der Basis anderer sozialer Gruppen noch nicht realisierbar waren:

»Werner Sombart zitiert eine faszinierende Beschreibung dieser funktionalen Bedeutung des Fremden am Beispiel des Judentums, die er dem ›Spectator‹ vom 27. September 1712 entlehnt: ›They are ... so disseminated through all the trading Parts of the World, that they are become the Instruments by which the most distant Nations converse with one another and by which mankind are knit together in a general Correspondence: they are like the Pegs and Nails in a great Building, which though they are but little valued in themselves, are absolutely necessary to keep the whole frame together« (Stichweh, o.J., S. 5).

Wenn man mit Freud davon ausgeht, dass der Kulturprozess mit der nicht gewaltförmigen Bildung größerer menschlicher Einheiten einhergeht (oder einhergehen sollte), ergibt sich hier ein Zusammenhang sowohl mit der Kulturrefeindschaft der Nationalsozialisten, wie sie sich etwa in den Bücherverbrennungen ausdrückte, als auch mit dem Angriff auf weltgesellschaftliche Verbindungen, wie er sich in der Aggression gegen die in der NS-Propaganda als »internationales Judentum« bezeichnete und gebrandmarkte Gruppe zeigte.

Schließlich waren terroristische Gebilde wie der NS-Staat und die SS bei aller monolithischen und Allmachtssehnsucht und Fassade im Inneren voller explosiver Fragmentierungen und Zerwürfnisse und auf der Suche nach der »Entladung ihres Todestriebs« (Goldschmidt 2010, S. 175). Sie konnten ihrer inneren Zerstörungsenergie vielleicht nur durch Fremdzerstörung zeitweise, bis zur Selbstzerstörung von Reich und Führer, Herr werden (Höhne 1966; Neumann 1984).

Einen weiteren Gesichtspunkt, der ebenfalls an Freuds These vom Unbehagen in der Kultur anklingt und der den nationalsozialistischen und den islamistischen Terrorismus in ihrer ins Extrem getriebenen Kulturrefeindschaft verbindet, nennt der niederländische Schriftsteller Leon de Winter:

»Die Juden werden gehasst, weil sie das Gewissen und das Ideal einer moralischen und ethischen Vervollkommnung erfunden haben. Die Menschheit hasst sie dafür, weil sie immer wieder versucht, diese moralischen Forderungen zu erfüllen, aber immer wieder aufs Neue scheitert. Sie scheitert, weil niemand diesen hohen moralischen Geboten gerecht werden kann. Der islamische Dschihad umgeht dieses existentielle Problem. Er erlaubt den Gläubigen, die Stimme der Vernunft und des Gewissens abzuschalten (...) Der Dschihad hat so viel Macht, weil er die mühsam errungenen Beschränkungen ausschalten kann, die wir im Laufe des Zivilisationsprozesses verinnerlicht haben« (zitiert nach Heim 2016, S. 108 f.).

Ein aktuelles Symbol für die enthemmte und todeskalte terroristische Zerstörungslust ist jener Terrorist, von dem man annimmt, die Anschläge des im November 2015 in Paris geplant zu haben, Anschläge auf ein Konzert und Cafés, auf Symbole der Lebensfreude in ihrer farbigen Vielfalt, und von dem ein Video kursiert, auf dem er lächelnd mit einem Fahrzeug Leichen abtransportiert (NZZ, 19.11.2015, S. 3).

Auch hier geht, wie fast immer, der Drang zur Zerstörung mit dem Trieb zur Selbstzerstörung einher. Der mit aller Kraft verdrängte Todestrieb wird mit gesteigerter Energie nach außen projiziert oder frisst sich radikal nach innen beziehungsweise schlingert zwischen diesen Polen unvermittelt hin und her. Peter Baehr schreibt:

»A clear-eyed appraisal of those who would gladly destroy the pluralist legacy is the sine qua non of any realistic policy today. For the point is not whether jihadists will succeed in their fantastical projects. It is what harm they will do to civilized life on their way to failure« (Baehr 2010, S. 144).

13. Das plurale Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten und seine Zerreißung im Denken und Handeln

Jedem Pluralismus sind alle totalitären Bewegungen extrem feindlich gesinnt (Baehr 2010, S. 1139). Das ist kein Zufall. Im Kern des Anti-Pluralismus sitzt Lebensfeindlichkeit, letztlich Tötungslust. Das ist durchgängig zu beobachten. Ein neueres Beispiel für diese Tendenz ist der türkische Präsident Erdogan, der am selben Tag, an dem er den Pluralismus in der türkischen Verfassung zerstört hat, als nächstes Ziel die Wiedereinführung der Todesstrafe angekündigt hat (NZZ, 18.04.2017, S. 3). Die unumschränkte Herrschaft soll die Möglichkeit zu töten einschließen oder erschließen. Dies gilt für alle Menschen, die die herrschende Gruppe mittels Staatsapparat unter ihre Kontrolle zu bringen versucht.

Es gibt einen wesentlichen Spezialfall, in dem herrschende Gruppen diese Kontrolle durch Vereinheitlichung der Beherrschten mehr oder weniger bewusst indirekt zu erreichen trachtet, indem sie die eigene Aggression und die der Beherrschten auf eine Sündenbockgruppe ableitet, durch Krieg oder durch Völkermord, durch Genozid (Kürşat-Ahlers 1997). Der genozidalen Ideologie liegt ein längerfristig akkumulierter »Affekt- und Denkprozeß« (ebd., S. 323) zugrunde, wie die türkisch-deutsche Soziologin Elçin Kürşat in ihren zivilisationstheoretischen Überlegungen zu »Staatsgewalt und Genozid« ausführt:

»Weder die ideologische Vorbereitung eines Genozids, die die auszurotende Gruppe *entmenschlicht*, die moralische Tötungsschwelle Schritt für Schritt senkt und den Akt der Tötung zu einer heiligen Mission für das Überleben der eigenen Nation, Ethnie, Glaubensgemeinschaft oder Weltideologie erklärt, noch die Durchführung der Massentötungen ist ohne die aktive Beteiligung der technischen Intelligenz und der kulturellen Intellektuellen im Dienst ihres Staates möglich« (ebd., S. 327).

In jeder degradierenden Tendenz, Menschen als (leblose) Objekte zu denken und zu behandeln, auch und gerade in den modernen Wissens- Verwaltungs- und Produktionssystemen, ist diese mörderische Möglichkeit angelegt. Unverhüllt gerät ihr Kern in den Blick, wenn die großen Systeme zeitweise, wie in Bürgerkriegen, in den Hintergrund treten und zivilisatorische Zerfallserscheinungen sich nicht mehr hinter den scheinbar glatten Fassaden einer Staats- und Kriegsmaschinerie oder moderner Pseudokultur verbergen. Kürşat zitiert Berichte aus den libanesischen Bürgerkriegen von Ritualen der Entmenschlichung:

»Young girls oft the best Christian Society, petty bourgeois costumed at Pierre Cardin or Courrèges, admirers of Brassens and Bob Dylan, castrated prisoners; university faculty, advocates of coexistence between the communities, embodying the wisdom of Islam and of Christianity, gouged out eyes and disemboweled woman« (Kuper nach Kürşat-Ahlers 1997, S. 329).

Das erstgenannte Beispiel ist geradezu archetypisch für die restlose Überwältigung von Eros durch Thanatos. Derlei wird durch gesellschaftliche Verhältnisse begünstigt, in denen Menschen erlaubt wird und in denen sie selbst sich erlauben, ihre persönliche Verantwortlichkeit zu ignorieren und ihr Denken im Exekutionsrausch zu begraben. Menschen mit autoritären Persönlichkeitsstrukturen und geringem Selbstwertgefühl werden rekrutiert und gezüchtet.

Denken setzt für Hannah Arendt demgegenüber den Dialog mit der eigenen Person voraus, zugleich die Einbeziehung der Mitmenschen in das eigene Denken. »Mit dem Eigenen vom Anderen abhängig sein«, hat das Franz Rosenzweig, Dialogphilosoph und in den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts Leiter des Jüdischen Lehrhauses in Frankfurt am Main, genannt (Buber nach Mies 2015, S. 298).

Während Fichte schon vor über 200 Jahren konstatierte, »der Mensch sei leichter dahin zu bringen, sich für ein Stück Lava vom Mond als für ein lebendiges Ich zu halten« (nach Safranski 2013, S. 378) und aktuell Volkmar Sigusch feststellt, »durch und durch moderne Theorien (...) stellen den widerspruchsvollen Prozess des Lebens still« (2013, S. 170), womit er den Zusammenhang lebendigen und ambivalenten oder plural-vieldeutigen Denkens andeutet, hat es doch kontrapunktisch begleitend stets eine Gegenströmung des Denkens gegeben, die ebenfalls von sublimierten Trieben getragen war und ist, jedoch laut Freud von auf uns selbst und aufeinander bezogenen, zielgehemmten erotischen Trieben (Freud 1940/1987, S. 274), im weiteren Sinne von Lebenstrieben.

Ein herausragendes Beispiel dafür ist wiederum Hannah Arendt. Sie spricht ausdrücklich von der »Bindung an die Welt«, von der »Zuneigung zu ihren Gegenständen und den Sachen, die sich in ihr abspielen« (Arendt 2003, S. 97). Und was könnte dem Tod sinnreicher entgegen gesetzt werden als »das Wunder, das den Lauf der Welt und den Gang menschlicher Dinge immer wieder unterbricht und vor dem Verderben rettet, (...) die Tatsache der Natalität, das Geborensein«, dessentwegen man für die Welt immer von neuem hoffen darf (Arendt 2014, S 316 f.). Sie schreibt:

»Da Menschen nicht von ungefähr in die Welt geworfen werden, sondern von Menschen in eine schon bestehende Menschenwelt geboren werden, geht das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten allem einzelnen Handeln und Sprechen voraus, so dass sowohl die Enthüllung des Neuankömmlings durch das Sprechen wie der Neuanfang, den das Handeln setzt, wie Fäden sind, die in ein bereits vorgewebtes Muster geschlagen werden und das Gewebe so verändern, wie sie ihrerseits alle Lebensfäden, mit denen sie innerhalb des Gewebes in Berührung kommen auf einmalige Weise affizieren. Sind die Fäden erst zu Ende gesponnen, so ergeben sie wieder klar erkennbare Muster bzw. sind als Lebensgeschichten erzählbar« (ebd., S. 226).

Dieses plurale Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten, bei Elias gern mit dem Figurationsbegriff bezeichnet, sieht sich immer wieder der zweifelhaften »Utopie« ausgesetzt, »man könne vielleicht die Menschen behandeln, wie man alles andere Material behandelt« (ebd., S. 234). Diese Menschen zu Material abtötende Herrschaftsutopie ist eigentlich, für die Mehrzahl der Menschen, eine schwarze Dystopie maximaler Macht-Ungleichheit bei maximaler Gleichförmigkeit und Verformung durch Unterdrückung, so beispielsweise wenn eine Lehrerzeitung 1935 von behinderten Schülern als von »unverbesserlichem Menschenmaterial« spricht (*Hamburger Lehrerzeitung* 1935, S. 6). Abtötendes Denken pflasterte als Prob behandeln auch den Weg zu den Tötungsprogrammen der sogenannten Euthanasie. Seine Verwirklichung zerreißt immer das fein gewirkte Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten; die gemeinsame Welt geht unter.

Das Beispiel des Umgangs mit behinderten Menschen im Nationalsozialismus ist extrem und eigentlich nicht zu vergleichen mit dem folgenden, einer sehr demokratischen Gesellschaft wie der heutigen Schweiz entnommenen. In einem zentralen Punkt aber doch: In einer Studie über den bürokratischen Umgang mit gesundheitlich eingeschränkten Erwerbslosen wird das sogenannte »Assessment« geschildert, die gedankliche Zurichtung von Menschen für den bürokratischen Prozess ihrer nicht über jeden Zweifel erhabenen »Unterstützung«: Dazu wird der »Körper fragmentiert und die Einzelteile werden bewertet« (Koch 2016: 216). Diese fragmentierten Momentaufnahmen in einem spezifischen Bewertungskontext werden dann verallgemeinert. Behandelt wird dann nicht ein Mensch in seinen Lebensbezügen, sondern, genau betrachtet, ein Präparat im Sinne von Devereux.¹³ Auch wenn es in diesem Fall nicht um Vernichtung der nicht Passenden, sondern um ihr »förderndes« Passendmachen geht: Die latente Struktur abtötenden Denkens über Menschen ist in beiden Fällen in allerdings sehr unterschiedlicher Konzentration erkennbar; und die Machtverhältnisse unterscheiden sich.

14. Eine tödliche Krankheit der Erkenntnistheorie

Gregory Bateson hat eine »Ökologie des Geistes« entwickelt, mit deren Hilfe sich eine weitere Facette des abtötenden Denkens und eine mögliche Korrektur eines diesem zugrunde liegenden Denkfehlers erkennen lässt (Bateson 2017). Jene Aspekte seines Gedankenganges, auf die ich im Folgenden zurückgreife, können wir meines Erachtens am besten als eine Kombination erkenntnistheoretischer, evolutionstheoretischer und in gewisser Weise auch theologischer und literarischer Perspektiven verstehen. Das von ihm entwickelte Denkmodell ist ganzheitlich, systemisch und lebendig. Letzteres lässt sich etwa an der Betonung flexibler gegen rigide Denkweisen erkennen. Denkspaltungen und Fragmentierungen des Denkens sind demgegenüber Anzeichen potenziell tödlicher Risiken des Denkens und Verhaltens. Diese führt Bateson auf grundlegende »erkenntnistheoretische Trugschlüsse der abendländischen Zivilisation« zurück, die durch die moderne Technologie eine gefährliche Dimension angenommen hätten (ebd., S. 620).

Die mediterranen Religionen haben laut Bateson »fünftausend Jahre lang zwischen Immanenz und Transzendenz hin und her geschwankt«

¹³ Diese Technik ist aus Tierexperimenten bekannt: Tiere werden gedanklich als Präparat behandelt, also von einem lebenden Wesen zu einem Ding gemacht. »In diesem Fall besteht die komplementäre Reaktion in Fühllosigkeit« (Devereux 1988, S. 269).

(ebd., S. 592). Aber ihr fataler Schritt bestand demnach letztlich doch darin, nach Totemismus und Animismus, »die Vorstellung des Geistes von der natürlichen Welt abzusondern, und damit kommt man zu der Vorstellung von den Göttern« (ebd., S. 622). Man kommt auch zu der narzisstischen Allmachtsphantasie der Überwältigung, Unterwerfung und in letzter Konsequenz der Auslöschung des scheinbar Anderen:

»Wenn man Gott nach außen verlegt und ihn seiner Schöpfung gegenüberstellt und wenn man die Vorstellung hat, dass man nach seinem Bilde geschaffen ist, dann wird man sich selbst logisch und natürlich als außerhalb von und entgegengesetzt zu den Dingen um einen herum sehen. Und wenn man sich selbst allen Geist anmaßt, dann wird man die Welt um sich herum als geistlos ansehen und ihr jeglichen Anspruch auf moralische oder ethische Erwägungen absprechen. Die Umgebung wird sich so darstellen, als sei sie nur für die Ausbeutung da. Die Überlebenseinheit wird man selbst und die eigenen Angehörigen oder Artgenossen sein, im Gegensatz zu der Umgebung anderer sozialer Einheiten, anderer Rassen und der Tiere und Pflanzen.

Hat man diese Einschätzung seiner Beziehung zur Natur und verfügt man über eine fortgeschrittene Technologie, dann wird die eigene Überlebenschance der eines Schneeballs in der Hölle entsprechen. Man wird entweder an den toxischen Nebenprodukten des eigenen Hasses oder einfach an Überbevölkerung und Überausbeutung sterben. Die Rohstoffe der Welt sind begrenzt« (ebd., S. 593 f.).

Bemerkenswerterweise greift Hans Jonas in seiner Philosophie der Mensch-Umwelt-Beziehungen ebenfalls auf ein monistisches Weltbild zurück, geht also vor die dualistische Spaltung in Gott und Welt, wie sie für die monotheistischen Religionen typisch ist, zurück (Jonas in Martens 2014). In seiner frühen Arbeitsphase war Jonas als Spezialist für die älteste wirkmächtige monotheistisch-dualistische Religion, die jüdische, hervorgetreten.

Dieser Verlust an Beziehungsfähigkeit zur Natur, die uns umgibt, scheint mit einem Verlust an Gespür für unsere eigene Natur einherzugehen, vor allem mit dem zu oberflächlichen Bedenken unserer Endlichkeit. Der Umweltschützer und Psychotherapeut Andreas Meißner schreibt im Hinblick auf die drohende Klimakatastrophe, also das im Anthropozän vor allem menschengemachte Risiko eines Durchdrehens ökologischer Selbstregulierung:

»Mögliche Katastrophen werden gerne verdrängt, ähnlich wie der Gedanke an Krankheit oder Tod. Wirksame psychotherapeutische Ansätze jedoch betrachten diese Schattenseiten des Daseins. Sie lindern Todesangst auch durch einen veränderten Blick darauf. (...) Vielmehr führt gerade das Bewußtsein eigener Endlichkeit meist zu einer sinnvolleren Lebensgestaltung mit Fürsorge auch für die Nachkommen, wie sich bei

Menschen nach Auftreten schwerer Erkrankungen oft zeigt« (Meißner 2018, S. 2).

Solange man noch über genügend Kraft für einen gelegentlich spielerischen Umgang mit dem bitteren Ernst des Todes verfügt, können Humor, Witz und Ironie die Seele reinigen. Der geniale Filmregisseur Woody Allen hat sich häufig in dieser Weise geäußert: »Ich habe keine Angst vor dem Sterben, ich möchte nur nicht dabei sein, wenn es passiert« oder »Ich möchte nicht auf der Filmleinwand weiterleben, sondern in meinem Wohnzimmer«, ferner: »Ich glaube nicht an ein Leben nach dem Tod, aber für alle Fälle nehme ich immer Unterwäsche zum Wechseln mit« oder: »Die Ewigkeit dauert lange, besonders gegen Ende« sind gelungene Beispiele. Und doch drängt sich mir hier eine Anekdote auf, die über den berühmten Filmemacher erzählt wird: In einem Restaurant in Rom schockiert Allen andere Gäste damit, dass er um die zwanzig verschiedene Gerichte bestellt, von allen ein oder zwei Bissen isst, und alles andere abräumen lässt. Das lässt sich als Sinnbild für die reichereren Schichten in den reichereren Staatsgesellschaften deuten: Trotz aller Bewusstheit und Gewitztheit möglichst viel konsumieren, ehe Alter und Tod uns konsumieren – auf Kosten der Lebensspielräume anderer. Während für Darwins Evolutionstheorie, ganz zu schweigen von den Pathologien des Sozialdarwinismus, die Überlebenseinheit im Kampf ums Dasein der sich fortpflanzende Organismus oder der Stammbaum oder die Gesellschaft war, zeigt Bateson, dass die tatsächliche Überlebenseinheit »ein flexibler Organismus-in- seiner-Umgebung« ist (Bateson 2017, S. 580). Ein darwinistischer Organismus hingegen würde, indem er seine Umwelt zerstört, sich selbst zerstören (ebd., S. 620). »Die Vernichtung des eigenen Habitats: Keine andere Tierart scheint das zu tun«, schreibt Brinkgreve über den Umgang der Menschen mit ihrer Umwelt (Brinkgreve 2018, S. 142, Übersetzung HPW). Zudem sind Überlebenseinheiten, anders als Sozialdarwinisten in Bezug auf Menschen postulieren, nicht homogen, sondern bestehen immer aus Individuen, deren genetische Beschaffenheit breit variiert (Bateson 2017, S. 579). Interessant ist nun, dass man mit Bateson sagen kann, dass alle Teile des Universums, die lebendig sind oder lebende Dinge einschließen, insbesondere jede menschliche Organisation und der Prozess der Zivilisation insgesamt, »sowohl das Charakteristikum der Selbstregulation als auch die Potenzialität des Durchdrehens« zeigt (ebd., S. 598, 620, 552). Das gilt auch für Denkprozesse. Selbstregulation ist für Bateson das Kriterium des Denkens. Insofern sieht er das durchdrehende Denken, wie er es am eindrücklichsten am Beispiel der Schizophrenie analysiert hat, nicht eigentlich als Denkprozess. Es ist übrigens bemerkenswert, dass drei der interessantesten Denktheorien, die von Bateson, W. Bion und von Julian Jaynes, alle aus der Erforschung der Schizophrenie hervorgegangen sind.

So wie Ludwik Fleck das Individuum als grundlegende Einheit des Denkens durch das Denkkollektiv abgelöst hat, lässt auch Bateson dieses als eingefügt in umfassendere Zusammenhänge erkennbar werden:

»Was denkt, ist das Gesamtsystem, das sich auf Versuch und Irrtum einlässt, nämlich der Mensch plus die Umgebung« (ebd., S. 620).

Wenn wir das Denken als Quintessenz des Lebens betrachten, lässt sich auch der folgende Gedankengang besser verstehen:

»Und schließlich ist da der Tod. Es ist verständlich, dass wir in einer Zivilisation, die den Geist vom Körper absondert, entweder versuchen, den Tod zu vergessen oder Mythologien über das Überleben des transzendenten Geistes zu bilden. Wenn aber der Geist nicht nur den Informationsbahnen immanent ist, die im Körper lokalisiert sind, sondern auch denen, die außerhalb liegen, dann nimmt der Tod einen anderen Aspekt an. Der individuelle Nexus von Bahnen, den ich als ›Ichü‹ bezeichne, ist nun nicht mehr so kostbar, weil dieser Nexus nur ein Teil des größeren Geistes ist« (ebd., S. 597).

Das Ineinanderwirken des individuellen Mikrokosmos und des gesellschaftlichen und natürlichen Makrokosmos lässt sich jedoch auch in einer Weise beschreiben, die jeden Anklang an eine Abwertung der Individuen, der einzelnen Menschen, vermeidet, etwa in folgenden Worten von C. G. Jung:

»Nur diejenige Gesellschaft, welche ihren inneren Zusammenhang und ihre Kollektivwerte bei größtmöglicher Freiheit des Einzelnen bewahren kann, hat eine Anwartschaft auf dauerhafte Lebendigkeit. Da das Individuum nicht nur ein Einzelwesen ist, sondern auch kollektive Beziehung zu seiner Existenz voraussetzt, so führt auch der Prozess der Individuation nicht in die Vereinzelung, sondern in einen intensiveren allgemeineren Kollektivzusammenhang« (zitiert nach Hark 1998, S. 80).

Die psychischen Mikrokosmen sind so welthaltig wie der gesellschaftliche Makrokosmos beseelt ist.

Schließlich lässt sich argumentieren, dass im Falle des Augenblicks, zu dem wir sagen können *verweile doch, Du bist so schön*, auch die Trennung von Transzendenz und Immanenz hinfällig wird. In den immer neu aufscheinenden magischen Momenten, die das ganze Leben punktuell als ewig erscheinen lassen und allen Lebewesen, von den Pflanzen über die Tiere zu den Menschen eignet, und ihre anrührende Schönheit ausmacht, kommt es zum Ineinsfall von Immanenz und Transzendenz.

Auch sind mögliche Wechselwirkungen nicht außer Acht zu lassen. Gotteshäuser aller Religionen weltweit könnten beispielsweise in Batesons Logik als Architektur gewordene Transzendenz verstanden werden. Und doch sind diese ins Äußere und Dingliche projizierten Räume der Stille und Zwiesprache hilfreich, um sie rückwirkend wieder in innere

Räume der Kontemplation ihrer Besucher und so in Immanenz zu verwandeln. Vielleicht lässt sich die dialektische Spannung beider Geistesshaltungen am besten mit dem Begriff der innerweltlichen Transzendenz fassen, »um die Welt aus dem im Konfuzianismus angelegten Geist der innerweltlichen Transzendenz zu rekonstruieren«, wie es der israelische Soziologe Shmuel Eisenstadt formuliert hat (in Baron / Yin-Baron, S. 336). Die Welt lässt sich, solange noch Leben in ihr ist, nicht gänzlich entzaubern (Bateson 2017, S. 303ff.).

Umgekehrt könnte gelten: Die von Max Weber in magisch-dränglicher Nüchternheit beschriebene *Entzauberung der Welt* wäre, wenn sie als total gedacht würde, Lebensorstarrung und Abtötung. Er fürchtete, ein eisernes Gehäuse der Hörigkeit würde sich um uns schließen. Die Versuche von staatlichen, kapitalistischen, religiösen und vielen sonstigen Organisationen, unser menschliches Verhalten, Erleben und Denken einer immer tiefer reichenden Berechenbarkeit zu unterwerfen, sind seitdem weiter fortgeschritten. Sie zielen mehr oder weniger bewusst darauf ab, die menschliche Natur in einer Weise zu kontrollieren, die der Unterwerfung des Lebens der Tiere und Pflanzen analog ist und im letzten, als neue soziale Physik und Herrschaftsökonomie, Menschen wie leicht steuerbare leblose Gegenstände zu behandeln versucht.

Max Weber selbst konnte sich nicht immer ganz frei von dieser Erstarrung halten. Im Selbstverhältnis nicht, denn in seinen schweren Depressionen konnte er lange Zeit nur stumm und bewegungslos am Fenster seines Hauses sitzen. Wenn das innere Ausland des Unbewussten zu fremd wurde oder auch manchmal das äußere Ausland, scheint es gelegentlich zur Selbst- oder zur projektiven Fremderstarrung gekommen zu sein:

»In seiner 1915 erschienenen Untersuchung über Konfuzianismus und Taoismus (...) bekräftigte Weber das Urteil von Herder und Hegel und konstatierte eine ›Erstarrung des Geisteslebens‹ im ›Reich der Mitte‹. Chinesisches Denken bezeichnete er als ›Zaubergarten‹, in dem (...) eine ›rationale Wirtschaft und Technik moderner okzidentalischer Prägung einfach ausgeschlossen‹ seien« (Baron / Yin-Baron 2018, S. 58).

Deutschland hielt damals noch sein kleines Stück Kolonialherrschaft in China, und Weber stieß an die Grenzen seiner Werturteilsfreiheit.

15. Verringerung der Kontraste bei Vergrößerung der Spielarten und umgekehrt

Zygmunt Bauman hat gezeigt, wie jüdische Denker dem gewaltigen und gewalttätigen sowie kollektiv narzisstischen Assimilationsdruck nationalistisch vereinheitlichenden Modernisierungsdranges ambivalentes und polyvalentes Denken entgegensezten. An Georg Simmel, Sigmund Freud

und Franz Kafka demonstriert er die Widerständigkeit dieses Denkens, das sich näher an realen Lebensprozessen bewegt, gegen den herrschenden Denk- und Wissenschaftstypus. Oscar Wilde schrieb der eigentlichen, entfalteten Persönlichkeit des Menschen zu: »Sie wird sich nicht immer um andere kümmern oder von ihnen verlangen, sie sollen ebenso sein wie sie selbst. Sie wird sie lieben, weil sie anders sind« (Wilde 1982, S. 22). Wilde begründet sehr klar, dass die Beseitigung von Armut und die Anerkennung menschlicher Vielfalt eine notwendige Voraussetzung der Entfaltung individuellen Seelenlebens ist. Die Befreiung von materieller Not betont auch Hannah Arendt in einem Vergleich der nordamerikanischen mit der französischen Revolution. »Die Freiheit, frei zu sein«, bedeutet nicht nur die Befreiung von absoluter und despotischer Macht, nicht nur die Freiheit von Furcht, sondern auch die Freiheit von materieller Not (Arendt 2018, S. 24). Heute wäre zumindest Wilde vermutlich nicht nur ein Anhänger der genossenschaftlichen Organisation der Wirtschaft, sondern vor allem der Idee des bedingungslosen Grundeinkommens (Engler 2005, S. 122 ff.).

Man kann Hannah Arendt, Norbert Elias, Theodor Adorno, Max Horkheimer und Zygmunt Bauman selbst in dieser alternativen und auch in sich vielfältig verästelten Tradition offenen und pluralistischen Denkens sehen. Dass diese überhaupt möglich ist, lässt sich vermutlich auf eine Ambivalenz des Zivilisationsprozesses selbst zurückführen. Während es eine häufige Wahrnehmung dieses Prozesses als eines zu stets gesteigerter Gleichförmigkeit gibt, beschreibt Elias in einer, wenn man so will, eigenen Pluralismustheorie, einen Doppelprozess der *Verringerung der Kontraste* bei *Vergrößerung der Spielarten* möglichen Verhaltens, und zwar sowohl zwischen wie auch in Menschen, gesellschaftlich und intrapsychisch:

»Die Kontraste des Verhaltens zwischen den jeweils oberen und den jeweils unteren Gruppen verringern sich mit der Ausbreitung der Zivilisation; die Spielarten oder Schattierungen des zivilisierten Verhaltens werden größer« (Elias 1997, S. 359).

Wenn sich diese Tendenz umkehrt, zeigt sich ein wichtiger Indikator einer Entzivilisierung.

Wie in der Geschichte der Soziologie vor allem Herbert Spencer Analogen zwischen biologischer Evolution und gesellschaftlicher Entwicklung betont (Kruse 2018, S. 40 ff.), so arbeitet auch der niederländische Soziologe Cas Wouters, empirisch fundierter, die strukturelle Ähnlichkeit von Prozessen der Differenzierung, Integration und steigender Komplexität auf der Ebene biologischer Evolution mit der Differenzierung, Integration und steigenden Komplexität sozialer Funktionen in menschheitsgeschichtlicher Perspektive heraus (Wouters 2019, S. 158 und S. 35 ff.):

»Die Lebensprozesse der Differenzierung (Wettbewerb), der Integration (Kooperation) und der steigenden Komplexität (Synthese) sind

dominant als Prozessantriebe geblieben« (ebd., S. 139, Übersetzung HPW).

Im Zusammenhang mit seiner *Theorie der Zivilisation und der Informalisierung* arbeitet Wouters im Anschluss an Elias die langfristige Bedeutung von Prozessen der funktionalen Demokratisierung mit solchen der Verringerung der Kontraste bei Vergrößerung der Spielarten in Zivilisationsprozessen heraus. Weltgeschichtlich gesehen sieht er funktionale Demokratisierung als vorherrschenden Trend (ebd., S. 138). Gemeint ist, im Unterschied zur weitergehenden Verfestigung der institutionellen Demokratisierung, die Verringerung von Macht-abständen und sozialer Ungleichheit in gesellschaftlichen Zusammenhängen durch immer engere Netzwerke funktionaler Abhängigkeiten von Menschen in ihren Überlebenseinheiten, etwa in wirtschaftlicher, politischer, affektiver und sexueller Hinsicht. Mit dieser Differenzierung sozialer Funktionen entsteht eine offene oder latente Ambivalenz in allen menschlichen Beziehungen, welche für die Zivilisierung menschlichen Verhaltens unerlässlich ist (ebd., S. 122). Diese immer engere Verflechtung gegenseitiger menschlicher Abhängigkeiten führt zu einer Verringerung der Kontraste zwischen Menschen und erhöht zugleich die Variationsmöglichkeiten des Verhaltens (ebd., S. 118 ff.). Wenn gegenseitige Abhängigkeiten sehr dicht und Machtchancen weniger ungleich verteilt sind, müssen sich Menschen daran gewöhnen, einander gleichzeitig als Partner und Gegner zu betrachten. Dies wird eine als normal empfundene Spannungsbalance im Zusammenleben und im psychischen Erleben und führt zu einer weitgehend unbewussten Verfeinerung des Erlebens und Verhaltens. Wouters spricht zusammenfassend von einem Konkurrenz- und Verflechtungsmechanismus (ebd., S. 144 ff.). Nach seiner Ansicht tragen in jüngerer Zeit die Gefahren der globalen Erwärmung und der waffentechnisch gesicherten Fähigkeit zu gegenseitiger Zerstörung (mutually assured destruction oder MAD) zur Entstehung eines Bewusstseins der Menschen als ungeteiltes Ganzes bei (ebd., S. 142). Allerdings müssen Verflechtungen und Lebenschancen, die wesentlich auch auf der Drohung mit gegenseitigem Massenmord basieren, als inhärent instabil betrachtet werden.

Das *plurale Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten* (Arendt) gewinnt mit wachsender Komplexität an Bedeutung. Die Welthistoriker McNeill und McNeill rekonstruieren einen menschheitsgeschichtlichen Trend zur *Vergrößerung, Verdichtung und Verästelung des menschlichen Netzwerkes* bis hin zur Bildung des gegenwärtigen weltweiten Netzes, welches alle Menschen miteinander verbindet.

Es kann kaum überraschen, dass ein so langfristiger und weitläufiger Trend wie der zur Verlängerung und Verdichtung des Interdependenz- und Bezugsgeflechtes menschlicher Angelegenheiten von Gegentrends

unterschiedlicher Intensität begleitet und teils konterkariert wird. Besonders betonen die Historiker die Phase eines *Rückzuges aus der Globalisierung* mit der Weltwirtschaftskrise und den Weltkriegen zwischen 1914 und 1941 (McNeill/McNeill 2003, S. 288–295), die mit ungeheuren Zerstörungen von Menschenleben auf hohem technischem Niveau einhergingen.

Diese Phase setzte 1914 mit dem Ersten Weltkrieg ein, der Urkatastrophe des 20. Jahrhunderts, aus der alle weiteren folgten. Christopher Clark hat dessen Vorgeschichte untersucht und ist auf eine merkwürdige Bewusstseins- oder Denkspaltung bei den Handelnden gestoßen, die für unser Thema von Interesse ist:

»Wie lassen sich das Gefühl der Angst und die dunklen Vorahnungen, die einem in so vielen Quellen begegnen, in Einklang bringen mit der Arroganz und Prahlgerei, auf die wir stoßen – häufig zum Ausdruck gebracht von einer und derselben Person?« (Clark 2012, S. 19).

Er erwähnt beispielsweise französische und russische Generäle, die von »Vernichtungskrieg« und »Auslöschung der Zivilisation« sprachen (ebd., S. 717). Sie wussten es, aber haben sie es auch wirklich so empfunden? Clark versucht, diese Spaltung zu ergründen mit der Schlussfolgerung:

»So gesehen waren die Protagonisten von 1914 Schlafwandler – wachsam, aber blind, von Albträumen geplagt, aber unfähig, die Realität der Gräuel zu erkennen, die sie in Kürze in die Welt setzen sollten« (ebd., S. 718).

Es sind also unbewusste Prozesse auf kollektiver wie individueller Ebene in Rechnung zu stellen.

Bezogen auf Hannah Arendts Denktheorie können wir sie hier fragen lassen:

»Was für ein Zwiegespräch kann man mit sich selbst führen, wenn in der Seele keine Harmonie herrscht, sondern innerer Krieg?« (Arendt 2015, S. 188).

Aus dieser Phase heraus entsteht, nachdem Freud seine eigene durch den Krieg anfangs hervorgerufene Denklähmung überwunden hatte, eine bedeutende Zeitdiagnose und Kulturtheorie, welche in ihren Grundzügen zugleich Zeit und Raum ihrer Entstehung weit transzendent und deren zusammenfassenden Höhepunkt Sigmund Freuds Studie *Das Unbehagen in der Kultur* darstellt.

Freud sieht es als eine der Hauptbestrebungen der menschlichen Kultur und der ihr zugrundeliegenden Lebenstrieben, des sublimierten Eros, »die Menschen zu großen Einheiten zusammenzuballen« (Freud 1948, S. 462). Der Evolutionsforscher Michael Tomasello untersucht in seiner *Naturgeschichte des menschlichen Denkens* Kultur als einen Prozess

sozialer Koordination (Tomasello 2014, S. 10). Infolge der menschlichen Aggressionsneigung ist jedoch laut Freud

»die Kulturgesellschaft beständig vom Zerfall bedroht. Das Interesse der Arbeitsgemeinschaft würde sie nicht zusammenhalten, triebhafte Leidenschaften sind stärker als vernünftige Interessen. Die Kultur muss alles aufbieten, um den Aggressionstrieben der Menschen Schranken zu setzen, ihre Äußerungen durch psychische Reaktionsbildungen niederzuhalten. Daher also das Aufgebot von Methoden, die die Menschen zu Identifizierungen und zielgehemmten Liebesbeziehungen antreiben sollen« (Freud 1948, S. 471).

Elias spricht von einer Erweiterung des Radius der Identifizierung als ein Aspekt zivilisatorischer Prozesse (Elias 1982, S. 9 ff.). Freud weist hinsichtlich der Gegentendenzen außerdem auf die oft übersehene Kulturfeindschaft gerade auch der herrschenden Klassen hin.

Berücksichtigt man nun, dass die Menschen sich beim Verzicht auf ihre Aggressionsneigungen nicht wohl fühlen (Freud 1948, S. 473), ferner, dass der »Kultur- oder Zivilisationsprozess über die gesamte Menschheit abläuft« (Freud 1948, S. 456), so wirft dies ein spezifisches Licht auf die Phase des Rückzuges aus der Globalisierung, nämlich die eines Unbehagens in der Kultur hinsichtlich ihrer Eigenschaft, als »Trieb die lebende Substanz zu erhalten und zu immer größeren Einheiten zusammenzufassen« (ebd., S. 477). Das Leben kann in seiner menschlichen Organisationsstufe nur als Vielfalt in der Einheit überleben. Die Menschenwelt »existiert überhaupt nur in der Vielfalt ihrer Perspektiven« (Arendt 2014, S. 73). Mit Georg Simmel könnte man ergänzen:

»Einheit und Vielheit sind nicht nur logisch, sondern auch in ihrer Verwirklichung Ergänzungsbegriffe. Die Vielheit der Elemente erzeugt durch deren Wechselbeziehungen das, was wir die Einheit des Ganzen nennen, aber jene Vielheit wäre ohne diese Einheit nicht vorstellbar (...)« (Simmel 2009, S. 88).

Das unterstreicht den existentiellen Charakter des *zusammenhängenden Pluralismus* im Unterschied zur Fragmentierung. Simmel nennt als Beispiele die Einheit des Staates und die der menschlichen Seele. Entsprechend pathologisch und lebensfeindlich sind die *Angriffe auf Verbindungen* (Bion 1959), sowohl auf der psychischen Ebene wie auf der sozialen Ebene, letzteres in Form des Angriffs auf den gesellschaftlichen Pluralismus.

Im Rahmen des Ambivalenzkonflikts zwischen den Auswirkungen von Lebens- und Todestrieben auf den menschlichen Kulturprozess findet sich bei Freud ebenfalls eine Überlegung zu der Frage eines durch Vereinheitlichungswänge in der Moderne unterdrückten grundlegenden menschlichen Pluralismus, und zwar des sexuellen Pluralismus, der gesellschaftlich tolerierten Variationsbreite der geschlechtlichen Liebe:

»Die Objektwahl des geschlechtsreifen Individuums wird auf das gegen- teilige Geschlecht eingeengt, die meisten außergenitalen Befriedigungen als Perversionen untersagt. Die in diesen Verboten kundgegebene Forderung eines für alle gleichartigen Sexuallebens setzt sich über die Ungleichheiten in der angeborenen und erworbenen Sexualkonstitution der Menschen hinaus, schneidet eine ziemliche Anzahl von ihnen vom Sexualgenuss ab und wird so die Quelle schwerer Ungerechtigkeit« (Freud 1948, S. 464).

Wie Volkmar Siguschs zeitgenössische Studie mit dem pluralen Titel »*Sexualitäten*« zeigt, könnte man seit Freuds Zeit in den westlichen Ländern von einer Verringerung der groben Kontraste, hier jener zwischen erlaubten und verbotenen sexuellen Aktivitäten bei gleichzeitiger Vergrößerung der Spielarten und damit von Lust- und Lebens-Chancen sprechen (Sigusch 2013). Auch aus wirtschaftsgeschichtlicher Perspektive lässt sich dieser pluralisierende Doppelprozess beobachten, wenn für die durch markantes Wirtschaftswachstum gekennzeichnete Periode der Moderne seit 1700 jenes Wachstum sowohl als »*egalitisierender Faktor*« als auch im Hinblick auf eine »*Diversifizierung der Lebensformen*« diskutiert wird (Piketty 2015, S. 118ff., 127ff.).

Während für den sehr langfristig untersuchten menschheitlichen Prozess trotz aller zeitweiliger Gegenschübe immer längere und dichtere Fäden des pluralen Bezugsgewebes menschlicher Angelegenheiten entstehen, geht mit eben diesem Prozess in welthistorischer Perspektive ein zweiter Prozess zunehmender Ungleichheit einher, der den ersten gefährdet und latente Destruktivität repräsentiert (McNeill/McNeill 2003). Wouters erwähnt einen Anstieg des globalen Wohlstandes und Einkommens bei steigender Ungleichheit (Wouters 2019, S. 159).

Thomas Piketty beschreibt die grundlegenden und gegenläufigen *Triebkräfte von Konvergenz und Divergenz* in der Moderne und den seit etwa 1970 wieder wachsenden divergenten Trend der *Zerstörung sozialer Kohäsion* (Piketty 2015, S. 46 f.). Zugespitzt formuliert: der globalisierte Klassenkampf der Reichen gegen die Ärmsten, Armen und Ärmsten droht zur Anomie zu führen, zur Erosion zivilisierter gesellschaftlicher Umgangsformen und -normen. Er kostet Leben oder verschleißt zumindest Lebenskraft, und das wird mehr oder weniger gern in Kauf genommen.

Der amerikanische Milliardär und derzeitige US-Präsident Donald Trump repräsentiert als eine klassische Charaktermaske diese Form entzivilisierenden Klassenkampfes von oben in Verbindung mit fleischgewordenem Unbehagen an und in der Kultur. Warren Buffet, der zwar als einer der drei reichsten Menschen der Welt gilt, aber diese Entwicklung seit einiger Zeit kritisch kommentiert, beschrieb das Phänomen schon vor einiger Zeit wie folgt:

»Es herrscht Klassenkrieg, richtig, aber es ist meine Klasse, die Klasse der Reichen, die Krieg führt, und wir gewinnen« (Buffet 2006).

Hinsichtlich der Interessenlagen der großen Mehrheit von Trumps Anhängern und Wählern, solange man diese in Kategorien soziologischer, ökonomischer und politischer Rationalität zu fassen versucht, ließen sich diese kurzerhand in Brechts bekanntem Diktum zusammenfassen: *Nur die allerdümmsten Kälber wählen ihre Schlächter selber*. Mit einer psychoanalytischen Denktheorie könnte man diese Form negativen oder abtötenden Denkens, wie sie bei dem geschilderten Typus von Anhängern und Wählern vorgefunden werden kann, vielleicht so beschreiben:

»Die Versagungen, denen er ausgesetzt ist, werden ihm nicht begreifbar gemacht; er hat vielmehr das Gefühl, dass sie ihrer Bedeutung aktiv entkleidet werden, und empfindet sie als ›namenlose Angst‹« (Hinshelwood 2014, S. 367).

Die Bewirtschaftung solcher zunächst biographisch, dann politisch enteigneten menschlichen Ängste zählt zu den bedeutendsten Machtquellen aller Herrscher, insbesondere jener mit tendenziell totalitären Zügen. In Begriffen einer tiefenpsychologischen Sozialpsychologie könnte man den sinnzerstörenden »Sinn« von Überlegenheitsideologien wie Rassismus, Antisemitismus, Frauenfeindlichkeit und Intoleranz als Versuch eines »Ungeschehenmachens« der Präsidentschaft Barack Obamas verstehen. Mit den Worten des amerikanischen Kulturtheoretikers Marcus Greil lässt sich Trump als »Meister der Bösartigkeit und des Absurden« beschreiben und als »reines Es und reines Ego. Du bist die einzige Person, die es gibt...keiner, der etwas an Dir hinterfragt, ist noch ein Mensch. (...) Da ist reine Leere« (Greil 2016, S. 31). Man muss ihn nur selbst zu Wort kommen lassen, um das zu sehen, etwa wenn er auf Twitter, ein Beispiel von vielen, eine gefeuerte frühere Mitarbeiterin als »diesen Hund« und dieses »niedrige Leben« bezeichnet (Sattar 2018, S. 6). Es ist wie in der antiken Tragödie: Auf Individuen wird gezielt, Institutionen werden getroffen; sie drohen, ihre Vitalität zu verlieren (Girard 2010, S. 77 f.). Wir hören die Sprache der Gewalt, potenziell einer Diktatur, gleich ob einer gegenwärtigen, der Vorbereitung oder der Nachwirkung einer solchen (Dhouib 2018). Sie unterscheidet sich nicht wesentlich vom Untermenschenjargon der Nazis. Und über Trumps Wähler schreibt Greil:

»Ich glaube wirklich, dass sie diese *lustvolle Zerstörung* herbeisehnen. Sie bejubeln alles, was er sagt, sie schlagen andere zusammen und frohlocken, wenn jemand an seinen Veranstaltungen zusammengeschlagen wird« (Greil 2016, S. 31, Hervorhebung HPW).

Hier entfaltet sich eine Logik der Destruktion, hinter der sich zugleich eine der Selbstdestruktion abzeichnet wie bei allen gegenwärtigen

sogenannten rechtspopulistischen, eher: rechtsextremen Bewegungen; kulturtheoretisch gesprochen: offen aggressives Unbehagen an der Kultur.

Der Kulturwissenschaftler Joseph Vogl stellt in diesem Zusammenhang die Frage

»ob es so etwas wie einen politischen oder sozialen Todestrieb gibt.

Das Verhältnis von Kapitalakkumulation und Vernichtung des Sozialen wäre ein Indiz dafür. Oder denken Sie an die Kämpfe um Obamacare oder um die Waffengesetze in den USA: Mit welcher Leidenschaft, mit welcher Besessenheit ringt man dort darum, das Leben der anderen, zuweilen sogar das eigene, zu verkürzen. Solche suizidären Neigungen ganzer Gesellschaften geben zumindest ein kleines Rätsel auf« (Vogl 2017, S.3).

Zu den möglichen Beschreibungen auf der soziologischen Ebene gehört die eines Bündnisses kultur- und demokratieferner Eliten mit gut finanzierten rechtsextremen Demagogen sowie verzweifelten und dadurch denkfeindlichen Teilen der Arbeiterkasse und abstiegsbedrohter Mittelschichten. Beides ist wenig beruhigend: Diese doppelte Beschreibung passte bereits auf die Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei. Ergänzend lässt sich zu Trumps bisherigem Regierungsstil aus der Sicht von Hannah Arendts Denktheorie sagen:

»Sokrates entdeckte, daß man Umgang mit sich selbst haben kann, so gut wie mit anderen, und daß beide Arten von Umgang irgendwie miteinander zusammenhängen. (...) Wer jenen stummen Verkehr nicht kennt (in welchem man prüft, was man sagt und was man tut) der wird nichts dabei finden, sich selbst zu widersprechen, und das heißt, er ist weder fähig noch gewillt, für seine Rede oder sein Handeln Rechenschaft abzulegen« (Arendt 1989, S. 187 und 189).

Dass Hannah Arendt ergänzt: »es macht ihm auch nichts aus, jedes beliebige Verbrechen zu begehen, weil er darauf zählen kann, daß er es im nächsten Augenblick vergessen hat« (ebd.) ist beunruhigend, bedeutet aber nicht mehr und keinesfalls weniger als das Faktum, dass Gewaltenteilung, demokratische Kontrollmechanismen und eine demokratische Öffentlichkeit unerlässlich sind, um das pathologisch destruktive Potenzial in Schach zu halten. Nichts ist dabei wichtiger als jene Grundhaltung des Denkens, in der Gut und Böse, Wahrheit und Lüge unterscheidbar sind und bleiben. Das systematische Verwischen dieser Grenzen ist etwas ganz anderes als die Pluralität der Perspektiven.

Vaclav Havel, Schriftsteller und Widerstandskämpfer in einer Diktatur, später Präsident einer demokratischen Tschechischen Republik, hat über den »Versuch, in der Wahrheit zu leben« als Kern des Kampfes für Menschenrechte und Menschenwürde geschrieben. Den »Totenschleier des ›Lebens in Lüge‹« (Havel 1980) zu lüften, können wir als Havels Lebensthema verstehen.

Was sagt uns das über die hybride geistige Bürgerkriegsführung mittels als »alternative Fakten« schlecht getarnter Lügen des US-Präsidenten Trump? Über den Versuch, eine kollektive Psychose zu erzeugen, insofern es ein Merkmal psychotischer Pathologien ist, die Grenze zwischen Realität und Phantasien zu verwischen? Über den Versuch, sich in den Totenschleier der Lüge zu hüllen? Über einen Anführer und seine Anhänger, deren Konservative Revolution, deren Unbehagen in der Kultur ein Aufstand einer neuen Art der »Walking Dead« ist, derer, die sich selbst zum geistigen, moralischen und emotionalen Tode verurteilen und als Amokläufer und Selbstmordattentäter des Abtötenden Denkens möglichst viele mitreißen möchten? Oscar Wilde schrieb mit einem Unterton der Verzweiflung bereits über eine frühere Phase der Moderne in seinem Essay *Der Sozialismus und die Seele des Menschen*:

»Leben – es gibt nichts Selteneres in der Welt. Die meisten Leute existieren, weiter nichts« (Wilde 1982, S. 20).

In eine solche Richtung könnte eine Diagnose des politischen Handelns des neuen US-Präsidenten wie die folgende deuten:

»Die Verbindung einer drohenden innenpolitischen Verfassungskrise mit einem fundamentalen wirtschaftlichen Paradigmenwechsel im Welthandel in Richtung Protektionismus und einer sicherheitspolitischen Wende in Richtung Isolationismus wird massive disruptive Auswirkungen auf das internationale politische und ökonomische System haben« (Fischer 2017, S. 2).

Diese »disruptiven Auswirkungen« werden in Jan-Werner Müllers Analyse der »neuen Lügenregime« noch deutlicher. Tatsachen, so zitiert er Hannah Arendt,

»sind der Gegenstand von Meinungen, und Meinungen können sehr verschiedenen Interessen und Leidenschaften entstammen, weit voneinander abweichen und doch alle noch legitim sein, solange sie die Integrität der Tatbestände, auf die sie sich beziehen, respektieren« (Müller 2017, S. 37).

Das bewusste Verwischen zwischen einem hoch legitimen, ja lebenswichtigen Pluralismus der Meinungen und der abtötenden Erfindung »alternativer Fakten« beschreibt Müller als Charakteristikum der neuen Lügenregime.

»Dahinter steckt der Gedanke, dass das Volk es intuitiv doch immer am besten weiß. Vor allem weiß es, was die Welt im Innersten zusammenhält – oder besser: was sie auseinandertreibt: Hört man bei Trump, Bannon oder Orbán genau hin, wird klar, inwiefern das von ihnen angerufene Volk angeblich ein wirklich ›realistisches‹ Bild der Dinge hat: Die Realität ist ewiger, existentieller Kampf« (ebd., S. 37).

Diese Sicht der Realität ist ideologische Produktion und Projektion eigener dominierender Antriebe. Die Formulierung, »*was die Welt aus-einandertreibt*«, zeigt, genau wie die der *disruptiven Wirkungen*, den politisch-ideologisch überformten Todestrieb an. Sie spielt zugleich mittels eines mephistophelischen Anti-Faust-Satzes auf Goethes Faust an, ein Drama, welches den ganz anders gearteten Kampf um Lebendigkeit darstellt.

Das Zerrbild einer Realität als ewiger, existentieller Kampf – und ausschließlich als das – entspricht recht genau Hitlers Weltsicht, wie es in Tischreden und sonstigen Äußerungen immer wieder zum Ausdruck kommt. Hier gelten nur der Todestrieb und seine Abkömmlinge als real, das Leben und die Lebenstrieben nicht. Die Sprachforscherin Elisabeth Wehling schreibt:

»Trumps Sprache beruht darauf, dass man Menschen aufgrund ihrer Merkmale sortiert und auch abwertet, weil man davon ausgeht, manche Menschen seien besser als andere« (Wehling 2017, S. 41).

Diese Angriffe auf das Selbstwertgefühl anderer, zumeist mächtsschwächerer Menschen zielen auf die Vernichtung des überlebenswichtigen Identitätsgefühls der Opfer, um Zweifel der Täter am eigenen Wert und der eigenen Identität zwanghaft und zwangswise in diese hinein zu projizieren. »Die Reduktion des Selbstwertgefühls führt besonders bei Jugendlichen zu suizidalem Verhalten« (Condrau 1984, S. 418). »Ich kränke, also bin ich« kann man dieses bösartig narzisstische Auftrumpfen übersetzen, das an die Stelle der Fähigkeit zu denken tritt. Amokläufer, Terroristen und regierende Terroristen steigern das zur Maxime »Ich vernichte den anderen, also bin ich« (Altmeyer 2016, S. 122 ff.). Unkontrollierte Todestriebe liegen beidem zugrunde. Abtötung wird auch in Trumps maschinenartigem Sprachstil erkennbar:

»Dem Terror ihrer Sätze, getwittert oder sonstwie in die Welt geprügelt, kann man nicht mit Gegenterror begegnen; noch weniger aber einfach mit Argumenten, denn was die Maschinerie dieser Sätze mit einem Erfolg versucht, ist die Zerstörung des Raums für Argumente. Sie zerstört den ohnehin brüchig gewordenen Raum der Zivilgesellschaft, des Leseens; sie ersetzt ihn durch einen Raum des Lärms und Terrors der Selbstbehauptung« (Stangl 2017, S. 39).

Die Feindschaft zum Lesen, die sich bekanntlich in der Geschichte schon bis zur Bücherverbrennung, der die Menschenverbrennung folgte, gesteigert hat, ist ein weiteres bemerkenswertes Indiz der Abtötung: Das Lesen braucht und fördert in der stillen inneren Zwiesprache mit einem Autor zugleich die stille innere Zwiesprache mit dem eigenen Ich, welche Hannah Arendt im Anschluss an Sokrates als das Kernmerkmal lebendigen Denkens bezeichnet. Zudem steht das Lesen für vielfältige Zugänge zu einer existentiell pluralen Welt.

Der Historiker Ernest Gellner hat drei grundlegende politische Antworten auf die tiefgreifenden Verunsicherungen und Umbrüche der Moderne festgestellt: Die kommunistische, die liberaldemokratische und die faschistische (Gellner 1993). In diesem Sinne gehören die gegenwärtigen üblicherweise beschwichtigend als »rechtspopulistisch« etikettierten Bewegungen in den Bereich der mehr oder minder abgemilderten oder getarnten, zumindest latent faschistischen Denkstile und Handlungskollektive.

Wenn wir diese sich abzeichnende Zuspitzung eines Klassenkampfes von oben, unterstützt durch engherziges Fußvolk, und die Widerstandsformen dagegen im Hinblick auf dadurch hervorgerufene eher produktive oder eher destruktive Denkhaltungen und deren Einflussmöglichkeiten betrachten, so könnte ein Rückgriff auf die Soziologie Franz Oppenheimers intellektuell und gesellschaftlich helfen. Er unterscheidet zwei fundamental gegensätzliche Mittel, über welche die Menschen verfügen, um sich die Güter und Lebensmittel zu beschaffen, derer sie bedürfen. Das eine Mittel ist die eigene produktive Arbeit an der Natur und der Austausch der Produkte. Durch dieses *ökonomische Mittel* entstehe eine Wirtschaftsgesellschaft. Das zweite Mittel, das *politische Mittel*, sei die Güterbeschaffung durch körperliche Gewalt oder den Missbrauch geistlicher Gewalt mit Hilfe religiöser Organisationen. Eine solche Beziehung zwischen Klassen gewalttätig-destruktiver Räuber und Klassen produzierender Beraubter begründet keine Gesellschaft, sondern ein Herrschaftsverhältnis, wie es in seiner Urform verkörpert wird durch die Entstehung des Staates (Oppenheimer 1990).

Die allmähliche zivilgesellschaftliche und demokratisierende Umformung der Staaten ist, so könnte man folgern, durch schleichend wieder errichtete willkürlich oligarchische oder diktatorische Herrschaftsformen und wieder zunehmende Ungleichheit gefährdet. Sollte dieser Trend massiv Übermacht gegen demokratische Gegeninitiativen gewinnen, so werden die meisten Menschen schon in den mildernden Ausformungen in ihren Lebensspielräumen radikal eingeschränkt und ihrer Glücksschancen zunehmend beraubt. Armut entwürdigt und übt eine lähmende Wirkung auf Menschen aus (Wilde 1982, S. 14). Neue, immer rücksichtloser und gewaltförmigere Herrschaftssysteme setzen dann wieder zunehmend auf die Drohung gegen die körperliche und intellektuelle Bewegungsfreiheit und Unversehrtheit, auf Erzeugung, Verstärkung und Bewirtschaftung menschlicher Ängste und im Hintergrund auf die permanente und, folgt man Horkheimer und Adorno, heimlich lustvolle Todesdrohung (Horkheimer/Adorno 2013, S. 88–127).

Die innere Struktur der heutigen Staaten und der in ihnen existierenden Menschen könnte vom Schatten einer Kultur des Todes am wirksamsten durch weltweite egalitäre Strukturen (Meyer 2016 S. 57 ff.) befreit werden. Nirgends wird das sichtbarer als an der Flüchtlingsfrage. Schließlich ist die Hauptbewegungsrichtung der Flüchtlinge, soweit wie

möglich aus der Unterschicht in die Oberschicht des modernen Weltsystems zu gelangen. Hannah Arendt hat die für den Nationalstaat typische Fremdenfeindlichkeit als unter heutigen Verkehrs- und Bevölkerungsbedingungen provinziell bezeichnet. Vor allem aber: »Der Souveränitätsbegriff des Nationalstaates, der ohnehin aus dem Absolutismus stammt, ist unter heutigen Machtverhältnissen ein gefährlicher Größenwahn« (Arendt 2016, S. 55). Hannah Arendt hat die Zurichtung der Flüchtlinge durch Nationalstaaten zu »lebenden Leichnamen« beklagt (Meyer in Arendt 2016, S. 53). »*Erschlagt die Armen*« heißt ein Roman von Shumona Sinha zum »Zwangssystem« der Flüchtlingspolitik (Meyer 2016, S. 57). In einer Radio-Diskussion hat Hannah Arendt 1963 in Köln über den Nationalstaat und die Flüchtlings-Problematik gesagt:

»Die Lebensunfähigkeit dieser Staatsform – und die Form scheitert an Fragen des Lebens, denn das sind alle wirtschaftlichen Fragen, wenn Sie sie recht betrachten – in der modernen Welt ist längst erwiesen, und je länger man an ihr festhält, umso böser und rücksichtsloser werden sich die Pervertierungen nicht nur des Nationalstaates, sondern auch des Nationalismus durchsetzen« (Arendt 2016, S. 55).

Eben daraus lässt sich die Notwendigkeit egalitär und überstaatlich orientierter wirtschaftlicher und politischer Strukturen in Europa (Negt 2015) und der Welt ableiten.

16. Vernichter und Vernichtete

»Deine Bücher
Sind Bücher eben
Dünne Tücher
Noch nicht, noch nicht Leben« (Elias 1988, S.67).

schreibt der Soziologe Norbert Elias in einem seiner Gedichte.

Das Verhältnis der Bücher zum Leben lässt sich mit Florence Green, früh verwitwete Buchhändlerin mittleren Alters und Hauptfigur in Penelope Fitzgeralds Roman »The Bookshop«, auch so beschreiben:

»A good book is the precious life-blood of a masterspirit, embalmed and treasured up on purpose to a life beyond life (...)« (Fitzgerald 2018, S. 108).

Florence erfüllt sich mit der Eröffnung ihrer Buchhandlung einen Lebenstraum. Zugleich knüpft sie damit an die geliebte frühere Mitarbeit in einer Londoner Buchhandlung sowie an die guten Erinnerungen an ihre Ehe und ihren Ehemann an. Beide hatten sich abends gerne gegenseitig vorgelesen.

Ähnlich wie ein Denkprozess ist sein Resultat in Form eines guten Buches zugleich noch nicht Leben, künftiges Leben, und Nachleben als gesteigertes Leben, als Quintessenz des Lebendigseins.

In jeder sehr ungleichen Machtbeziehung, in jeder Etablierten-Außenseiter-FIGURATION, schlummert das Potenzial einer Vernichter-Vernichtete-FIGURATION, ein Leitthema von Penelope Fitzgerald.

In Fitzgeralds Mikrokosmos Hardborough, einer provinziellen englischen Küstenstadt um 1960, spiegelt sich der Makrokosmos der Welt, wie sie ihn sieht. Soziale Ungleichheit, Klassenverhältnisse, die sehr ungleiche Verteilung von sozialem, ökonomischem und kulturellem Kapital durchzieht das ganze Buch. Dahinter jedoch sieht sie die Aufteilung der Welt in Vernichter und Vernichtete als die wirklich wichtige Unterscheidung im Leben mit der Vorherrschaft der Vernichter in jedem gegebenen Augenblick¹⁴. Auf den ersten Blick ähnelt diese Weltsicht jener der Sozialdarwinisten, der Autoritären Charaktere aller Art, der zumindest potentiellen Vernichter. Aber Penelope Fitzgerald schreibt im Gegenteil aus einer liberalen, aufgeklärten, lebens- und menschenfreundlichen, auch tierfreundlichen Perspektive. Wie macht sich dieser Unterschied bemerkbar? Ihre Beobachtungen sind einfühlsam, genau und frei von Klischees und Falschheiten. Nichts davon stünde der Gegenseite zur Verfügung. Nichts davon steht der zweiten Hauptfigur zur Verfügung, der mächtigen, reichen und herrschsüchtigen Violet Gamart. Das frische, eigenständige Leben, welches Buchhandlung und Leihbücherei in die verschlossene Kleinstadt bringen, ist ihr ein Dorn im Auge. Mehr noch: Die von ihr als Gegenspielerin wahrgenommene Florence Green, die schon in ihrem Namen das Blühen und Grünen trägt, erscheint ihr in ihrer Tapferkeit, Freiheitlichkeit und Menschlichkeit als unerträglich. Machtstreben gegen Freundlichkeit – so differenziert und fein im Detail gezeichnet, so klar tritt zugleich diese Grundkontur hervor. Violet Gamart, die Vernichterin, veranlasst leise und ganz aus dem Hintergrund die Entfernung der Schülerin Christine, die eine kaum entbehrliche Hilfe in der Buchhandlung geworden war. Sie leitet die Gründung einer konkurrierenden Buchhandlung und Leihbücherei in die Wege. Ihr Neffe, ein brillianter und dummer Nachwuchspolitiker und Abgeordneter im nationalen Parlament in London, bringt unauffällig ein maßgeschneidertes Gesetz durch, das schließlich die entschädigungslose Enteignung des »Old House« erlaubt, in dem Florence Green wohnt und ihre Buchhandlung betreibt. Die Bank erzwingt zur Abzahlung des Geschäftskredites den Verkauf aller Bücher und des Privatwagens. Der eigene Anwalt handelt im Interesse der Gegenseite. Sie muss den Ort mittellos verlassen, in eine ungewisse

¹⁴ Die Verfilmung von Isabel Coixet versucht, die Balance zwischen Vernichtung und Hoffnung etwas mehr als im Roman zugunsten der Hoffnung zu verschieben.

Zukunft, immerhin mit ihrer Witwenrente ausgestattet, und fühlt sich beschämt, wie so oft jene beschämt sind, die moralisch gehandelt haben, während ihre Vernichter frei von Gewissensbissen bleiben, oft mangels Gewissen: un-verschämt. Aber da ist noch etwas anderes. Etwas, das sich mit einem biblischen Wort beschreiben lässt: Was hülfe es Dir, wenn Du die ganze Welt gewönnest, aber Schaden an Deiner Seele nähmest. Denn tatsächlich wirkt die Vernichterin so belanglos und nichtig, ihre Gedanken so banal, als sei sie selbst längst vernichtet. Bei manchen ist es schon eine Unverschämtheit, wenn sie »ich« sagen, so Adorno. Vielleicht speist sich die kaum begreifliche Intensität ihres Hasses auf jene, die wirklich lebendig wirken, aus ihrem verdrängten, hier ins Bösartige umgeschlagenen Abgestorbensein. Psychoanalytisch gesprochen:

»Aller Schmerz kommt vom Leben (...) Die Geburt konfrontiert uns mit der Erfahrung von Bedürfnissen. Diese Erfahrung kann zu zwei Reaktionen führen (...) in unterschiedlichen Anteilen. Die eine ist die Suche nach Befriedigung der Bedürfnisse, sie steht im Dienste des Lebens und führt zum Streben nach dem Objekt, zur Liebe und schließlich zur Sorge um das Objekt. Die andere ist der Drang, das Bedürfnis zu vernichten, indem sowohl das wahrnehmende, erlebende Selbst wie auch alles, was wahrgenommen wird, vernichtet werden soll« (Segal in Kennel/Reerink 2013, S. 68).

Die dritte Hauptfigur des Romans, der alteingesessene und vereinsamte Bewohner des ältesten Herrenhauses am Ort, Edmund Brundish, wirkt auf eine ganz andere, nicht bösartige und etwas melancholische Weise wie abgestorben. Und an dieser Figur entwickelt sich eine für unser Thema besonders aufschlussreiche Dynamik: Die Begegnung mit Florence Green, der unkonventionellen Buchhändlerin, wirkt unglaublich belebend auf den alten Herrn. Er interveniert zugunsten seiner neu entdeckten Seelenverwandten, die er schließlich sogar als seine Freundin bezeichnet (Fitzgerald 2018, S. 144), er, der kaum je mit jemandem auch nur noch spricht. Die Vernichterin weist ihn aalglat ab, auf so empörende Weise, wie er von ihr vermutet hatte, was er ihr auch so deutlich und viel deutlicher noch sagt, als er, gesundheitlich angeschlagen, unbewusst einige Gedanken laut ausspricht: »The bitch cannot deny me a glass of brandy« (ebd., S. 142), oder: »Either this woman is stupid or else she is malevolent« (ebd., S. 146). Auf dem Rückweg von seiner Mission, bei schlimmem, gesundheitsschädlichem Wetter, bricht er tot zusammen: aus Vernichterperspektive, auch aus soziologischer Sicht, erfolglos – psychologisch betrachtet hat er, in den Wochen zuvor und bei diesem Einsatz, noch einmal ins volle und reiche Leben zurückgefunden. Metaphorisch gesprochen: Zu viel frisches Blut ist zu schnell durch die brüchig gewordenen Adern geschossen. Im Vergleich zur Vernichterin Violet Gamarit, die wie eine Untote wirkt, bösartig narzisstisch, vampiristisch,

blutsaugend, wie alle Vernichter, lässt sich mit Marc Aurel, dem römischen Kaiser und Philosophen sagen: »Nicht den Tod sollte man fürchten, sondern dass man nie beginnen wird, zu leben.«

Und nach dem Tod? Die selbst- und fremdabtötenden Vernichter, die in der Lüge »leben«, versuchen immer auch das Nachleben ihrer Opfer zu vernichten oder, falls das nicht gelingt, zumindest zu verfälschen. So auch die Figur Violet Gamart. Nach dem Tod von Edward Brundish erzählt sie, er hätte sie besucht, um seine Unterstützung für ihre Projekte mit dem Alten Haus zu bekunden, für die sie die Buchhändlerin auch vertrieben hatte.

Das Urteil letzter Instanz, am Beispiel der höchsten Konzentration des Bösen in den Nazi-Vernichtungslagern, lautet: Nicht nur die Vernichteten sind Schatten geworden, sondern auch die Vernichter, spätestens durch ihre Untaten (Brinkgreve 2018, S. 34). Letztere waren vielleicht nie etwas anderes.

Camus macht uns schließlich, zusätzlich zu den Vernichtern und Vernichteten, auf die geschichtlich so häufige dritte, gemischte Figur der verfolgenden Verfolgten (»persécutés-persécurateurs«), der vernichtenden Vernichteten, aufmerksam (Camus 1994, S. 210).

17. »Du sollst dem Tod keine Herrschaft einräumen über Deine Gedanken«

Wirft man noch einen letzten Blick auf das Durchschimmern des Todestriebes in manchen wissenschaftlichen, politischen und terroristischen Gedankensystemen, so drängt sich vor allem eine Unterscheidung zwischen diesen bösartigen Formen und einer, wenn man es paradox formulieren möchte, lebensbejahenden oder zumindest lebenstauglichen Form des Umgangs mit dem Tod auf, wie wir sie exemplarisch bei Norbert Elias und Thomas Mann finden.

Wenn man den guten Tod, der so ganz gut freilich wohl nie sein kann, bei allem Entgegenwirken gegen Schmerzen und Leiden, bei aller *ars moriendi* nicht, in den Worten von Norbert Elias gleichwohl so imaginieren und vielleicht erleben kann: »Man fällt ins Träumen und die Welt verschwindet« (Elias 1982, S. 99), so ist das der Lauf der Dinge, dem man sich im Einverständnis fügen mag. »*Du sollst dem Tod, um der Güte und der Liebe willen, keine Herrschaft einräumen über Deine Gedanken*« schrieb Thomas Mann im Zauberberg. Dieser Schlüsselsatz verdrängt den Tod keineswegs, unterwirft sich ihm jedoch auch nicht. Mann schildert außerdem den Schneetraum seiner Romanfigur Hans Castorp. Selten ist das Ringen zwischen Todestrieb und Lebenstrieb bewegender beschrieben worden. Schließlich verschafft sich die

innere Stimme des Lebenswunsches erfolgreich Gehör. Jedoch mündet der Roman in den Ersten Weltkrieg, einem Erntefest des Todestriebes, angetrieben von unversöhnlichen nationalistischen Allmachtsphantasien, von einem kollektiven Unbewussten unter der ungemischten Herrschaft des Zerstörungstriebes, wie ihn Goethes Mephistopheles, welchen Thomas Mann im *Doctor Faustus* und Klaus Mann im *Mephisto* später auf je verschiedene Weise auf den Nationalsozialismus übertragen haben, formuliert: »denn alles, was entsteht, ist wert, dass es zugrunde geht« (Goethe 2015, S. 43).

Hier wird exemplarisch sichtbar und später übrigens durch geschichts- und religionswissenschaftliche Studien bestätigt, wie eng die überlieferten Vorstellungen von Vernichtung, Tod und Teufel zusammenhängen (Russell 2000). Die Vorstellung des Teufels steht im Wesentlichen für den extremen Vernichtungsimpuls des abgespaltenen, nicht integrierten Todestriebs in Gestalt des Bösen. Freud sah im Teufel ein Symbol für verdrängte Todesangst oder den Tod selbst (ebd., S. 236–251, 238); man könnte auch sagen, für den unbewusst gemachten und gerade dadurch einseitig zerstörerischen Todestrieb.

Für den nicht abgespaltenen Vernichtungstrieb oder »die Integration des Bösen« (ebd., S. 236–251) steht eher jener dialektische Aspekt des Mephisto, der ihn sagen lässt, er sei »ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will, und stets das Gute schafft« (Goethe 2015, S. 43).¹⁵

An dieser Stelle der Argumentation schließen sich *Form* und *Inhalt* zu einer kohärenten Gestalt zusammen: In der *Kritik des abtötenden Denkens* ist durchaus Angriffslust, nicht so sehr gegen totes, aber gegen aggressiv abtötendes Denken enthalten, eine Motivation, dieses schöpferisch zu zerstören. Allerdings kann sich diese kritische Haltung auf Notwehr berufen und sollte ferner im hier entfalteten Bezug nicht als Zerstörung formuliert werden, sondern als Verflüssigung oder Einschmelzung und endlich als Entgiftung schädigender Denk- und Wissensgehalte, noch präziser: als Reduzierung des Giftgehaltes auf die Konzentration eines Heilmittels, wenn hier einmal Paracelsus' Gedanken über das Verhältnis von Gift und Arzneimittel auf Denkmittel übertragen werden darf.¹⁶

Aus der Epoche der triumphierenden Gegenbewegungen gegen den Kultur- und Zivilisationsprozess heraus und diese gedanklich überwindend, ist nicht nur Freuds Theorie der Ambivalenz von Todestrieb und Lebenstrieben geboren, eine ganze Generation hervorragender jüdischer

15 Man könnte hier auch an eine der Formen der »schöpferischen Zerstörung« denken, wie sie der Ökonom Joseph Schumpeter dem Kapitalismus zuschreibt.

16 »Alle Ding' sind Gift und nichts ohn' Gift – allein die Dosis macht, dass ein Ding' kein Gift ist«, vgl. <http://flexikon.doccheck.com/de/Paracelsus>

Denker hat Ambivalenz und Polyvalenz, also Pluralismus, gedacht, wie Zygmunt Bauman, einer ihrer Erben, es so überzeugend nachgezeichnet hat (Bauman 2005). Sie haben damit einer *reflexiven Zivilisierung* der Lebens- und Gedankenführung einen Pfad eröffnet (Engler 1992).

18. Primat des Lebens durch Einbeziehung des Todes

Die Abspaltung des Todestriebs gebiert Ungeheuer. Die mehr oder weniger verdeckte, aber durchgängige Nekrophilie vieler aggressiver Bewegungen der Kulturfeindschaft, insbesondere auch jener von herrschenden Gruppen, wie zum Beispiel der Generalstäbe der Kriegsparteien des Ersten Weltkrieges, der Führungsschichten der deutschen NS-Diktatur und heute des militärisch-industriell-wissenschaftlichen Komplexes der Atommächte, welcher die Entwicklung von Massenvernichtungswaffen vorantriebt, veranlasst zu weiterem Nachdenken über die Ambivalenz von Lebens- und Todestrieb, wie sie auf einem Höhepunkt deutscher Kulturentwicklung, in der Nachtszene von Goethes Faust, voller Lebenskraft so in Verse gefasst wurde:

»Geburt und Grab,
Ein ewiges Meer,
Ein wechselnd Weben,
Ein glühend Leben« (Goethe 2015, S. 21).

Hier verleiht Goethe der Ambivalenz von Tod und Leben, von Geburt und Grab (im Englischen »womb and tomb«: Gebärmutter und Grab) Ausdruck, und zwar unter dem Primat des Lebens und unter Einbeziehung des Todes. In seinem autobiographischen Werk entfaltet er das ganze Leben von Begebenheiten von der frühen Kindheit an; auch alle Toten haben darin ihren Platz (Negt 2016 b, S. 223). Im gleichen verbindenden Sinne schreibt er:

»Eine Grabschrift ist ja eigentlich eine Lebensschrift, indem sie die Grabstätte durch die Erinnerung an das Leben beleben soll. Dient sie also als Gegengewicht des Todes, warum sollte sie nicht auch dem Lebendigen ein Übergewicht geben?« (zitiert nach Muschg 2014, S. 9 f.).

Hierzu passt die Grabschrift Sherwood Andersons: »Das Leben ist das große Abenteuer, nicht der Tod« (Vgl. Solomon et.al, 2016, S. 325), die wiederum an sehr alte, archetypische Vorstellungsbilder erinnert, wie etwa der höchst ambivalenten indisch-hinduistischen Göttin Kali, die ebenfalls für Geburt, Tod und Zerstörung sowie wiederum für Neuschaffung steht. Die Moderne hingegen

»konstituiert sich in einer äußersten Entgegensetzung von Leben und Tod und betont zugleich die unumkehrbare Drift des Lebens zum Tod

(...) Und selbst der Glaube an den Fortschritt in der Geschichte, der künftig Lebenden zugute kommen soll, sieht in den jetzt Lebenden vorrangig die Absterbenden« (Bahr 2002, S. 122 f.).

In ihr herrscht das Begehr vor, »etwas seiner Mannigfaltigkeit zu entreißen, um es als eindeutig zu identifizieren« (ebd., S. 125). Hier wirkt kulturell überformter Todestrieb.

Der Zusammenhang zum Pluralismusmotiv als Lebensprinzip lässt sich demgegenüber bereits bei Goethe sichtbar machen. So beschreibt Adolf Muschg, wie Goethe

»die Vieldeutigkeit des Lebens unter das Vorzeichen des Todes gestellt hat« und wie er anderseits »dessen Eindeutigkeit wieder der Forderung der Tätigkeit, also des Lebens aussetzt« (Muschg 2004, S. 77).

Dieses Zusammenspiel muss gegen die Versuchungen tödlicher Triebentmischung, gegen emotionale und intellektuelle Inkontinenz, gehalten und ausgehalten werden.

Die psychoanalytischen Überlegungen von Thomas H. Ogden analysieren Formen der Lebendigkeit und der Leblosigkeit mit dem Ziel »in der Sprache das Erleben menschlicher Lebendigkeit zu schaffen« (Ogden 2001, S. 5), aber auf der Grundlage eines Gefühls für das »subtile Wechselspiel zwischen Lebendigkeit und Leblosigkeit menschlichen Erlebens« (ebd., S. 4). Ogden geht davon aus, »dass jede Form von Psychopathologie einen spezifischen Typus der Beschränkung der Fähigkeit des Individuums, ein völlig lebendiger Mensch zu sein, repräsentiert« (ebd., S. 20). Was genau damit gemeint ist, wird in den von ihm präsentierten Fallstudien deutlich. Für meine Überlegungen muss es genügen, die zunehmend bewusste Integration von Gefühlen, gerade auch solchen der Leblosigkeit, zu betonen. Dies kann die entscheidende Vorstufe zu lebendiger Menschlichkeit bilden.

In einer Fallstudie, in der auch die Bedeutung des Denkens sichtbar wird, diskutiert Ogden exemplarisch den

»Beginn eines Prozesses, in dessen Verlauf das Erleben der Leblosigkeit der Patientin (...) in der Analyse von einer undenkbar Sache per se (...) in ein lebendiges, verbal symbolisiertes Erleben der Leblosigkeit der Patientin (und meiner eigenen Leblosigkeit) transformiert wurde« (ebd., S. 25).

Für Hannah Arendt ist dem entsprechend »*das Gefühl des Lebendigseins*« Metapher und Merkmal des Denkens (Arendt 2015, S. 193).

Wenn hingegen das Gefühl der Leblosigkeit oder die Leblosigkeit des Fühlens und Denkens, wenn letzten Endes der Todestrieb unbewusste, ungemischte und unkontrollierte, »reine« Herrschaft über die Gedanken, vor allem aber über das Handeln, erlangt, ohne Rücksicht auf Güte und Liebe, so drückt sich das nicht nur in der Selbstabtötung eigener Lebensimpulse, sondern nach außen gewendet auch im offen oder verdeckt

lustvollen Morden aus, wobei die niedersten Instinkte gerne durch höchste Weihen verleugnet werden. Gerade die Verdrängung der Destruktivität und Ersetzung durch scheinbar edle Absichten ermöglichte etwa Hitler ungebremst nekrophile Zerstörungslust, begleitet von diese legitimierenden abtötenden Gedankensystemen (Fromm 2015, S. 454–456).

Vielleicht kann man Hitler auch als extremsten Vollstrecker der »nihilistischen Moderne« deuten, in deren Vorstellungswelt der Weg ins Jenseits durch einen endgültigen Tod abgeschnitten wurde, »damit sich der gigantische, industrielle *Kult* um den Leib, aber auch seine massenhafte Vernichtung, in Szene setzen konnte« (Bahr 2002, S. 20). Die Bücher- und Menschenverbrenner haben ihren Kult um die gestählten arischen Leiber auf ein Bild maschinenartig gedrillter, nicht denkender, gewissermaßen lobotomisierter Körper aufgebaut, deren stillgelegtes Zentralorgan das Gehirn ist: Untote, Existenzen zwischen Leben und Leblosigkeit (Geimer 2014).

Auch am Beispiel des sogenannten Islamischen Staates zeigt sich bereits, in das Probehandeln repräsentierenden zwanghaften Gedankensystemen, die destruktive Sprengkraft späteren Ausagierens. *The Extinction Of The Grayzone* lautet ein solches mörderisches Gedankenkonstrukt in einer Online-Zeitschrift des IS. Dort geht es darum »noch mehr Zerwürfnis in die Welt zu bringen und allerorten die Grauzone zu zerstören« (SZ, 17.11.2015, S. 11). Der größte Hass richtet sich dabei charakteristischerweise nicht gegen jene, die selbst auf die Rhetorik des Entweder-Oder, letztlich des Krieges, einsteigen. »Der Hass gilt einem ungreifbaren Pluralismus, der bloß Gesellschaft ist, aber nicht Gemeinschaft« (ebd.). Er richtet sich gegen die sogenannte Grauzone derer, die sich dem Frontdenken verweigern, die sich quer auf die Barrikaden setzen (Bau-man), die ein Sowohl-als-auch kennen, es ist der zerstörungswütige Hass gegen alle Formen freiheitlichen und selbstverantworteten Lebensstils, also gegen jene Zone der vielen Spielarten und verringerten Kontraste, in der sich das wirkliche Leben abspielt, das Zwischentöne und Schattierungen kennt. Dies erscheint nur jenen grau, denen die Sinne der Wahrnehmung brachliegen.

Hier wird der Reifungsschritt der Emanzipation von der alten binären Logik von Freund oder Feind im Umgang mit Anderen und Fremden, hier wird das Aushalten und Lernen von Ambivalenz verweigert (Stichweh o.J.; Erdheim 1996).

Vielfach wird eine Art Rechtfertigungssatz der islamistischen Terroristen, die 2004 in Madrid 194 Menschen getötet haben, zitiert: »Ihr liebt das Leben, wir lieben den Tod« (SZ, 23.11.2015, S. 9; vgl. Gholamasad 2002), womit sie ironischerweise und augenscheinlich unbewusst ausge-rechnet die alte Kampfparole der spanischen Faschisten, »Viva la muerte«, imitieren. Vielleicht wird hier der Tod auch als der geliebt, »der alle gleich macht«, um es mit einem Märchen der Brüder Grimm zu sagen

(Grimm 1943, S. 184)¹⁷. Dieses in vieler Hinsicht erstaunliche Märchen ist nicht nur in Bezug auf den Umgang mit dem Tod modern, sondern wirft auch ein Licht auf die Betonung der Gleichheit, die auch von den Kritikern der Moderne zumeist übernommen wird:

»Wie die europäischen und russischen Revolutionäre vor ihnen, beriefen sich auch die Islamisten mit besonderem Eifer auf die Prinzipien ihrer religiösen Traditionen sowie auf die der Moderne: Gleichheit und Gerechtigkeit« (Pankaj 2017, S. 161).

Der Islamwissenschaftler Erdogan Karakaya setzt dem fundamentalistisch begründeten Töten unter der Überschrift *Das Leben ist der Güter höchstes doch* die im Koran bereits angelegte Deutungs- und Meinungsvielfalt entgegen. Diese sei durch den von Navid Kermani diagnostizierten Verlust des kulturellen Gedächtnisses, durch eine zivilisatorische Amnesie, verschüttet und durch »starre Konstrukte«, welche »die Unsicherheit und Vieldeutigkeit des Lebens beseitigen sollen«, überlagert und ersetzt worden (FAZ, 24.11.2015, S. 9).

Solche *starren Konstrukte* als Abwehr der Herausforderungen des Lebens sind ein Kennzeichen abtötenden Denkens. Dieses lässt das ernste Spiel der *gleichschwebenden Aufmerksamkeit* (Freud) für fremde Erfahrungen, eine Offenheit, die nicht festlegt und vorschnell oder lieblos urteilt, die zwischen den Positionen und Perspektiven wechselt, nicht zu.

Analoge Konstrukte beherrschen das »Denken« der gegenwärtig wirkmächtigen undemokratischen und hinter die Aufklärung zurückfallenden Bewegungen, der neuen Konservativen Revolutionen, in vielen Teilen der westlichen Welt.

Johann Wolfgang von Goethe war vor 200 Jahren weiter. In der Sprache seiner Kunst gilt bereits sublimiert (und nicht konservativ) Revolutionäres:

»das Alte hört immer wieder auf, das Wahre zu sein, und was für einen Gegenstand gestern noch ›schicklich‹ gewesen ist, wird ihm heute nicht mehr gerecht und bricht auf, im doppelten Sinne des Wortes: es fällt auseinander, und es öffnet sich für eine unabsehbare Zukunft« (Muschg 2014, S. 76).

Diese Zukunftsfähigkeit fehlt allen starren, abtötenden Fundamentalismen, einschließlich der methodologischen Dogmen der diversen wissenschaftlichen Disziplinen.

Es fragt sich, ob dem ein grundlegendes Versagen unseres Bildungssystems auf allen Ebenen, von der Schule bis zur Universität, zugrunde liegt – eines Systems, dem eine bürokratische Arroganz der Macht nicht fremd ist und dessen *strukturierte Schemata* oft in eine Pädagogik und Didaktik tödlicher Langeweile münden. Kann die Liebe zum Lernen und

17 Eine sehr sorgfältige Studie dieses Märchens findet sich bei Bahr 2002, S. 33–115)

können die engen persönlichen Beziehungen den vorherrschenden mechanisch-unpersönlichen und zerstückelnden Trend der modularen Wissensvermittlung überleben und überwinden? (Hattie 2015, S. 296, 298, 300, 308).

Das große jüdische Denken gegen den ambivalenz-, pluralismus- und lebensfeindlichen Vereinheitlichungsdrang zu Anfang des 20. Jahrhunderts, obwohl und weil durch den Nationalsozialismus mit einer Mordorgie quittiert, sollte für uns heute, auch durch seine Erben wie Hannah Arendt, die beispielhaft Aufklärung im Sinne Kants als den Mut, öffentlich selbst zu denken gelebt hat, ganz gegenwärtig sein und als lebenswichtig erkannt werden.

Hinzuzufügen ist das scheinbare Paradox, auch mit der Ambivalenz, der Verflochtenheit unser Lebens- und Todestriebe, lebensfreundlicher und entwicklungsfördernd dergestalt umgehen zu lernen, dass wir besser lernen, mit unserer Verletzlichkeit und individuellen Endlichkeit umzugehen und den Sinn unseres Lebens in den Beziehungen zu Menschen (und Tieren) zu suchen, die vor, mit und nach uns leben.

Manches spricht dafür, dass jüngere Kinder dieser Verflochtenheit von Libido und Destruudo spielerisch noch nahe sind. Sie haben beispielsweise Lust, kleine Türme zu bauen und wieder umzustoßen; sie gestalten ihre kleine Welt, indem sie etwas schaffen und wieder zerstören und neu schaffen (Beins/Klee 2014).

Das stellt später, in Adoleszenz und Erwachsenenalter, aus psychoanalytischer Sicht anspruchsvolle, aber lebenswichtige emotionale Anforderungen, vor allem:

»Die Fähigkeit, sich zu entwickeln, geht mit (...) der Fähigkeit einher, die Elemente des Prozesses, die Vernichtung und Tod repräsentieren, zu ertragen und in sich zu bewahren« (Hinshelwood 2004, S. 360).

John Steiner konnte im Anschluss an Freud und Melanie Klein demonstrieren, wie Todestriebhaftes nicht nur im Hass, sondern auch in Wiederholungzwang und Neid enthalten sind und wie ein besseres Verständnis des Todestriebes und vor allem der gegen sein Auftauchen im Bewusstsein gerichteten typischen Abwehrformen helfen können, Patienten durch die Integration des Todestriebes und seiner Abkömmlinge einer Heilung von einem zerstörerischen und selbstzerstörerischen pathologischen Narzissmus näher zu kommen (Steiner 2014, S. 33–51).

Devereux analysiert zu diesem Thema einen Witz: »Eine Hausfrau aus Nebraska sagt zu ihrem Mann: ›Wenn einer von uns stirbt, ziehe ich nach Los Angeles.‹« Eine klassische Fehlleistung, die sich mit dem Wunsch übersetzen ließe, der Mann solle tot sein, damit die Frau nach Los Angeles ziehen kann. Devereux empfiehlt dem Mann, die Aussage seiner Frau auch auf sein Unbewusstes wirken zu lassen und den dann bei ihm entstehenden Ärger auch für seine Frau zu analysieren, und zwar, weil ein

unbewusster Todeswunsch gefährlicher sei. Da unbewusst, könne er nicht kontrolliert werden und so könnte die Frau beispielsweise »zufällig« aus dem zweiten Stock einen schweren Blumentopf auf ihn fallen lassen (Devereux 1998, S. 339 f.). Ein ins Bewusstsein integrierter Todeswunsch hingegen könnte der Frau die Unannehmlichkeit vor Augen führen, dass sie auf dem elektrischen Stuhl enden könnte, würde sie ihn ermorden.

Eine Einbeziehung des Todestriebes in das bewusste Seelenleben fehlt auf der einen Seite bei der *narzisstischen Explosion*, mit der beispielsweise Terroristen sich zu Herren über Leben und Tod aufspielen, besonders gerne mit Sprengstoff, der technischen Externalisierung gesellschaftlicher und intrapsychischer Explosivität. Die extreme Gefahrenzone, die hier berührt ist, entsteht aus der eskalierenden Wechselwirkung zwischen brüchigen und fragmentierten oder anomischen Sozialstrukturen, von der Staatsgesellschaft bis zur Familie, und den dadurch aufgewühlten schrecklichen persönlichen Angstphantasien der seelischen Fragmentierung und des Auseinanderfallens (Hinshelwood 1987, S. 130). Beides schreit nach streng hierarchischer, allerdings täuschender Klarheit und Fraglosigkeit. Pankaj Mishra verweist darauf, dass es seit dem 19. Jahrhundert und von Bakunin bis zu den IS-Terroristen »diese abgekoppelten und beziehungslosen Figuren« gab (Mishra 2017, S. 351).

Diese Fähigkeit fehlt auf der anderen Seite den attackierten wohlhabenden Gesellschaften, die vor lauter Selbstbezogenheit und Allmachtsphantasien glauben, sich die Wahrnehmung des Elends in Weltgegenden der globalen Peripherie und Halbperipherie (und der eigenen inneren Peripherie) schenken zu können, ganz besonders, wenn sich in diesem Elend ihr eigener Export, ihre eigene Externalisierung zerstörender und ausbeutender Energie in Vergangenheit und Gegenwart spiegelt. Sie werden dann vom »*Einbruch der Wirklichkeit*« in Gestalt massiver Fluchtbewegungen und anderer Migrationen böse überrascht (Kermani 2016), oder eben von terroristischen Angriffen und reaktiver Kulturfeindschaft sowohl bei Menschen mit Migrationshintergrund als auch bei denen, die diese zum Hassobjekt degradieren.

Unbewusst gemachte individuelle und kollektive Angst vor der eigenen Auflösung liegt insbesondere den engherzigen Phantasien der neuen anti-demokratischen konservativen Revolutionen in den westlichen Ländern zugrunde, die aus Angst vor dem eigenen Untergang ebendiesen vorantreiben, indem sie die Lebenslinien unserer weltweiten und innergesellschaftlich-zwischenmenschlichen Verflechtungen zu durchtrennen versuchen; einschließlich der kommunikativen Verbindungen unserer verschiedenen inneren Stimmen, etwa jener, die Lebens- und Todestriebe, Gewissen und Empathie repräsentieren. Um es mit den Worten des Schweizer Philosophen Georg Kohler zu sagen:

»Gesellschaften, wie sie sich in der frühen Neuzeit entwickeln, basieren darauf, dass möglichst viel von der latenten Gewaltfähigkeit, die in unseren Seelen lauert, gebändigt wird. Dass das gelingt, kann aber denen, die in unserem Wohlstand leben, niemals egal sein, denn wir existieren in vielen Welten, aber auf einer einzigen Erde« (*Sonntagszeitung. ch*, 22.11.2015, S. 15).

19. Ein Modell der Pluralität innerer und äußerer Stimmen

Hier kann die aus der Psychoanalyse hervorgegangene Gruppenanalyse einen modellhaften Beitrag leisten. Es handelt sich um eine tiefenpsychologische Therapie und Theorie, die aus der Reaktion gegen extrem zerstörerische Gesellschaftsentwicklungen und deren Niederschlag in den Individuen entstanden ist. Ihr gelingt es, einen geschützten Raum zu schaffen, einen Mikrokosmos, in dem sich in hoher Verdichtung der Makrokosmos ganzer Gesellschaften spiegelt und die Pluralität innerer und äußerer Stimmen in ihrer Wechselwirkung hörbar wird (Marschwitz/Müller/Waldhoff 2009; Moré 2013, Waldhoff 2014). Gerhard Rudnitzki schreibt,

»dass sowohl Freud wie auch Foulkes, der in der Psychoanalyse Freuds ausgebildet worden ist, ihre analytische Sicht- und Umgehensweise mit ihrer Umwelt entwickelt haben. Denn diese Umwelt war für sie und die ganze jüdische Gemeinschaft dermaßen bedrohlich geworden, dass sie mit einem traditionellen Konzept von konstruktiver Mitmenschlichkeit nicht mehr nachzuvollziehen war. Freud suchte die Antworten dafür in der individuellen Latenz. Foulkes, der mehr mit Massenphänomenen konfrontiert war als Freud, nämlich mit der aufkeimenden aggressiv-destruktiven Nazi-Herrschaft (die auf globalen Krieg und pauschale Vernichtung hinsteuerte), vermutete das Destruktive in einer kollektiven Latenz. Deswegen akzentuierte er die Gruppenanalyse als Gegendynamik und Ansatz für Verständnis und Prophylaxe bezüglich unbewusster zerstörerischer Kräfte in der Gesellschaft (...). So wie Freud die Psychoanalyse in einer Zeit des sich entwickelnden Antisemitismus für Österreich als verstehende Gegenposition entdeckte und entwickelte, so entdeckte und entwickelte Foulkes die Gruppenanalyse unter Kriegsbedingungen, als nämlich ganze Völkerblöcke destruktiv einander begegneten, als Möglichkeit, Angst und Angstphänomene kommunikativ abzureagieren. Profitiert haben davon zunächst physisch und psychisch kranke Soldaten« (Rudnitzki, o.J.).

Vor diesem Hintergrund spricht Rudnitzki heute von der zunehmenden Bedrohung unseres menschlichen Miteinanders durch mechanisch-technische Ideologien und die daraus resultierenden Strategien und Taktiken

(ebd.). Dies Kalte, Mechanisch-Technische kann so als moderne Verkleidung der abtötenden Tendenz entschlüsselt werden (Fromm 2015, S. 384–403).

Morris Nitsun hat mit seinem Konzept der Antigruppe darauf hingewiesen, dass eine zerstörerische und selbstzerstörerische Tendenz in unterschiedlichem Grad wirksam ist, die sich am besten mit der Annahme eines zugrundeliegenden Todestriebes verstehen lässt (Nitsun 1996, S. 133–152). Auf Gruppenebene allgemein wie auch in therapeutischen Gruppen in systematischer Weise gibt es andererseits die Fähigkeit einer Gruppe, auch heftige Gefühle zu halten und zu verarbeiten, was die Gruppenmitglieder mit der Zeit verinnerlichen können. Diese Funktion der »*Gruppe als Container*« (Hirsch 2010) fördert grundlegend die Denkfähigkeit ihrer Mitglieder.

Nehmen jedoch die von der Unterströmung des Todestriebes getragenen destruktiven Prozesse in Gruppen überhand, in Gestalt eines zu übermächtigen intra-psychischen, interpersonellen und gesamtgesellschaftlichen Drucks auf die Haltbarkeit der Gruppe, so kann diese zu einem *giftigen Container* (Nitsun 1996, S. 151) mutieren. Es ist aber unter günstigen Umständen auch möglich, dass, wie Nitsun im Anschluss an H. Segal schreibt, eine Konfrontation mit dem Todestrieb die Lebenstriebe mobilisieren kann (ebd., S. 148). Dann kann der ausgehaltene, durch Lebenstrieben ausbalancierte und integrierte Todestrieb kreative Prozesse freisetzen.

Das Destruktive, das Fremd- und Selbstzerstörerische, kann in integrierter, kontrollierter und sublimierter Form eine konstruktive Rolle spielen, wenn es von unbewusstem Agieren in bewusste Kommunikation umgeleitet wird.¹⁸

Hier öffnet sich das Feld für gruppenanalytisches und weiteres, im gleichen Geiste herrschaftsfreien Diskurses (Habermas) operierendes Denken und Handeln, des Schaffens geschützter Räume für ein Einbeziehen anderer und des Dialogs mit dem Unbewussten, insbesondere mit dem je eigenen, kollektiv und individuell. Die Gruppenanalyse steht in diesem Sinne, wie Angela Moré anknüpfend an Foulkes ausführt, im Dienste der Individualität und freien Entwicklung der Menschen (Moré 2015). Sie erlaubt es den mit ihr Arbeitenden, die scharfen Kontraste zwischen ihren Positionen zu verringern, die individuellen Spielräume möglichen Denkens und Handelns zugleich in befreiender Weise zu erweitern. Sie ist zutiefst demokratisch, indem sie versucht, alle Strömungen einzubeziehen, das heißt die intrapsychischen, die interpersonellen Einflüsse in der Gruppe und die aus der Gesellschaft hereingetragenen Einflüsse.

¹⁸ Vamik Volkan schildert demgegenüber auf Großgruppenebene die Bruchstellen, an denen Diplomatie scheitert, da, wo die zugrundeliegenden Affekte nicht zur Sprache kommen können (Volkan 1999).

Ein Kernstück der tiefenpsychologisch arbeitenden Gruppe ist die Selbsterfahrung. Aber wer sind wir selbst und wie erfahren wir uns? »Der Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt, die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr wird«, schrieb Johann Wolfgang von Goethe (zitiert nach Hirsch 2013)

20. Tarnungen des Todes und »Terror-Management«

In gewisser Weise können vielleicht Krebserkrankungen als elementare Manifestationen des Todestriebes betrachtet werden, nämlich insofern, als hier Zellen die sie regulierenden höheren biologischen Integrationsebenen und Steuerungsmechanismen überwältigen. Das lässt sich als Streben nach Rückkehr zu einer sehr frühen und niedrigen biologischen Integrationsebene, der von einzelnen Zellen, aus denen wir alle, in der Gestalt von Eizelle und Spermium, hervorgegangen sind, und, im Todesfalle, nach der noch früheren und niedrigeren anorganischen Integrationsstufe beschreiben (Mukherjee 2012).

Bedeutet die nicht zuletzt im Zusammenhang mit terminalen Krebserkrankungen geführte Kontroverse über Sterbehilfe und humanes Sterben, dass die Machtbalance zwischen heutigen Sterbenden und Lebenden zugunsten der später Sterbenden oder länger Lebenden ausfällt? Wesentlich ist die psychologische Unterstützung der körperlichen Behandlungen, die ebenfalls ihre Ebene der Todesqualen zu zähmen oder zivilisieren haben, insbesondere die Thematisierung des Todes und die Versöhnung mit dem Sinn des eigenen Lebens, im Unterschied zur Reduktion von Menschen auf somatische Prozesse oder zur Spaltung zwischen der gleich wichtigen seelischen und somatischen Hilfe. Andernfalls wird in der Sterbegleitung die aggressiv-zerstörende Seite des Todestriebes unbewusst verdoppelt. Ein ganzheitlicher Umgang mit Sterbenden – und dieser mit sich selbst – in dem die Betreuenden auch die eigene Sterblichkeit bedenken, unterstützt demgegenüber die schmerzliche Verabschiedung aus dem individuellen Leben aus der Nähe und als notwendigen Teil menschlichen Werdens und Vergehens in der Abfolge der Generationen.

Ein literarisches Fallbeispiel, welches das Thema vertieft, findet sich in Thomas Manns letzter Erzählung *Die Betrogene*. Während im *Faust* der Teufel als betrogener Betrüger endet, lässt Thomas Mann hier den Tod, kurz vor seinem eigenen »knappen Übertritt« – wie er das Sterben bezeichnet, als aufgehoben im Leben erscheinen. Im Mittelpunkt seiner Erzählung steht eine Frau in den Wechseljahren, die sich über die immer unregelmäßigeren und schließlich ausbleibende Monatsblutung grämt.

Als sie sich in einen jüngeren Mann verliebt, setzt ihre Periode wieder ein. Sie fühlt sich verjüngt und neu belebt, sieht jedoch angegriffen aus. Bald zeigt sich, dass die Blutung eine ganz andere Quelle hat: einen fortgeschrittenen und inoperablen Tumor. In einem Augenblick klaren Bewusstseins sagt sie jedoch kurz vor ihrem Tod zu ihrer Tochter:

»sprich nicht von Betrug und höhnischer Grausamkeit der Natur. Schmäle nicht mit ihr, wie ich es nicht tue. Ungern geh' ich dahin – von euch, vom Leben mit seinem Frühling. Aber wie wäre denn Frühling ohne den Tod? Ist ja doch der Tod ein großes Mittel des Lebens, und wenn er für mich die Gestalt lieh von Auferstehung und Liebeslust, so war das nicht Lug, sondern Güte und Gnade« (Mann 1981, S. 483).

Will man Zerstörung vor der Zeit, sinnlose Zerstörung und Zerstörung von Sinn, vermeiden, ist man auf die Unterscheidungsfähigkeit von Leben und Tod angewiesen. Der Tod in der Verbildlichung als Teufel jedoch versteht sich, nicht nur in der Gestalt getarnter Tumorzellen, auf Täuschung. In Goethes Faust, in der Szene »Auerbachs Keller«, konstatiert Mephisto: »Den Teufel spürt das Völkchen nie, / Und wenn er sie beim Kragen hätte«. Das lässt an den fremd- und selbstzerstörerischen Massenrausch der Zustimmung für Hitler denken. Auch heutige religiöse Terroristen, häufig Fremd- und Selbstmörder in Personalunion, gehen mit einer Halluzination von Leben in den schlecht getarnten und schlechten Tod.

Wolf Lepenies hat die Bedeutung des Todes in seinen Untersuchungen über die Entwicklung der Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft aufgezeigt, so wenn er unter anderem am Beispiel von Georg Simmel darstellt, wie im 20. Jahrhundert das »Leben« die »Gesellschaft« als kennzeichnenden Epochenbegriff ablöst (Lepenies 1985, S. 290 ff.).

»Ihren Objekten gegenüber verhielten sich die Naturwissenschaften gleichgültig; sie gewannen ihre überragende Bedeutung in der Epoche der Geldwirtschaft, in welcher – objektiv, indifferent und charakterlos – der Intellekt herrschte« (ebd., S. 292).

In den Menschenwissenschaften erschien diese gleichgültige Form der Subjekt-Objekt-Beziehung nach Auffassung Simmels und aller, die den Begriff des Lebens als Schlüsselbegriff ins Feld führten, als nicht legitim. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts treffen wir jedoch oft auf eine Kritik, welche einen Gegensatz zwischen Leben und Denken insgesamt konstruiert. Diese Abwege oder Entgleisungen des Denkens (Bions »-k« und »kein k«) werden gefährlich, wo der Lebensbegriff sich als Maskierung seines Gegenteils entpuppt:

»Gekennzeichnet und durchdrungen vom Trieb, gegen den sie sich letztlich richtet, nimmt die Abwehr oft ein zwanghaftes Gepräge an und

geht, mindestens teilweise, unbewußt vor sich« (Laplanche/Pontalis 1989, S. 24).

Für den Todestrieb gilt das in besonderem Maße. Der Soziologe und »konservative Revolutionär« Hans Freyer, der sich im Nationalsozialismus als Vertreter einer »deutschen Soziologie« profilierte, »wählt in bekannt deutscher Manier das Leben mit all seiner Unbestimmtheit zum Orientierungspunkt« (Lepenies 1985, S. 411), um dann von der »Vollendung des Geistes« im Staat zu sprechen, der am reinsten sei, wenn er sich im Krieg befindet. Ist nicht gerade das Unvollendete lebendig? Und haftet nicht der »Disziplin des Erkennenwollens, die kein Neugierverhalten mehr ist, sondern nur noch totale Mobilmachung«, wie sie Lepenies Freyer attestiert, genau wie Heideggers Rede vom »Wissensdienst« als militarisiertem Denken, etwas Abtötendes an (ebd., S. 417 f.)?

Überdeutlich wird dies, wenn der nekrophile Hitler die Nazi-Bewegung als »lebende Organisation« bezeichnet und sie dem »toten Mechanismus« der als bürokratisiert bezeichneten demokratischen Parteien der ersten deutschen Republik gegenüberstellt (Baehr 2010, S. 25) oder wenn eine Neonazi-Gruppe sich irrtümlich »Die Unsterblichen« nennt (NZZ, 30.03.2019, S. 7). Hier kann man vom Missbrauch des Lebens als Ersatzgott sprechen, im 20. Jahrhundert »ebenso angebetet wie aufgeopfert« (Bahr 2002, S. 8). Hitlers scheinbare Parteinahme für das Leben erinnert an Thomas Manns *Doctor Faustus*, in dem dieser in Gestalt des Friedrich Nietzsche nachgebildeten Künstlers Adrian Leverkühn sich vom Teufel sagen lassen muss, dass sein frühes Theologiestudium bereits die unbewußte Suche nach dem Gegenteil, nämlich nach ihm, dem Teufel, war. Und könnte man nicht sagen, dass der Teufel, der einen holt, für den schlechten, unversöhnlichen Tod steht und für die Verleugnung der eigenen Sterblichkeit auf Kosten anderer? Zugleich symbolisiert er aber das absolut Böse, das zu ihrer Zeit Kant und de Sade auf so verschiedene Weise überzeugend behandelt haben. Ganz zu Recht hat Pasolini de Sades »120 Tage von Sodom«, die sich politisch gesehen auf den französischen Absolutismus beziehen, auf den Faschismus übertragen. Dieser repräsentiert mehr als jeder andere bisher bekannte Terrorismus und Totalitarismus eine *Kultur des Todes* (Baehr 2010, S. 1). Um den in der Natur alles Lebenden liegenden Todestrieb in die leibhaftige Hölle der Konzentrationslager oder des bolschewistischen Gulags zu verwandeln, braucht es die bösartige Pathologie einer Kultur des Todes, auf psychischer und sozialer Ebene. Peter Baehr betont die »diabolischen Ambitionen« jedes Totalitarismus:

»The point of terror is, among other things, to create a kind of human being that accepts its own expendability. This New Man is trained to be superfluous, bereft of most recognizable human qualities, especially reflection and spontaneity. The laboratory in which he is created is the concentration and death camp where, through terror, people can be

reduced to a bundle of sensations and, once consumed, disappear without trace (...)» (ebd., S. 12 f.).

Wenn Hannah Arendt erklärt, dass es dabei auch um die Herstellung völlig konditionierter Wesen geht, deren Reaktionen kalkuliert werden können, selbst wenn sie ihrem sicheren Tod zugeführt werden (ebd., S. 15), und zum anderen kritisiert, dass die Sozialwissenschaften mit ihrer Neigung zum Utilitarismus und zur Berechenbarkeit nicht in der Lage seien, einen Terrorapparat zu verstehen, der auf sinnlose, genauer: sinnvernichtende Qualen zielt, so verweist das auf ein Paradox: Gerade da, wo Wissenschaften Wahlverwandtschaften zu Terror, speziell terroristischer und totalitärer Herrschaft, aufweisen, verstehen sie diese am wenigsten. Politische und wissenschaftliche Ideologien sind reduzierend und monoton (ebd., S. 13, 15, 18, 21) und neigen, im wissenschaftlichen Falle, zur Desintegration menschlicher Zusammenhänge im Denken, also jener Abtötung, welche die zwanghafte Leidenschaft terroristischen Denkens und Handelns bildet.

Als die amerikanischen Sozialpsychologen Sheldon Solomon, Jeff Greenberg und Tom Pyszczynski vor etwa dreißig Jahren begannen, ihre Theorie des »Terror-Management« zu entwickeln, dachten sie kaum an politischen und religiösen Terrorismus, so wie heutige Leser es sofort tun. Ihr Thema war und ist der innere Terror vor dem Wissen um unsere Sterblichkeit, der Menschen als Individuen und in Gesellschaften um- und antreibt. Die Angst vor dem Tod und ihre Verdrängung haben einerseits lebendige Kulturleistungen, andererseits Kulturen des Todes hervorgebracht.

Als die zwei wesentlichsten Arten der Bekämpfung der Todesangst haben die Autoren ein gutes individuelles Selbstwertgefühl und das Vertrauen in die je eigene Weltanschauung, in das jeweilige kulturelle Weltbild herausgearbeitet. Diese beiden Abwehrformen der Todesangst werden umso gefährlicher, je weniger gesellschaftlich und individuell pluralistische Lebenshaltungen gelernt sind und je näher sie einer Kultur des Todes mit ihren pathologischen Fallen und Sackgassen stehen. Je mehr es sich hingegen um Kulturen des Respekts vor allem Leben handelt, desto besser stehen die Chancen, das Wissen um die eigene Vergänglichkeit in die Lebensführung so einzubeziehen, dass das eigene Leben und das der Mitmenschen bei allem unvermeidlichen Leid sinnvoll geführt werden kann. Die Projektionen der Todesangst auf Andere und Fremde aller Art und ihre illusionäre Bekämpfung in den Fremden und im fremd Erscheinenden ist ein anderer Ausdruck des abtötenden Umgangs mit dem Wissen um die Sterblichkeit.

Gegenwärtig, in der zusammenfassenden Darstellung ihrer dreißigjährigen empirischen Forschung, kommt Solomon, Greenberg und Pyszczynski unter anderem auch der äußere Terrorismus in den Sinn, der ohne Aussicht auf Erfolg den inneren Terror bannen soll:

»Im Laufe der Menschheitsgeschichte hat die Angst vor dem Tod die Entwicklung von Kunst, Religion, Sprache, Ökonomie und Wissenschaft beeinflusst. Sie hat die Pyramiden Ägyptens hervorgebracht und die Twin Towers in Manhattan dem Erdboden gleichgemacht. Sie nährt Konflikte rings um den Erdball. Als Individuen bringt uns die Erkenntnis unserer eigenen Sterblichkeit dazu, ein Faible für schicke Autos zu entwickeln, ungesund lange in der Sonne zu brutzeln, unser Kreditkarten-Limit zu überziehen, wie die Irren zu fahren, mit einem vermeintlichen Feind den Kampf aufzunehmen, nach Ruhm zu gieren (...). Der Tod sorgt dafür, dass wir den eigenen Körper mit Unbehagen und das Thema Sex mit gemischten Gefühlen betrachten. Das Bewusstsein für die Unausweichlichkeit unseres Todes könnte leicht dazu beitragen, dass wir uns selbst auslöschen, wenn wir es nicht schaffen, unseren Umgang damit zu verändern« (Solomon et. al. 2016, S. 11).

Eine sehr alte und gut dokumentierte, geradezu formative Art des Umgangs mit dem Tod, die bis heute nachwirkt, ist die altägyptische, über die der Kulturwissenschaftler und Ägyptologe Jan Assmann schreibt:

»dass für die alten Ägypter nicht die Dauer, sondern umgekehrt Tod und Vergänglichkeit die zentrale Basiserfahrung darstellen, gegen die sie ihre gesamte Kultur im Sinne einer kompensierenden Gegenmaßnahme aufbieten und die daher weniger der *Erfahrung* als vielmehr der *Sehnsucht* nach Dauer entspringt« (Assmann 2018, S. 248).

Besonders eindrücklich ist »die Idee eines persönlichen Totengerichts (...), bei dem das Herz (Bewusstsein, Gewissen, Selbst) des Verstorbenen auf die Waage gelegt wird. Seit der Mitte des 2. Jahrhunderts lässt sich dann das Ideal der ›Gottesbeherzigung‹ greifen« für das die ägyptische Formel »sich Gott ins Herz setzen« lautet (ebd., S. 216). Diese frühe Form der Betonung des inneren Menschen kann als frühes Konzept einer persönlichen Seele gelesen werden, die zugleich Verantwortung für die eigene Person wie für andere beinhaltet. Die »Verfügung allen Handelns«, das »Füreinander handeln« und »Aneinander denken« sind bereits zentrale Grundsätze altägyptischer Ethik (ebd., S. 214 ff.). Schon so früh gibt es Ansätze, die die Erfahrung der Vergänglichkeit und die Sehnsucht nach Dauer in einer Weise verbinden, die auf überindividuelle Verantwortung verweist.

Selbst die auch in den heutigen Menschenwissenschaften häufige Neigung, die Suche nach Konstanten, nach als im Kern unveränderlich gedachten Strukturen als höherwertig zu betrachten verglichen mit der Erforschung von Prozessen, kann in Zusammenhang damit gebracht werden, dass Prozesse unbewusst an Vergänglichkeit erinnern, auch an die eigene Vergänglichkeit und die der Gruppen und Gesellschaften, denen wir angehören, sowie unserer kulturellen Weltbilder. So haben wir noch immer mit ambivalenten Abkömmlingen der Kultur

kompensierender Gegenmaßnahmen gegen das Bewusstsein der Sterblichkeit zu tun, von denen einige eher fruchtbar und lebensfördernd, andere eher zerstörerisch sind.

Dass Solomon et. al. versuchen, ihre »Schlüsselexperimente dadurch lebendiger zu gestalten, dass wir sie aus der Perspektive der Teilnehmer geschildert haben« (Solomon et. al. 2016, S. 12), ist übrigens ein doppelter Beitrag zur Vermeidung abtötenden Denkens in den Menschenwissenschaften: Sie vergöttlichen nicht ihre eigene, wissenschaftliche Perspektive und sie verlebendigen ihre Darstellungsweise, sie versuchen »die ausgedörrten Felder der Sozialwissenschaften zu bewässern« (ebd., S. 300). Es kommt ihnen darauf an, dass wir lernen, »die eigene Vergänglichkeit anzunehmen, um so die zerstörerischen Folgen unbewusster Todesängste aufzufangen und die Wertschätzung des Lebens im Alltag zu steigern« (ebd., S. 311) sowie mehr Mitgefühl den Mitmenschen gegenüber aufzubringen (ebd., S. 313). Letztlich geht es darum, ein Gefühl des Fließens zu ermöglichen und sich für Erfahrungen von lebenssteigernder Transzendenz in der Immanenz zu öffnen, insbesondere für all jene glitzernden Augenblicke im Alltag, die über diesen hinausweisen.

Dazu gehört eine Auffassung vom Leben, welche Mehrdeutigkeit und Pluralismus, also die Vielfalt von Lebensformen, in allen Schattierungen anerkennt (ebd., S. 316 ff.). Diese lebenssteigernde Transzendenz kann unsere Sterblichkeit und die aller, die wir lieben, einbeziehen und ganz irdisch gedacht werden:

»Wir werden Erde, mit der unsere Kinder und Enkelkinder und deren Kinder spielen werden, in die sie Blumen und Bäume pflanzen werden, auf der sie Häuser bauen werden, in denen sie leben werden« (Kureyshi 2016, S. 129).

Robert Harrison baut in seinem Buch *Herrschaft des Todes* eine ganze Anthropologie auf dieser Beziehung zwischen Mensch und Erde auf:¹⁹

»Da die Erde seit so vielen Millionen und Abermillionen Jahren die Toten immer wieder in ihre Elemente aufnimmt, stellt sich die Frage, wer noch den Unterschied zwischen Behältnis und Inhalt ausmachen kann. (...) Wenn menschliche Körper vergehen, haben sie teil an diesem organischen Nachleben des Toten. Sie kreisen in der Erde Tageslauf / mit Fels und Stein und Baum, um es mit Wordsworth zu sagen. Der Mensch (›human‹) kehrt zwar zum Humus zurück, aber die Tatsache, dass Wordsworth diese Zeilen überhaupt geschrieben hat oder dass wir mehr als anderthalb Jahrhunderte später zu ihren Worten zurückkehren, zeigt, dass die menschliche Kultur, anders als die Natur, eine lebendige Erinnerung an die Toten und nicht nur ein mineralisches Bewahren ihrer Bestandteile begründet« (Harrison 2006, S. 18).

¹⁹ Der falsch und überdies das Denken des Autors stark verfälschend übersetzte Titel der deutschen Ausgabe von *The Dominion of the Dead*.

Zygmunt Bauman hat aus einer soziologischen Perspektive gezeigt, wie das Bewusstsein unserer Sterblichkeit die Kulturformen und sozialen Organisationen aller geschichtlich und aktuell bekannten menschlichen Gesellschaften entscheidend beeinflusst. Hinsichtlich der Denkformen betont Bauman

»the mind's own Thanatos-like drive towards that stable tranquility which only the cohesion, the absence of contradiction, can bring« (Bauman 1992, S. 22).

Das beschreibt eine der Formen abtötenden Denkens, eine der Wirkungsweisen des Todestriebs in den Denkformen. Diese Form mag auf den ersten Blick harmlos, geradezu harmonisch und kaum oder nur latent aggressiv erscheinen. Aber zumindest im eigenen Denken lässt dieser Denkstil neue oder fremde Anstöße nicht zu, sondern wehrt sie ab. Handelt es sich um größere Denkkollektive, die sich über mehrere Generationen oder ganze Staatsgesellschaften erstrecken und institutionalisiert sind, so ist damit zu rechnen, dass sie die Friedhofsruhe ihres Nicht- oder Anti-Denkens gegen alle anderen, echten Denkstile nicht nur verteidigen, sondern auch auf diese auszudehnen versuchen.

Hinsichtlich der von Bauman vertieft analysierten modernen und postmodernen Strategien der Todesverleugnung lässt sich feststellen, dass diese vom Todestrieb insofern imprägniert sind, als dass sie ihrer Form nach Angriffe auf Verbindungen (Bion) und Zusammenhänge sind:

»The big carcass of mortality has been sliced from head to tail into thin rashers of fearful, yet curable (or potentially curable) afflictions« (Bauman 1992, S. 140), »a world-view that splits mortality into a multitude of individual occurrences« (ebd., S. 142).

Gemeint ist hier vor allem der permanente moderne Gesundheitskampf, dem man sein Leben opfert, um es zu verlängern. In der postmodernen Strategie sieht Bauman »eternity decomposed into a Brownian movement of passing moments, nothing seems to be immortal any more. But nothing seems mortal either« (ebd., S. 170). Dies geschieht »by slicing time...into short-lived, evanescent episodes« (ebd., S. 187).

Diese Strategien des Spaltens und Zerschneidens von lebendigen Zusammenhängen entsprechen der Wirkungsweise des Todestriebes auf der Ebene des Denkens. Das Resultat ist die Wiederkehr des verdrängten Todes in den Formen des Denkens, Wahrnehmens und Handelns:

»The deconstructing of mortality made the presence of death more ubiquitous than ever (...) The price of exorcising the spectre of mortality proved to be a collective incapacity to construct life as reality, to take life seriously« (Bauman 1992, S. 199).

Mit dieser todestriebhaften Denkstrategie der Auflösung von Sterben und Tod in schmale, scheinbar durchsichtige Scheiben wird auch die

unbewusste Wahrnehmung des Todestriebs selbst behandelt: Wo immer einen die schiere Mordlust oder Selbstzerstörung anzuspringen droht, wird der Sprung im Handumdrehen in einen Zeitlupenfilm verwandelt, dessen einzelne Sequenzen dann so verortet werden und mit anderen Erklärungsebenen versetzt und überdeckt werden können (etwa Biographie und Geschichte individueller und kollektiver Täter), dass auf der bewussten Ebene Tod wie Todestrieb nach knappsten Momenten elementaren Entsetzens nicht mehr als Ganzes wahr- und ernstgenommen werden müssen. Das allerdings hemmt die Entwicklung der real möglichen Zivilisierung des Todeskomplexes durch denkendes und praktisches Handeln: Konsequente Schmerzlinderung und sanfte Sterbehilfe im Dialog mit Sterbenden, offenes Betrachten des persönlichen und kollektiven Lebenssinns und der Arbeit an den wirklichen Lebensaufgaben.

Was sind Zygmunt Baumans Gegenstrategien? Er knüpft, sehr knapp, an die Mystiker und an die Romantiker an: »to open up the moment so that it can accommodate eternity« (ebd.). Klassisch hierfür Angelus Silesius: »*Mensch, wo Du* Deinen Geist schwingst über Ort und Zeit, so kannst Du jeden Blick sein in der Ewigkeit.« (zitiert nach van Lommel, 2014, S. 70). In psychoanalytischer Perspektive ermöglicht uns die Zeitlosigkeit des Unbewussten, die Anerkennung chronologischer Realität und damit des Bewusstseins von Altern und Sterben zeitweise aufzuheben (Teising 2018, S. 42 f.). Kairos überstrahlt Chronos (Waldhoff 2014).

»Legt man das Einmalige (...) als *nunc stans* aus, dann gilt der Augenblick als jener Bruch mit jedem Geschehen, in welchem er – wie Goethe und Nietzsche in der Tradition der Mystiker meinen – sich mit der ›Ewigkeit‹ berührt, wenn nicht gar eins mit ihr ist« (Bahr 2002, S. 135).

Man könnte in diesem Sinne auch sagen: den Mikrokosmos der eigenen Seele für den Makrokosmos der Welt zu öffnen. »In einem einzigen göttlichen Moment« kann so eine Persönlichkeit, laut Oscar Wilde, ihre Vollkommenheit erlangen (Wilde 1982, S. 27)

Und selbst bei einer melancholischen Grundstimmung, in welcher, folgen wir Vlaldimir Nabokov, der platte Menschenverstand uns sagt, »dass unser Leben nur ein kurzer Lichtspalt zwischen zwei Ewigkeiten des Dunkels ist« (zitiert nach Földényi 2017), gäbe es sinnvolle Gegenfragen: »Ist trotz tragischen Ausgangs das Stück durch seinen Verlauf der Aufführung wert? Und wie können wir es seiner selbst wert machen, was immer der Ausgang sei?« können wir mit Hans Jonas fragen, wenn wir über bedrohte Inseln des denkenden Lebens in einem toten Weltall nachdenken (Jonas 2014, S. 260). Diese freundliche Frage lässt sich nicht nur an die Menschen im Plural richten, sondern auch an Menschen im Singular, an jedes Menschenleben für sich. Mit anderen Worten: Dem Tod

beweisen, dass wir und unsere menschliche Existenz es wert sind (Zusak 2016, S. 15).

Eine bescheidenere Antwort lässt sich an der Praxis von Baumans Theoriebildung ablesen, beispielsweise an seiner Beschreibung des Nutzens der Soziologie: Der Öffnung des Textes für den Fluss und die Vielfalt des Lebens.

»Wir können also sagen, dass Sprachen oder Lebensformen, nicht anders als Wasserwirbel oder ganze Flüsse, am Leben bleiben und ihre Identität, ihre relative Autonomie bewahren, gerade weil sie flexibel sind, ständig im Fluss, fähig, neues Material zu absorbieren und ›verbrauchtes‹ auszuscheiden. Das heißt zugleich, dass alle Lebensformen (alle Sprachen, alles zusammenhängende Wissen) zugrunde gingen, wenn sie abgeschlossen, fixiert und zur Veränderung unfähig würden« (Bauman 2015, S. 316).

»Soziologisches Denken hemmt nicht, sondern erleichtert den Fluß und Austausch von Erfahrungen. Unmißverständlich gesagt: Es trägt zum Ausmaß der Ambivalenz bei, indem es die Anstrengung behindert, ›den Fluß einzufrieren‹ und die Zugänge zu verschließen« (ebd., S. 318).

Sein Plädoyer für Prozessualität und Pluralität von Wissen und Denken wird als von Lebenstrieben getragen erkennbar. Mit anderen Worten: vielleicht genügt es, lebendiger über das Leben, von seinem Anfang bis zu seinem Ende, zu denken und zu sprechen, um es zu retten.

In diesem Sinne können wir auch Ludwig Wittgensteins Theorie der Mannigfaltigkeit offener Sprachspiele als Teil von vielfältigen, fließenden Lebensformen verstehen. Mit seiner Maxime »denk nicht, sondern schau!« eröffnet er »durch differenziertes Hinsehen den Spielraum für eine Kritik an vermeintlich fixen ›Ideen‹ sowie an einer entsprechend reduzierten Lebenspraxis.« (Martens 2014, S. 233). Diese Kritik ist keine des Denkens schlechthin, sondern lässt sich als eine Kritik abtötender Denk- und Praxisformen lesen.

In einer Fallvignette des Psychoanalytikers Stephen Grosz mit dem Titel »Durch Stille« findet sich wie in einem Brennglas die Unterscheidung zwischen scheinbarer und wirklicher Parteinahme für das Leben gebündelt. 1989, es gab zu diesem Zeitpunkt noch keine wirksame Behandlung gegen AIDS, begegnet Grosz zum ersten Mal einem damals 29 Jahre alten Patienten, den er Anthony nennt. Ein befreundeter Arzt hatte diesem zu seiner Lebenserwartung gesagt, er könne mit zwei Jahren rechnen und auf vier Jahre hoffen. In den ersten Wochen nach dem Testergebnis »fuhr Anthony fort, über sein Leben und seine Gefühle zu sprechen, doch floss der Strom der Worte immer spärlicher und versiegte schließlich ganz« (Grosz 2018, S. 209). »Während ich Tag für Tag bei ihm saß, wurde sein Schweigen immer tiefer. Und wie er eines Tages so still da lag, der Atem langsam und stetig, schließt er ein«, was von da

an häufiger geschieht (ebd., S. 210). Drei Jahre nach Beginn der Analyse brach sein Immunsystem zusammen. Nach einer Präsentation dieser Analyse auf einem Fachkongress fragt ihn ein bekannter Analytiker, warum er seine Zeit mit diesem Patienten vergeude: »Er wird bald sterben. Warum helfen Sie nicht jemandem, der noch eine Zukunft hat?« (ebd., S. 213).

Und genau hier sehen wir eine dieser gedankenlosen, scheinbaren Parteinahmen für das Leben, die eigentlich Tarnungen des Todes sind. Lebt Leben nur, wenn es eine »Zukunft« hat? Wie groß muss diese Portion Zukunft sein? Zählt unser gegenwärtiges Leben nur, wenn es als letztlich ewig und somit bewegungslos und tot phantasiert wird?

Grosz bleibt im analytischen Gespräch mit Anthony. Er verspricht ihm, auch ins Krankenhaus zu kommen, solange er ihn brauche. Anthony sagt, er wolle zum Ende hin lieber Selbstmord begehen, jedenfalls wolle er nicht verängstigt und allein sterben und er wolle keine Schmerzen leiden. Er wolle nicht in Panik vor der eigenen Auslöschung sterben, sondern »mit dem Tod leben« können. Und schließlich:

»Anthony findet, er hat Glück gehabt. Zweiundzwanzig Jahre nach unserer ersten Begegnung ist die Viruslast im Blut nicht mehr messbar (...) Da er nicht mehr fürchtet, akut zu erkranken, wenn er über AIDS redet oder auch nur daran denkt, kümmert er sich aktiv um seine medizinische Versorgung. Und die richtige Medizin kam zur richtigen Zeit. (...) Wir treffen uns immer noch, allerdings nicht mehr so häufig. Und wenn auch nur noch selten, so gibt es doch weiterhin Gelegenheiten, bei denen er während einer Sitzung einschläft – meist an jenen Tagen, an denen er einen Bluttest machen ließ, das Ergebnis bekam oder vom Tod eines Verwandten oder Freundes erfuhr. Wenn es heute geschieht, ist es wie ein Signal, das uns beide mahnt, um wie viel der Tod uns näher ist, als wir glauben wollen. (...) Mag sein, dass dieses Schweigen auch seine Art war, den Augenblick des Todes zu proben, doch war es vor allem etwas, das wir gemeinsam durchgemacht haben. Und im Schweigen merkte Anthony, dass er den Gedanken an seinen Tod leichter ertragen und die Stille akzeptieren konnte, da er sich im Geiste eines anderen lebendig fühlte« (ebd., S. 214 f.).

Der Psychoanalytiker Martin Teising zitiert eine 92-jährige Patientin, die am Ende ihrer vierjährigen Behandlung sagt:

»Vor der Analyse hatte ich Todesangst, die ich loswerden wollte. Jetzt weiß ich wirklich, dass ich sterben werde. Mir ist klar geworden, dass ich vorher gedacht hatte, dass ich nicht sterben werde, wenn ich Angst davor habe. Die Todesangst ist jetzt deutlich geringer« (Teising 2018, S. 53).

Echtes Todesbewusstsein lindert Todesangst und mindert all den inneren und äußereren Terror, der aus nur scheinbarem, oberflächlichem Todesbewusstsein quillt. Ist es möglicherweise so einfach?

21. Wir Lebenden und Toten

Die Ambivalenz von Tod und Leben, die zugleich engste Verflochtenheit bedeutet, den Ineinsfall von Gegensätzen, zieht sich wie ein roter Faden durch diesen Text, oder vielmehr: wie ein aus roten und schwarzen Fäden geflochtenes Tau. Sie kann auch als ambivalentes Verhältnis zwischen Lebenden und Toten betrachtet werden.

Es geht dabei um verschiedene Ebenen dieses Dialogs, die wie Etagen in einem Haus miteinander verbunden sind, und um seine entgegengesetzten Pole: einerseits um die Zwiesprache mit der eigenen Person und besonders der inneren Stimme im Sinne von Sokrates und Hannah Arendt oder auch eines freundlichen Über-Ichs, dem ein tyrannisches und feindseliges Über-Ich entgegensteht. Andererseits im Sinne einer Erkenntnishaltung, die von der Liebe zur Welt getragen wird im Gegensatz zu einer welt- und lebensfeindlichen Erkenntnishaltung; von einer kooperativen, bindungsorientierten Haltung zu den anderen Menschen, die es erlaubt, das Bezugsgeflecht menschlicher Angelegenheiten zu sehen, zu respektieren und gut zu entwickeln im Gegensatz zu zerreißen und zerstückelnden Bewegungen im Denken und Handeln; von einer lebensfreundlichen Beziehung zur inneren körperlich-seelischen Natur wie zur äußeren Natur in Gestalt der Erde mit ihrer Pflanzen- und Tierwelt im Gegensatz zu einer rücksichtslosen und abtötenden Beziehung; von einer Weise, sich entweder im symbolischen Universum menschlicher Sprache und Zeichen dergestalt zu bewegen, dass das Beziehungsgeflecht unserer symbolischen Welten Zusammenhang und Sinn stiftet und so seiner Orientierungsaufgabe für Menschen immer besser und sorgfältiger entspricht, im Gegensatz zu einer Vergiftung, Verwirrung und Entwertung unserer symbolischen Welten oder zu ihrer Herabwürdigung zu intellektuellem *Junk Food*.

An dieser Stelle vertiefe ich eine weitere Ebene, die schon in früheren Abschnitten angesprochen wurde, nämlich die Art der Kommunikation zwischen den Lebenden und den Toten. Diese will gelernt sein, wie Hannah Arendt 1969 am Grabe von Karl Jaspers sagt:

»Das, was an einem Menschen das Flüchtigste und doch zugleich das Größte ist, das gesprochene Wort und die einmalige Gebärde, das stirbt mit ihm und das bedarf unser, dass wir seiner gedenken. Das Gedenken vollzieht sich im Umgang mit dem Toten, aus dem dann das Gespräch über ihn entspringt und wieder in die Welt klingt. Der Umgang mit den Toten – das will gelernt sein (...)« (Arendt nach Prinz 2013, S. 281).

In den folgenden Abschnitten berichte ich aus vielen Feldern über das, was wir psychoanalytisch als Kampf zwischen Leben und Tod im Über-Ich bezeichnen könnten. Hannah Arendt, die dem Mord durch die Nationalsozialisten und dem »Leben« im Nationalsozialismus entflohen

konnte, hat in den eben zitierten Sätzen gezeigt, wie lebendiger Umgang mit den Toten gelernt werden kann. Die Todestriebseite dieses Kampfes ist im Folgenden eindrücklich als die fast tödliche Verinnerlichung der Mutter oder Mutterbeziehung eines Patienten erkennbar, in welcher die nationalsozialistische Vergiftung des Seelenlebens einer ganzen Staatsgesellschaft sich kristallisiert hat und weitergegeben wurde.

Man kann dies mit einigem Erkenntnisgewinn auch als Beziehung oder Zwiesprache zwischen Lebenden und Toten formulieren, wie Robert Harrison das tut. Auch in dieser Beziehungsebene finden wir den belebenden und den abtötenden Modus.

Es geht jedoch nicht nur um die verinnerlichten Eltern, sondern um die Beziehung zu den biologischen und kulturellen Vorfahren insgesamt. Sehr viele ältere Kulturen legen größten Wert auf die Kommunikation mit den Ahnen und glauben, dass die Vernachlässigung dieser Kommunikation ins Unglück führt. Sie schaffen den Vorfahren Raum für ihr Nachleben, für ihre Teilhabe an der Welt der Lebenden, welche sie diesen hinterlassen haben.

Aus der Studie von Harrison können wir lernen, dass wir auch in dieser Beziehung, genauer: dem Modus der Beziehung zwischen den lebenden und den toten Menschen, die Erben jener älteren Kulturen sind oder sein könnten, auch was die Art des Erbens angeht.

Es gibt jedoch Anzeichen, dass diese für Menschen lebenswichtige Verbindung abbricht. Während die Welthistoriker McNeill und McNeill beschrieben haben, wie das menschliche Netzwerk in der Weltgeschichte langfristig immer umfangreicher und zugleich dichter gewebt wird, konstatiert Eric Hobsbawm in seiner Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts:

»Die Zerstörung der Vergangenheit, oder vielmehr die jenes sozialen Mechanismus, der die Gegenwartserfahrung mit derjenigen früherer Generationen verknüpft, ist eines der charakteristischen und unheimlichsten Phänomene des späten 20. Jahrhunderts« (Hobsbawm 1997, S. 17).

Das Unheimliche hängt nach Freud häufig mit der Vorstellung des Todes oder der Toten zusammen (Freud 1986, S. 254 f.), immer auch mit dem eigentlich allzu Bekannten, dem Heimischen: in jenen Aspekten und Untiefen, die Menschen vergessen wollen und verdrängen. Jedenfalls wird mit der Verbindung zu denen, die uns vorausgegangen sind, wenn wir ihnen ihr Nachleben nehmen, die Lebenslinie der Generationenfolge abgeschnitten.

Während also zwischen den lebenden Generationen die kooperativen und konflikthaften Verbindungen trotz aller Gegenbewegungen langfristig zunehmen, bis hin zu der immer weiter sich beschleunigenden Phase der letzten Jahrhunderte, in der die Menschheit zu einem Weltsystem

zusammenwächst, scheint dies nur zwischen den immer zahlreicherem jeweils zeitgenössischen Menschen der Fall zu sein. Das »Zerbersten der Bindeglieder zwischen den Generationen« (Hobsbawm 1997, S. 31) würde jedoch neuerdings Generationen hervorbringen, die in einer »ewigen« und flüchtigen Gegenwart aufwachsen und sich vom größten Teil der Menschheit, nämlich all den Generationen vor ihnen, abtrennen. Der Verzicht auf die ererbten Erfahrungen früherer Generationen verunmöglicht aber genuin neue Erfahrungen. Die versiegelte Vergangenheit bedeutet versiegelte Zukunft. Das zeigt sich an der toten Leere des »Futurismus«, der die Phantasien der Moderne exemplarisch träumt. Zu dem Gedanken, dass wir eine Fortsetzung unserer Vorfahren seien, sagt Marinetti schlicht: »Wir wollen (es) nicht hören!«²⁰

Mit Goethe lässt sich sagen: »Was Du ererbst von Deinen Vätern, erwirb es, um es zu besitzen«. Wir können nicht unser materielles, biologisches und kulturelles Erbe und die Vorfahren ungestraft verdrängen. Sie kehren sonst als Dämonen wieder. Aber wir können auch nicht in archaischer Weise mit unseren Vorfahren umgehen, sondern nur in einer Weise, die unseren jeweils heutigen Lebensbedingungen entspricht. Wir können und müssen auch sichtten, welches Erbe wir ausschlagen und welches wir uns aneignen wollen, als Versuch, die Vergangenheit verwandelnd einzuholen, als Suche nach der verlorenen Zeit. Aber sichten müssen wir es, wenn es uns nicht als blindes Schicksal und Wiederholungszwang verfolgen soll.

Sigmund Freud, Maurice Halbwachs und Marcel Proust haben Entscheidendes auf dieser *Suche nach der verlorenen Zeit* geleistet, die den Weg in viele mögliche Zukünfte öffnen hilft und bereits den dumpfen Dunstschleier lichtet, welcher die Gegenwart oft beengt. Aber es gibt einen Bereich, der nicht gerne ausgeleuchtet wird, jener der krassen sozialen Ungleichheit und vor allem der materiellen und kulturellen Armut, welcher eine Enteignung von Lebens-Chancen vieler Art ist, auch jener der Erinnerung. Albert Camus zeigt mit überscharfer, bitterer Klarheit: Die verlorene Zeit lässt sich nur bei den Reichen wieder gewinnen:

»Das Gedächtnis der Armen ist bereits schlechter genährt als jenes der Reichen, es hat weniger Stützen im Raum, da sie selten ihren Lebensort verlassen, weniger Stützen auch in der Zeit eines gleichförmigen und grauen Lebens. Gewiss, es gibt das Gedächtnis des Herzens, von dem man sagt, es sei das sicherste, aber das Herz nutzt sich durch Mühe und Arbeit ab, es vergisst unter dem Gewicht der Erschöpfung schneller. Die verlorene Zeit lässt sich nur bei den Reichen wiederfinden. Für die

20 »Nous savons bien ce que notre belle et fausse intelligence nous affirme. – Nous ne sommes, dit-elle, que le résumé et le prolongement de nos ancêtres. – Peut-être! soit!... Qu'importe?... Mais nous ne voulons pas entendre!«

Armen markiert sie lediglich die vagen Spuren auf dem Weg des Todes« (Camus 1994, S. 93, Übersetzung HPW).

Camus schreibt nicht vom Weg zum Tode, den man als mitgemeint lesen kann, sondern vom Weg des Todes (»chemin de la mort«). Damit ist das Tote im Leben selbst, schon zu Lebzeiten, bezeichnet.

Die zwei verschiedenen Arten des Umgangs der Lebenden mit den Toten und mit dem Toten, lassen sich an von Harrison diskutierten Fallbeispielen veranschaulichen, die häufig der Literaturgeschichte entnommen sind, weil wir in der Literatur nicht zuletzt die lebendigen Stimmen unserer Vorlebenden haben. Das, was ich den abtötenden Modus nenne, lässt sich plastisch an einem Vergleich der Dichtung Homers und Vergils zeigen:

»Der Gedanke, dass das Leben eine Form des lebenden Todes darstellt, ist Vergil nicht fremd. Denken wir an die berühmte Pietas des Aeneas (...). Diese Frömmigkeit hat etwas mit Opfer zu tun, sie ist repressiv, ein Zeichen der Knechtschaft, welche die Lebenden den Geboten der Toten unterwirft. Homers Glaukos ist zwar voller Pietät gegenüber seinen Vätern, aber das mit einem Überschwang, welcher der mürrischen, unter der Herrschaft der Toten stehenden Welt Vergils fehlt, wo die Bürde der Geschlechter schwer auf dem Einzelnen lastet und ihn vor der Zeit begräbt. Man könnte sogar die Ansicht vertreten, dass Aeneas nur deshalb in die Unterwelt hinabzusteigen und mit den Schatten der Verstorbenen Zwiesprache zu halten vermag, weil er in gewissem Sinne bereits tot ist – weil seine Pietät in Wirklichkeit sein Leben dem Willen der Ahnen unterwirft« (Harrison 2006, S. 193).

Das erinnert an Karl Marx' grundsätzliche Aussage über die menschliche Geschichte:

»Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen. Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden« (Marx 1972, S. 115).

Auch der Revolutionär Marx – der den Tod als harten Sieg der Gattung über das bestimmte Individuum bezeichnet hat (Condrau 1984, S. 214) – musste sich in die Tradition aller toten Geschlechter einreihen und lastete auf manchen Gehirnen der Lebenden.

Es gibt jedoch eine fruchtbarere Möglichkeit, die wieder andere wählen: Nämlich ein ausgewähltes Erbe zu erwerben, um es weiterzuentwickeln oder bewusst und geprüft auszuschlagen. Dies ist sogar ganz allgemein der einzige gangbare Weg, der von den Vorfahren über die Gegenwärtigen zu den Nachfahren führt.

Die verdrängten und unbewussten Vorfahren kehren hingegen als abtötende Dämonen wieder und liegen als ein noch weit quälenderer

Alp auf unseren Gehirnen als die Vorfahren, deren Knechtschaft wir uns bewusster unterwerfen. Harrison zeigt, dass wir dazu neigen,

»die Quelle unserer Ängste zu verschleieren, deren grundlegendste von unserem Zwang herrühren, unsere Vorfahren zu rechtfertigen oder, wenn das nicht möglich ist, uns ihren herrischen Forderungen zu entziehen. Meist versagen wir bei diesen Aufgaben und nehmen unsere ungelösten Ängste mit ins Grab, und von dort verfolgen wir wiederum diejenigen, die nach uns kommen« (Harrison 2006, S. 150).

Harrison verdeutlicht das an der Laufbahn Arthur Rimbauds, der als sehr junger Mann »einige der vollkommenen Gedichte, die je geschrieben worden sind« (ebd., S. 151) verfasst hatte, bevor er im Alter von 19 Jahren abrupt und endgültig sein Leben als Dichter beendete. Danach ist seine lebendige Kreativität erloschen und es sind nur Briefe »voller Kaufmannsprosa von Profit und Geiz« bekannt (ebd., S. 151). Dazwischen liegt ein Abstieg in die Hölle, *une saison en enfer*, zwischen April und August 1873 im Hause seiner Mutter verfasst, in denen er zum *schlechten Blut* seiner Ahnen hinabsteigt, mit folgendem Ergebnis:

»Ich! Ich, der ich mich Magier oder Engel nannte, enthoben aller Moral, ich bin dem Boden zurückgegeben...Ein Bauer!« (zitiert nach Harrison 2006, S. 151).

Er hatte sich in der visionären Begegnung mit seinen Vorfahren von sich als dem Genie, »*das uns alle gekannt und uns alle geliebt hat*«, radikal getrennt, damit auch von der Liebe zur menschlichen Welt. Harrison folgert:

»Doch wir sollten nicht erstaunt sein. Ein Abstieg in die Hölle ist eine ernste Angelegenheit. Dadurch wird man der Gefahr ausgesetzt, dass einen die Toten als einen der ihren beanspruchen, dass sie ihren Willen gegen einen durchsetzen. Das geschah im Falle Rimbauds. Aeneas stieg in einem Geist der Pietät in den Hades hinab, Rimbaud in einem Geiste der Verzweiflung, aber das Ergebnis war in beiden Fällen ähnlich. Hier wie dort erhielt der Nachfahr Anweisungen von dem Vorfahren. Rimbauds bäuerliche Vorfäder blickten ihm unverwandt ins Auge und befahlen ihm, mit seinem Unfug aufzuhören, sie wiesen ihn an, seine Bemühungen produktiv werden zu lassen. (...) Arbeit, verdiene, spare und leide – das ist Dein Los und Deine Verpflichtung« (Harrison 2006, S. 152).

Der Abstieg in die Hölle braucht, wenn er vorübergehend sein soll, in der Regel eine Sicherung, einen Schutz, beispielsweise wenn er im geschützten Raum einer guten Psychoanalyse erfolgt, begleitet von einem erfahrenen Führer. Oder, archaischer, wenn Odysseus sich an den Schiffsmast fesseln lässt, um dem Gesang der Sirenen lauschen zu können, ohne unterzugehen. Der Rahmen einer wissenschaftlichen oder literarischen Erkundung kann ebenfalls der Sicherung eigener Erfahrungen dienen.

Einen ganz anderen Abstieg in die Hölle stellt Otfried Preußler in seinem Roman »Krabat« dar. Für unser Thema hat dieser Roman, der auf einer wendischen oder sorbischen Volkssage beruht, eine sehr klare Botschaft: Die Kräfte des Lebens gedenken der Toten. Die Kräfte des Todes, die Mörder und ihre Mitläufer, versuchen die Toten vergessen zu machen (Preußler 2016).

Am Beispiel Dantes zeigt Harrison mit Emphase, wie die intensive Kommunikation, in diesem Falle mit einem selbst gewählten, sozusagen adoptierten Vorfahren, einem Wahlverwandten, Rettung aus schwerer Seelennot und Lebenskrise verspricht, wie also allgemein die Zwiesprache mit den Toten nicht abtötend, sondern vielmehr lebenssteigernd gestalten werden kann:

»Die Toten sind unsere Hüter. Wir geben ihnen eine Zukunft, damit sie uns eine Vergangenheit geben. Wir helfen ihnen dabei zu leben, damit sie uns helfen, vorwärts zu schreiten. Dante gelangte zu einem Verständnis für diese wechselseitige Abhängigkeit, als er sich auf der Mitte seines Lebensweges in einem akuten Zustand der Schuld und der Hilfsbedürftigkeit sah. Wir wissen, dass die Mittelpunktskrise eines Lebens oder einer Geschichte oder einer Nation an jeder beliebigen Station des Weges eintreten kann. Sie kommt, wenn man in die Irre geht, in eine Sackgasse gerät oder lähmender Verzweiflung erliegt. Es gibt Augenblicke der Hilflosigkeit, die man nicht im Alleingang überwinden kann und auch nicht durch Unterstützung von Freunden und Nachbarn, ob man nun ein Individuum ist oder eine ganze Gemeinschaft. Das sind Momente, die Hilfe von den Toten erfordern. Im Falle Dantes kam die Hilfe im Gewand Vergils, eines adoptierten Vorfahren, dessen Nachleben er durch Hingabe und langes Studium wachgehalten hatte. Die Führung durch Vergil, die Dante selbst zuließ, führte ihn zurück ins Licht und darüber hinaus« (Harrison 2006, S. 232 f.).

Im Dialog mit der Stimme Vergils – und dies kann jedem mit einer der Stimmen aus den Büchern gelingen – fand Dante seine eigene Stimme.

Das ist ein Gegenmodell zum abtötenden Denken, denn dieses bedeutet auch: Wenn wir nicht unsere eigenen Gedanken denken und mit unserer eigenen Stimme sprechen, sondern die Gedanken und Stimmen der Toten mechanisch wiederholen oder kopieren, ohne sie uns anzuverwandeln, ohne sie von Fremddenken in Selbstdenken zu transformieren, dann willigen wir in unsere Abtötung durch toten Fundamentalismus ein.

Stephen Grosz verdeutlicht am Beispiel von Charles Dickens' *Eine Weihnachtsgeschichte* einen Weg durch Thanatos zum Eros:

»Manchmal kommt es nicht zu Veränderungen, weil wir uns vorgenommen haben, uns oder unsere Beziehungen zu den Lebenden zu verbessern; manchmal verändern wir uns dann am stärksten, wenn wir uns um die Beziehungen zu den Vergessenen, Verlorenen und Toten kümmern.

Als Scrooge um jene trauert, die er einmal liebte, aber vergaß, beginnt er jene Welt zurückzugewinnen, die er verloren hatte. Er wird wieder lebendig« (Grosz 2018, S. 125).

Dieser Ansatz soll nun kurz am Beispiel zweier zeitgenössischer Soziologen und ihrer autobiographisch-wissenschaftlichen Bücher erweitert werden, Oskar Negts *Überlebensglück* (2016) und Didier Eribons *Rückkehr nach Reims* (2016). Die reflexive Verknüpfung innerer und gesellschaftlicher Erfahrungen, der menschlichen Figurationen um uns und in uns, ist der Königsweg humanwissenschaftlicher Erkenntnis.

Eribon betont, wieviel Zeit es, zumindest nach seiner Erfahrung, braucht, selbst, im eigenen Namen, zu denken: Dies, weil er es als unerlässliche Denkvoraussetzung sieht, durch seine ganze Vergangenheit, und er meint wirklich die ganze, sowie durch die gesellschaftliche Welt und durch die Institutionen legitimiert zu sein. Die Integration gerade der verdrängten Vergangenheit braucht Anstrengung und Zeit, das Integriertwerden in gesellschaftliche Sphären, aus denen man bisher ausgeschlossen war, erst recht. Eribon spricht aus einem Erfahrungsraum, in den er nur mit höchster Anstrengung gelangt ist. Er musste dafür kämpfen, zuallererst gegen sich selbst. Eribon stammt aus der Arbeiterklasse. Bei ihm zuhause gab es keine Bücher. Er ist der erste seiner Familie, der sich nicht mit der staatlich vorgeschriebenen Mindestschulzeit begnügt hat (Eribon 2016, S. 239). Er wuchs in einem Arbeiterhaushalt auf, der durch den Druck schwerster Arbeitsbedingungen beider Eltern zerrüttet war. Seit der Jugendzeit kamen ständige Angriffe wegen seiner Homosexualität hinzu. Er sieht es selbst als Wunder, dass er schließlich Erfolg hatte. Dies umreißt den sozialen und den mentalen Raum, aus dem er geflüchtet war und zu dem er jahrzehntelang alle Brücken abgebrochen hatte. Erst nach dem Tod seines Vaters kehrt er zurück, insoweit er seine Mutter zu vielen Gesprächen aufsuchte und das unbekannte Leben seiner Eltern und Großeltern rekonstruierte und beschrieb. Er stellt sich seiner ihm unheimlich gewordenen familiären Herkunft. Und stellt schließlich fest, dass dieses Gegen-Ich der Person, als die er die Bühne des Lebens betreten musste und gegen die er sein gesamtes Leben und Denken konstruiert hatte, trotzdem ein essentieller Teil von ihm geblieben ist. Er hatte jedoch vor seiner Rückkehr an die Orte der Vergangenheit diesen Teil von sich so sehr und unter so großer Scham verborgen, dass er sich selbst nicht mehr in der Ganzheit eines Lebens hatte sehen können – genauso wie seine Eltern und Großeltern und die Menschen seiner Klasse in ihrer Lebensnot in der französischen Öffentlichkeit in den letzten Jahrzehnten weniger und weniger gesehen wurden. Er führt dies auf eine erfolgreiche Konservative Revolution zurück, die auch die französische Linke gekapert und die Kommunistische Partei so gut wie zerstört habe. Viele, auch aus seiner Familie, sind unter dem Terror der

Arbeits- und Lebensverhältnisse, die nicht mehr zur Sprache kommen dürfen, zum rassistischen und alle Minderheiten entwertenden und tendenziell terrorisierenden Front National übergelaufen. Auf seiner äußeren und inneren Erkundungsreise beginnt er seine Eltern zu verstehen, auch in der ihm entsetzlichen Fremden- und Menschenfeindlichkeit einschließlich seines eigenen gespaltenen Habitus. Im Mikrokosmos eines Lebens bildet sich brutal die ebenso grausame Spaltung einer ganzen Staatsgesellschaft ab. Die menschliche Würde, so Eribon, ist ein fragiles Gefühl und ihrer selbst unsicher. Sie benötigt Zeichen, die Sicherheit geben. Vor allem verträgt sie es nicht, wenn ihre Träger den Eindruck haben, als *quantité négligable*, als Element von Statistiken und Firmenbilanzen behandelt zu werden, als stumme Objekte der Politik (ebd., S. 134 f.) – mit anderen Worten: als von den Regierenden und ihren Zudenkern zu leblosen Dingen zerdachten Menschen.

In den Begrifflichkeiten Bourdieus ist hier jemand fast ohne ökonomisches und kulturelles und, in seinen eigenen Worten, mit negativem sozialen Kapital aufgewachsen, in einer als nicht existent behandelten Klasse und mit lieblosen Eltern. Häufig, besonders wenn er den Überlegenheitsgesten höherer Klassen ausgesetzt ist, spricht er von einem Gefühl der Mortifizierung (mortification), welches man mit Demütigung und Abtötung übersetzen könnte. Elias hat in seiner Zivilisationstheorie und seiner Studie über die Beziehungen von Etablierten und Außenseitern darauf hingewiesen, dass die erniedrigten Gruppen unter einer starken Schamangst leiden, indem sie die negativen Bewertungen ihrer Gruppe durch die machtstärkeren Klassen und Schichten in ihrem eigenen Über-Ich verinnerlichen, und zwar umso stärker, je schärfer die Machtkontraste und je geringer die Verhaltensspielräume sind (Elias 1978, S. 397–409; Eribon 1981/2005). So fühlen sie sich sehr oft genötigt, den verletzenden Angriffen, denen sie ausgesetzt sind, wie in einem alptraumhaften Zwang teilweise selbst innerlich zuzustimmen.

Es bedarf laut Negt einer befriedigenden und mit Glückserfahrungen besetzten Ausgangslage im menschlichen Leben »für die Achtung der Menschheit in meiner Person« (Negt 2016, S. 221). In Eribons soziologischer Gesellschafts- und Selbstanalyse sind nur wenige Spuren davon zu erkennen. Er hat jedoch mit der Wiederversöhnung seiner gespaltenen Persönlichkeit, seiner verinnerlichten Gesellschaftsspaltung, mit den Tränen für seinen Vater, bei dessen Beerdigung er nicht war, am Ende des Buchprojektes einen weiten, ungemein eindrucksvollen Denk- und Theorieraum geöffnet.

Oskar Negt stammt aus einer Bauernfamilie. In der ganzen deutschen Universitätsgeschichte hatten Bauern wie Arbeiter einen sehr schlechten Zugang zum Studium, mit Ausnahme der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik. Auch für Negt war der Aufstieg an die Universität alles andere als selbstverständlich. Aber seine Ressourcen waren im

Vergleich zu Eribon viel besser. Er erinnert sich an Glück. Eribon erinnert sich an Scham. Negt setzt sich in Beziehung zu seinen bäuerlichen Vorfahren, sein Vater war ein sozialdemokratischer Bauer, eine soziologische Rarität. Und er setzt sich in Beziehung zu vielen adoptierten kulturellen Vorfahren, wie Kant, Goethe, Marx, Adorno und Horkheimer. Er ist im Dialog mit den Toten, ohne sich ihnen zu unterwerfen. Er hat ein ausgewähltes und weiterentwickeltes Erbe angetreten. Beide Denker sind im Zwiegespräch mit sich selbst, im Sinne von Sokrates und Hannah Arendt. Aber obwohl Negt ein Kriegs- und Flüchtlingschicksal zu verkraften hatte, wirkt dieses Zwiegespräch mit sich selbst viel leichter, lustvoller, weit weniger schmerhaft als bei Eribon. Beide haben ihr Lebensschicksal, den Kampf gegen soziale Ungleichheit und um Lebenschancen ohne oder mit wenig Ressentiment bewältigt. Beide gehen offen mit Fremden und Fremdheit um, auch der in der eigenen Person, und sorgen sich um die »sozialdarwinistische Entwertung des Lebens«, um jene antidemokratischen gesellschaftlichen Strömungen, die, mehr oder weniger verhüllt, eine Unkultur des Todes repräsentieren:

»Mittlerweile zeichnet sich in Deutschland eine alptraumhafte Entwicklungsreihe ab, die durch eine bedrohlich herabgesetzte Hemmschwelle für das Töten charakterisiert ist. Mit Fug und Recht kann man von einem faschistischen Potenzial sprechen angesichts der lebensgefährlichen Angriffe auf Flüchtlinge und der menschenverachtenden Parolen gegen Fremde (...) auch von jenen, die sich für die ›gute Gesellschaft‹ halten« (ebd., S. 289).

22. Todes- und Lebenstrieb in der Entstehung menschlicher Sprache und bewussten Seins

Im Anschluss an Hegel entwickelt Harrison ein Modell der Entstehung menschlicher Sprache aus der Lautgebung unserer tierischen Vorfahren, die auch in uns weiterleben, sowie aus frühen menschlichen Schreien, Heullaute und Ausrufen, schließlich aus dem frühen Singen. Aus diesem Modell lässt sich ableiten, wie durch die allmähliche Beimischung der Konsonanten in die ältere rein vokalische Lautbildung der Tiere der Todestrieb unserer Kommunikation beigemischt wurde:

»Dadurch, dass sie den reinen Klang der tierischen Stimme anhalten und gliedern, ermöglichen Konsonanten die Bildung von Wörtern und Begriffen sowie die Semantik der Abstraktion. Die Bewegung, durch die das Bewusstsein (mittels der Kraft des Negativen) die Unmittelbarkeit der Dinge annulliert und zugleich das, was es annulliert, in vermittelte Form (d. h. im Begriff) bewahrt, hat ihren stimmlichen Ursprung in der dämpfenden Wirkung der Konsonanten, die den vokalischen Laut ersterben lassen. Der Tod oder die gemessene Endlichkeit des Vokals ist es, der melodische Lautäußerung in menschliche Wortäußerung verwandelt« (Harrison 2006 S. 104).

»Dieser kritische Übergang von kursiver Lautäußerung zu diskursiver Artikulation« (ebd., S. 105) bietet ein Modell geglückter Legierung von Lebens- und Todestrieben, wie sie mittels der Morgenröte von anhebender Sprache und beginnendem Bewusstsein die Entstehung des symbolischen Universums bewirken, das die Menschen dem Reich der Lebewesen hinzufügen.

Ein weiterer kritischer Übergang steht noch auf der Kippe, jener der Entstehung der modernen, überwiegend recht unfröhlichen Wissenschaften als Versuch reflektierter Systematisierung des menschlichen Wissens und Bewusstseins. In seinem frühen medizinischen Gebrauch bedeutete die Krise einen Punkt im Krankheitsverlauf, an dem sich entscheidet, ob dieser seinen Ausgang in Heilung oder Tod nimmt.

Der kritische Übergang zur Verwissenschaftlichung der modernen Welt kann hier nicht Thema sein. Hier geht es nur um die Sammlung und Verknüpfung einiger Indizien, die darauf hindeuten, dass in diesem auf der Entstehung von Sprache und Bewusstsein aufruhenden Prozess die Mischung von Lebens- und Todestrieben weniger geglückt sein könnte, dass in diesem labilen Denk- und Handlungssystem die Todestriebanteile bedenklich und gefährlich hoch sein könnten, dass es aber andererseits überwiegend von Lebenstrieben getragene Gegenströmungen der Liebe zur Welt gibt und dass an diese angeknüpft werden kann und sollte.

Dass dies in der Form einer Kritik des abtötenden Denkens geschieht, ist auch der gleichen Wortherkunft von *Krise* und *Kritik* geschuldet. Die Kritik soll helfen, Gehör und Gespür dafür zu entwickeln, welche Strömungen im wissenschaftlichen Denken eher dem Fluss Lethe zueilen, dem mythologischen Fluss der Totenwelt und des Vergessens, welche anderen hingegen eher als Quelle der Lebenserhaltung dienen könnten. Die kritische Unterscheidung soll der Richtungsentscheidung als Orientierungsmittel nützen.

Auf ein Unterscheidungskriterium sei hier kurz verwiesen, auf die Unterscheidung der zu Unrecht oft synonym gebrauchten Denkvorgänge der Abstraktion und der Synthese. Diese Unterscheidung verwende ich in dem Sinne, dass Abstraktion darauf zielt, sich von sinnlicher Anschauung zu entfernen, Hören und Sehen soll einem laut Hegel vergehen, die irdische Natur und das Bezugsgeflecht menschlicher Angelegenheiten soll aus so großer Distanz betrachtet werden, dass im Abstraktionsprozess aller Bezug zu beider für das menschliche Leben grundlegenden Bereichen verloren zu gehen droht.

Über den Menschen, der sein Handeln der »Herrschaft der Abstraktionen« unterstellt, schreibt Nietzsche:

»er leidet es nicht mehr, durch die plötzlichen Eindrücke, durch die Anschauungen fortgerissen zu werden, er verallgemeinert alle diese Eindrücke erst zu entfärbteren, kühleren Begriffen, um an sie das Fahrzeug

seines Lebens und Handelns anzuknüpfen. Alles, was den Menschen gegen das Tier abhebt, hängt von dieser Fähigkeit ab, die anschaulichen Metaphern zu einem Schema zu verflüchtigen, also ein Bild in einen Begriff aufzulösen. Im Bereich jener Schemata nämlich ist etwas möglich, was niemals unter den anschaulichen ersten Eindrücken gelingen möchte: eine pyramidale Ordnung nach Kästen und Graden aufzubauen, eine neue Welt von Gesetzen, Privilegien, Unterordnungen, Grenzbestimmungen zu schaffen, die nun der andern anschaulichen Welt der ersten Eindrücke gegenübertritt als das Festere, Allgemeine-re, Bekanntere, Menschlichere und daher als das Regulierende und Imperativische. Während jede Anschauungsmetapher individuell und ohne ihresgleichen ist und deshalb allem Rubrizieren immer zu entfliehen weiß, zeigt der große Bau der Begriffe die starre Regelmäßigkeit eines römischen Kolumbariums und atmet in der Logik jene Strenge und Kühle aus, die der Mathematik zu eigen ist« (Nietzsche in Martens 2014, S. 215 f.).

In dieser Beschreibung zeigt sich am Vergleich mit einer römischen Bestattungstechnik eine gewisse Familienähnlichkeit der Herrschaft der Abstraktion (Nietzsche) mit der Herrschaft des Todes (Harrison), ferner mit der Herrschaft der Mechanisierung (Gideon) und mit unkontrolliert hierarchischen und bürokratischen Herrschaftstechniken allgemein, einschließlich der abstrakt-bürokratischen Denktechniken des modernen Weltsystems der herrschenden Wissenschaften: alles Teilstränge des grauen und dunkleren Aspektes des Prozesses der Zivilisation. Nietzsche stellt dem Menschen unter der Herrschaft der Abstraktion den intuitiven und künstlerischen Menschen gegenüber, dem eine fortlaufend einströmende Erhellung, Aufheiterung und Erlösung zuteilwerde, allerdings auch heftiges Leiden, weil er aus der Erfahrung nicht zu lernen verstehe. Es gibt jedoch eine Denktechnik, die eine Synthese aus dem abstrakt-vernünftigen und dem intuitiven Denken anstrebt, nämlich eben die Synthesebildung, wie sie im theoretischen Denken wie im künstlerischen Schaffen anzutreffen ist.

Unter Synthese verstehe ich ein anschaulich zusammenfassendes Denken, welches von ganzen Menschen und Denkkollektiven geleistet wird und Körper und Psyche insgesamt einbezieht, einschließlich der Gefühle und unbewusster Prozesse, daher auch eher lebendige Wirklichkeiten und die Wechselwirkung von denkenden Menschen und bedachten äußeren und inneren Wirklichkeiten einzubeziehen vermag. Unbewusstes schießt in sie ein und verschmilzt, Neues schaffend, mit den Regelwerken der Gesellschaft und einer abwägenden Vernunft zu ganzheitlich orientierten Schöpfungen. Synthese verdünnt nicht Anschauung und Erfahrung, sondern, ganz im Gegenteil, verdichtet diese. In einer Gesellschaft der Individuen, die den Freiheitsräume erweiternden Aspekt von Zivilisationsprozessen darstellt, können solche neuen Synthesen produzierenden Prozesse,

wenn ihnen ein Chance auf Kreativität nicht abgeschnürt werden soll, nicht mehr hierarchisch dekretiert werden, sondern denkende Individuen bilden aus dem Fundus des ihnen jeweils lebensgeschichtlich Zugänglichen ihre eigenen Synthesen und speisen diese in den öffentlichen Diskurs ein. In diesem Sinne ist Synthesebildung eine menschliche Vitalfunktion wie das Atmen (vgl. Waldhoff 2009) und schließt die Ich-Synthese der psychischen Instanzen ein. Sie benötigt wegen der ihr innewohnenden Kräfte stabile und zugleich flexible innere und äußere Räume.

Und doch könnte eine Überdrehung des Ganzheitsstrebens in einer trügerischen Sehnsucht nach dem reinen, bruchlosen Klang des Vormenschlichen oder nach unmenschlicher Perfektion erstarren. Aus dem Mund des Dichters und Sängers Leonard Cohen, der viel von Eros und Thanatos verstand, und in der Verbindung von Atem, melodischer Lautäußerung und menschlicher Wortäußerung hören wir:

»Ring the bells that still can ring
 Forget your perfect offering
 There is a crack, a crack in everything
 That's how the light gets in«.

Die Risse in der Perfektion erhellen die Menschen und Dinge. Auch das gehört zum ganzen Bild der Menschen nach der Vertreibung aus dem Paradies und nachdem der Riss des Sterblichkeitsbewusstseins Erkenntnis über Lebendigkeit und die Möglichkeit lebendiger Erkenntnis schuf.

Und doch gibt es den entscheidenden Unterschied zwischen »der subtilen Virtuosität der Selbstauslöschungsvorstellung« (Wertheimer 2018) mit ihrem an die unbewusste Lust des Todestriebes anklingenden rauschhaften Sog und dem durch feine Risse und Brüche auf Zusammenhänge oder Ganzheiten fallenden Licht. Die Beförderung durch Selbstauslöschungssucht schildert Jürgen Wertheimer am Beispiel von Michel Houellebecqs Roman ›Unterwerfung‹ und seiner Wirkung. Literarisch attestiert er diesem mit Nietzsche:

»Womit kennzeichnet sich jede literarische Dekadenz? Damit, dass das Leben nicht mehr im Ganzen wohnt. Das Wort wird souverän und springt aus dem Satz hinaus, der Satz greift über und verdunkelt den Sinn der Seite, die Seite gewinnt Leben auf Unkosten des Ganzen. Das Ganze ist kein Ganzes mehr« (Nietzsche in Wertheimer NZZ 26.06.2018).

Diese Analyse findet ihre biologische Analogie in der Beschreibung des Verhaltens von Krebszellen und Tumoren, die flüchtiges Leben auf Kosten des ganzen Organismus gewinnen. Solchen Strömungen der Morbidität oder Dekadenz, auch im wissenschaftlichen, politischen oder ökonomischen Verhalten, lässt sich entgegenhalten, dass sie eine Verdunkelung darstellen, »die der Mühe enthebt, eigene aufklärerische Gegenkonzepte zu entwickeln« (Wertheimer 2018).

Im Unterschied dazu, so Klaus Lichtblau, und

»im Unterschied zum *Diabolischen* trennt die *symbolische* Anweisung auf eine Ganzheitlichkeit das zu Vereinende gerade nicht« und, Kurt Röttgers zitierend: »Symbole sind zerbrochene Ganzheiten, die füreinander zum Zeichen werden (...), indem sie den Bruch (...) identifizierbar machen (...), aber eben nur im Zusammenfügen der durch den Bruch unverwechselbar individualisierten Teile« (Lichtblau 1996, S. 19 und 20).

In diesem Sinne umfasst das Symbolische in seiner Ursprungsbedeutung auch die Heilung der Traumata, das Wiedereinfügen der in einer lebensbedrohlichen seelischen Verletzung abgespaltenen Teile in eine menschliche Persönlichkeit, die wiedergefundene Ganzheit, jedoch mit ihren feinen Rissen und Narben. Fasst man die Liebe als ein Gefühl der Wiedervereinigung mit den verlorenen und lange gesuchten Teilen von sich selbst auf, als die Heilung existentieller Frakturen und als ein grundlegendes Gefühl der Rückkehr und des Eins-Seins (Brinkgreve 2018, S. 61), so liegt die Verwandtschaft von Eros und Symbolon auf der Hand.

Insofern ist die menschliche Fähigkeit zur Symbolbildung und das Zusammenfügende des Symbolischen, im Unterschied zum Spaltenden des Diabolischen, selbst ein Symbol für die Legierung von Lebens- und Todestrieben unter dem Vorrang der Lebenstrieben.

Das gilt zugleich für das Denken als einem Nacheinander lautloser Wortsymbole (Arendt 2014, S. 19). So erklärt sich auch, dass Hannah Arendt das Denken einerseits und vor allem als die entmaterialisierte Quintessenz des Lebendigseins bezeichnen kann, andererseits die Aufruforderung zum Denken aus Sicht des Alltagsverständes als »Nimm die Farbe der Toten an« aufgefasst werden kann (ebd.). Schließlich gilt für Hannah Arendt:

»Die Endlichkeit des Menschen, die unwiderruflich gegeben ist durch seine kurze Dauer in einer unendlichen Zeit, die sich in die Vergangenheit und die Zukunft erstreckt, sie bildet gewissermaßen die Infrastruktur aller geistigen Tätigkeiten: sie zeigt sich als die einzige Wirklichkeit, die das Denken als Denken erfassen kann« (ebd., S. 18).

23. Zur Verhäuslichung von Leben und Tod

Wir haben in diesem Buch gewissermaßen einen Streifzug durch das symbolische Universum, insbesondere durch jene Begriffs- und Vorstellungswelten unternommen, welche uns helfen könnten, unser Leben besser zu begreifen und gut zu leben trotz der Gegenwart des Todes. Auch das Unheimliche von allem, was an Tod erinnert, hat seinen Platz im Leben und man sollte sich davon nicht hindern lassen, heimisch zu werden in der Welt und ihr auch nach dem Verlust geliebter Menschen und

Tiere gewogen zu bleiben. Wenn wir uns auch mit Sterben und Tod anfreunden müssen, auch mit dem Widerstreit von Lebens- und Todestrieben in uns, so müssen wir es gewiss nicht mit dem Töten und seinen Vorstufen im abtötenden Denken. Wir müssen uns auch keineswegs mit den in Kriegen und Bürgerkriegen in Schutt und Asche gelegten Häusern abfinden, in denen Menschen lebten, für die das Haus Schutz und Heimat bedeutet hat.

Es gibt einen weiteren, sehr menschlichen Raum, der diesen Kräften als Gefäß dient: Das Haus, und zwar in dem doppelten Sinne derjenigen Häuser, in denen wir leben, und jener Häuser, die in uns leben. Eines davon ist die Akademie, die Platon bauen ließ, um den Denken schaffenden Absencen, wie er sie von seinem Lehrer Sokrates kannte, einen äußeren und inneren Raum einzurichten. Gaston Bachelard wiederum meint, das Haus, in das man hineingeboren wurde, zumeist das Elternhaus, sei nicht nur seelisch, sondern zeitlebens in seiner ganzen Topographie auch körperlich eingeschrieben (Hirsch 2011, S. 99).

Beide, die Häuser um uns und die Häuser in uns, auch die schulischen, akademischen und religiösen, selbst die Krankenhäuser, kennen den Widerstreit von Lebendigkeit und Entwicklung auf der einen, Erstarrung und Abtötung auf der anderen Seite. Wenn auch in unseren Gesellschaften des verdrängten Todes und der beiseite gedrängten Sterbenden immer seltener zuhause gestorben wird oder werden darf, so ist doch das Haus, vor allem das Wohnhaus, als Archetypus in der kollektiven und individuellen Vorstellung mit Leben wie mit Tod verbunden. Kein Wunder, folgt man den psychoanalytisch-historischen Untersuchungen von Otto Rank: Der erste Haustypus, den die Menschheit erbaut hätte, sei das Grabhaus für die Verstorbenen gewesen (ebd., S. 15). Dies ist mit der menschlichen Erfindung oder Entdeckung der Seele verbunden, denn dem Grabhaus liegt die Annahme zugrunde, die Seelen würden nach dem Tode weiterleben und bräuchten dafür ein Haus. Später haben die Menschen ihre Toten unter ihren Häusern beerdigts und laut Rank sei auch nach der Trennung der Wohnstätten von Lebenden und Toten dem Wohnhaus ein untergründiger Anklang an die Grabstätte erhalten geblieben (ebd., S. 170).

Die Verhäuslichung menschlichen Lebens einschließlich des Geburts- und Sterbevorganges kann demnach, vergleichbar mit der Entwicklung von Sprachen, als bedeutender Schritt in das Menschsein betrachtet werden, auch weil die Menschen sich dadurch von der Erde, mit der sie gleichwohl verbunden bleiben, entfernt haben und, anders als viele Tiere, die vorgefundene Erdhöhle zugunsten des in die Höhe und selbst gebauten Hauses verlassen haben (ebd., S. 209). Vielleicht wiederholen wir in der Kindheit diesen menschheitsgeschichtlichen Prozess, wenn wir vom Bau kleiner Höhlen zu dem von Baumhäusern übergehen.

Eine aufschlussreiche räumliche Denkbewegung aus Kinderzeiten berichtet der Soziologe und Philosoph Oskar Negt. Die unvorstellbare

Enge des elterlichen Bauernhofes, in dem es zudem keine Trennung von Gebäuden für Menschen und Tiere gab, veranlasste ihn zur Flucht in eine selbstgebaute Höhle, die nur er selbst betreten durfte. »Diese Höhle war praktisch (...) mein eigentliches Zuhause« (Negt 2016, S. 87). Hier gewinnt das Thema freier äußerer und innerer Denkräume einen besonderen Akzent:

»Es wird mir erst heute klar, wie stark die Phantasieräume, die ich mir schon als kleiner Junge geschaffen habe, meine späteren Erkenntnisinteressen steuerten. (...) Phantasie als das lustbetonte Erkenntnismedium spielt in meinem ganzen wissenschaftlich-politischen Leben eine zentrale Rolle – anders als in Platons Höhlengleichnis ist hier der Aufstieg der Schattenexistenzen zum Licht bereits gegückt« (ebd., S. 87 f.).

Von der Übertragung einer anderen, ebenfalls befreienden räumlichen Bewegung aus Kinderzeiten in den Raum wissenschaftlicher Forschung und Theoriebildung berichtet Christien Brinkgreve. Die Freiheit auf der Ferieninsel ihrer Familie, Terschelling, bestand im weiten Raum des Fahrradfahrens, gemeinsam mit anderen Kindern oder allein; nicht zuletzt allein, im Lieblingsspiel »Mit dem Bus.« Es gab keinen Bus, der Bus war sie selbst auf ihrem Fahrrad. Sie konnte selbst bestimmen, an welchen Haltestellen sie halten wollte und an welchen nicht, wo ihr die Menschen gefielen und wo nicht. Im Rückblick denkt sie, dass die Projekte, die sie außerhalb der Universität entwickelte, viel von dem Bus hatten; sie konnte selbst den Kurs bestimmen und mit den Menschen sprechen, mit denen sie sprechen mochte. Man konnte Haltestellen verlegen und fruchtbare Umwege machen, der Fahrplan wurde unterwegs entworfen. Es ist lebendig in diesem Bus, wie sie ihn verinnerlicht und wieder nach außen getragen hat. Gedanken und Einfälle haben wieder freies Spiel und werden durch andere aufgefangen und aufgegriffen, die wieder ein anderes Licht darauf werfen: Denken im pluralen Wechselspiel (Brinkgreve 2018, S. 156 ff.). Das alles, die langen Sommer, der Bus, die Freiheit, sie liegen in der Luft, wenn die Autorin bei ihrem Dünenhäuschen aus dem Auto steigt (ebd., S. 157) – jenem kleinen Haus, in dem große Teile des Buches entstanden sind, bei dem ich immer wieder hier in meinem Buch Zwischenhalte einlege.

Wie in einer heilenden therapeutischen Regression in der Psychoanalyse wird bei Brinkgreve wie bei Negt lebendiges Denken aus Kindertagen durch Verinnerlichung guter eigener Denkräume gerettet und erweitert. Beide Denker sprechen das erst aus, vielleicht sogar vor sich selbst, als sie altershalber die schlecht gelüfteten akademischen Gebäude verlassen haben. Stehen viele akademische Schattenexistenzen demgegenüber nicht bereits dem Totenreich nahe und denken halbtote Gedanken?

Der Psychoanalytiker und Gruppenanalytiker Mathias Hirsch hat nicht nur die Bedeutung der Gruppe als lebender Behälter menschlicher

Emotionen und Gedanken beschrieben, sondern auch die grundlegende Bedeutung des Hauses als Gefäß menschlichen Seins, Bewusstseins und Unbewusstseins, wie es sich etwa als Haus im Traum, im Märchen, in Kinderzeichnungen oder in der Psychotherapie zeigt. Die Bedeutung des Unbewussten ergibt sich dabei schon aus Freuds Diktum, dass das Ich nicht Herr im eigenen Hause sei, wir als bewusstes Ich nicht unser ganzes Seelenleben überblicken, geschweige denn bestimmen können.

»Das Haus steht auch für den Spannungsbogen zwischen Geburt und Tod, es bezeichnet den Mutterleib, aus dem wir geboren wurden, und auch das Grab, mit dem die Erde uns wiederaufnimmt. Mehr noch, mit dem Haus werden Lebensstationen bezeichnet (...)« (Hirsch 2011, S. 210).

Wie die einzelnen Menschen und ihre zahllosen Gruppenbildungen können wir uns auch Entstehung und Entwicklung ihres gesellschaftlichen, familiären und individuellen häuslichen Lebens als Wandlungskontinuum vorstellen und diesen Aspekt mit einem Prozessbegriff wie Verhäuslichung – insbesondere Verhäuslichung menschlicher Vitalfunktionen, zu denen ich auch das Denken rechne – besser begreifen (Gleichmann 2006 c). Gewiss steht das im Kontrast zu der Heimat- und Gewissheitssuche, die mit dem Haus als Sehnsuchtsort verbunden ist. Aber das begriffliche Symbol »Wandlungskontinuum«, von Norbert Elias ins Spiel gebracht, kann dazu verwendet werden, um die Spaltung des Denkens zwischen monolithischen Vorstellungen und dem heraklitischen *alles fließt* aufzuheben. Der Wunsch, »Dinge«, »Gegebenheiten« eben als solche, also unter dem Gesichtspunkt des Unwandelbaren zu betrachten, dessen, was uns bleibt, kann selbst wieder als Versuch gelesen werden, Vergänglichkeit, vor allem die eigene, zu übersehen. Wenn wir auf der anderen Seite den um Wandel wissenden Wunsch nach Ruhepolen ignorieren, bleiben wir blind gegenüber dem *Kairos*, dem geglückten Augenblick, wie er immer neu und unverhofft auftaucht.²¹

Und so zeigen sich in den Untersuchungen von Hirsch, besonders in den psycho- und gruppenanalytischen Fallstudien, abtötende Projektionen auf die Häuser, die dann von diesen zurückgespiegelt werden, vor allem da, wo um jeden Preis etwas konserviert werden soll, oder gar etwas Vergangenes, das unglückliche oder fehlende Elternhaus, mit untauglichen, verdinglichten baulichen Mitteln, »wiederhergestellt« werden soll, Versuche also, etwas wiederherzustellen, das nie war. Wenn auch für Ernst Bloch Hoffnung, jedoch ihrer selbst bewusst werdende Hoffnung, sich auf jene utopische Heimat richtet, die jedem in die Kindheit scheint, die doch niemand verlebt hat, so ist diese eine welt- und zukunftsoffene Hoffnung und Heimat. Mit dem konservierend gedachten Heim jedoch

21 Vgl. zum Verhältnis von chronologischer Zeit und dem *Kairos*, besonders in der Gruppenanalyse: Waldhoff 2012

tötet man genau das ab, was man konservieren zu wollen glaubt. Eine Patientin von Hirsch berichtet beispielsweise:

»Die Wohnung des Vaters, die inzwischen dem Bruder gehört, ist erstik-kend, genau wie die Verwandten, wenn einmal eine Anzahl von ihnen zusammen sind (...) ›Unsere Familie ist einfach so; man sagt nicht die Wahrheit, bleibt an der Oberfläche.‹ (...) In der Wohnung des Bruders hingen die Fotografien der Eltern an der Wand, kein einziges Foto des Bruders und seiner Frau. ›Mein Bruder lebt da, als ob er tot wäre.‹ Der Bruder ist gegen die analytische Behandlung der Patientin: Man benennt die Sachen nicht! Er hat zeitlebens immer weit unter seinen beruflichen Möglichkeiten und seinen intellektuellen Fähigkeiten gearbeitet (...) Er hat keine Kinder und eine Frau, die nicht spricht...Er lebt das Leben des Vaters in der Wohnung des Vaters« (Hirsch 2011, S. 200 f.).

Anstelle weiterer klinischer Fallvignetten könnte hier Isabell Allendes Geisterhaus angeführt werden, erst recht eine weitere künstlerische Auseinandersetzung, Gregor Schneiders Projekt des Haus ur und des Totes Haus ur (ebd., S. 53 ff.) Schneider hatte noch als Jugendlicher damit begonnen, sein Elternhaus über letztendlich 15 Jahre hinweg auseinanderzunehmen und wieder neu zu montieren. Als er das Haus in den deutschen Pavillon der Biennale Venedig 2001 hineinbaute, wurde es für ihn zum *Totes Haus ur*: »Ausstellen ist immer ein Abtöten der Arbeiten«, sagt er, »während die Arbeit das Leben selber ist« (ebd., S. 54). Hier wird das Ausstellen offenbar mit der Melancholie des Fertiggestellten in Verbindung gebracht, dem Leben, mit dem man abgeschlossen hat.

Mathias Hirsch äußert die Vermutung, dass Thomas Manns türkisches Sprichwort »Wenn das Haus fertig ist, kommt der Tod« ursprünglich ein arabisches Sprichwort sei, und Mann es Hugo von Hofmannsthals Umdichtung eines Märchens aus Tausendundeiner Nacht entnommen haben könnte. Der reiche, zurückgezogen lebende Kaufmannssohn dieser Geschichte denkt über die Nichtigkeit und zugleich Schönheit der Dinge nach, immer wieder denkt er auch an den Tod, aber, da er nicht krank ist, ohne Schrecken.

»Er sagte: »Wenn das Haus fertig ist, kommt der Tod«, und sah jenen langsam heraufkommen über die von geflügelten Löwen getragene Brücke des Palastes, des fertigen Hauses, angefüllt mit der wundervollen Beute des Lebens« (zitiert nach Hirsch 2011, S. 164).

Warum sollten wir nicht neben den Schrecken eines schlecht begleiteten oder grausamen oder arg verfrühten Todes immer und zugleich auch jenen märchenhaften Tod aus Tausendundeiner Nacht träumen und denken können, der das Gehäuse oder Haus des Lebens als fertiggestellten Palast sieht, angefüllt mit all dem Guten, dass wir im Laufe des Lebens erfahren haben?

24. Ist lebenssteigernder Nahtod denkbar?

In der führenden medizinischen Fachzeitschrift »The Lancet« erschien 2001 eine Studie des niederländischen Kardiologen und Nahtodforschers Pim van Lommel über Nahtoderfahrungen von Überlebenden eines Herzstillstandes (Lommel u.a. 2001), die mittlerweile zu einem umfangreichen Buch ausgearbeitet ist (Lommel 2014). Auch an diesem Beispiel der vielleicht radikalsten Todesnähe lässt sich ablesen, dass die Integration des Todes in das bewusste Leben und die offene Kommunikation mit anderen zu einer unglaublichen Intensivierung der Lebenserfahrung führen kann und unter sonst unbeeinträchtigten Bedingungen auch führt. Dieser Punkt ist eine entscheidende Bedingung, da sowohl viele Menschen mit Nahtoderfahrung als auch – und verstärkt noch – das soziale, kulturelle, medizinische und wissenschaftliche Umfeld, welches sie prägt, diesem Integrationsversuch enorme Widerstände entgegengesetzt. Dies gilt vor allem für die westlich geprägten Staaten, weniger beispielsweise für Indien. Trotz des zumeist positiven Inhalts der Nahtoderfahrung »erwies sie sich in diesen Fällen als eine traumatische Erfahrung, da der Verarbeitungsprozess sehr mühevoll war (ebd., S. 79).

Einige für unser Thema wichtige Veränderungen bei der Integration der Nahtoderfahrung (überprüft unmittelbar und nach zwei und acht Jahren) sind laut der methodisch sehr sorgfältig angelegten niederländischen Studie, die durch andere bestätigt wird, folgende: Die Furcht vor dem Tod geht weitgehend verloren, eine größere Wertschätzung und Sinnhaftigkeit des Lebens, Akzeptanz und bedingungslose Liebe für sich selbst, andere und für die Natur ergibt sich, ebenso eine Akzeptanz, die auch die eigenen Schattenseiten einschließt, ein Denken in größeren Zusammenhängen, das Bewusstsein, dass jeder und alles miteinander verbunden ist und dass jeder Gedanke Einfluss auf das eigene Ich und auf andere hat; ferner: gesteigertes Selbstwertgefühl, ein Erleben transpersonaler Aspekte des menschlichen Bewusstseins, welches an C.G. Jungs Konzept eines kollektiven Unbewussten erinnert, die über das Persönliche und das Ego hinausgehen, mehr Mitgefühl für andere, ein Verlassen der Beschränkung auf die eigene Perspektive, eine erhöhte intuitive Sensibilität; man werde versöhnlicher, toleranter und gefühlvoller, die Wertschätzung menschlicher Beziehungen wächst, ein starkes Gerechtigkeitsgefühl und Bedürfnis, die Wahrheit zu sagen, tritt auf, man schätzt die kleinen Dinge des Alltags und den gegenwärtigen Moment stärker und, zusammenfassend: eine stärkere Wertschätzung des Lebens insgesamt ebd., S. 72–100, 384). Mit anderen Worten: das Gegenteil sämtlicher Formen der Abtötung im Denken, wie sie am markantesten bei der Verleugnung des Todes auftritt.

Es soll auch angefügt werden, dass Formen gesteigerter Intuition zu Problemen führen kann, weil Hellsichtigkeit, erhöhte Sensibilität und

prophetische Gefühle manchmal als bedrohlich empfunden werden (Lommel 2015, S. 89). Ferner liegen auch Berichte negativer Nahtoderfahrungen vor, die oft als Höllenerlebnis wahrgenommen werden (ebd., S. 94). Dies kann hier nicht vertieft werden.

Erwähnt werden muss dieses weite Feld jedoch aus einem Grund, der wieder mitten in den thematischen Bereich dieses Buches gehört. Es ist für die Fragestellung, wie mit menschlichen Erfahrungen umgegangen wird, ganz wesentlich, vor allem im Denken, speziell dem wissenschaftlichen Denken als Konzentrat moderner Gesellschaftsformen, und im ärztlichen, psychologischen und persönlichen Handeln. Menschen mit Nahtoderfahrungen, also in und nach einer existentiellen gesundheitlichen Lebenskrise, leiden sehr stark darunter, dass überdies ihre Erfahrungen abgewertet werden, ja ihnen selbst ein wirkliches Zuhören sehr oft verwehrt wird. Worauf es wissenschaftlich und persönlich ankommt, ist das Erlernen oder Wiedererlernen der Fähigkeit, mit erweiterten Erfahrungen umzugehen, auch wenn man keine Erklärung dafür hat. Verstärkt man dagegen heftige negative Affekte, so besteht die Gefahr, dass man generell menschliche Erfahrungen, vielleicht sogar die eigenen, aus der arroganten und engen Warte eines höhnischen Überlichs mit starken Todestriebanteilen be- oder aburteilt. Das Lernen durch Erfahrungen unterliegt dann einer Selbstblockade, die das ganze Leben einengt. Unter diesem Gesichtspunkt ist es bemerkenswert, dass solche Forschungen in einer führenden medizinischen Fachzeitschrift Platz eingeräumt bekommen haben, also in einem Fach, das sonst eher durch mechanistische und reduktionistische Menschenbilder auffällt.

25. Denkräume gestalten: Überlegungen zur Soziogenese und Psychogenese des Denkens in praktischer Absicht

Die menschliche Denktätigkeit benötigt geschützte und freie äußere und innere beziehungsweise gesellschaftliche und intrapsychische Denkräume, so wie das Gehirn das Gefäß des Schädels benötigt: »Im Schutz der Mauer stehen«, wie Oscar Wilde Plato zitiert (Wilde 1982, S. 7). Das kann auch als Verhäuslichung des Denkens aufgefasst werden, modellbildend in Form von Platons Akademie. Es braucht Räume der Reflektion, Orte, in denen *Angriffe auf Verbindungen* (Bion) abgewehrt werden. Das ist viel verlangt in einer Welt, in der die sicheren Orte, »diese Freistätten des würdigen Überlebens«, generell immer knapper und schwerer zugänglich werden (Negt 2016 b, S. 292). Und doch ist es lebensnotwendig, denn die Gestaltung dieser Denkräume hat einen wesentlichen Einfluss auf die Chance, dass lebendiges Denken die Oberhand über jene Giftströme im Denken

gewinnt, welche aus gesellschaftlich und individuell verdrängten und dadurch ins Bösartige umschlagenden Todestrieben einsickern: ins Denken, ins Seelenleben, ins gesellschaftliche Zusammen- und Gegeneinanderleben.

Die vier Facetten einer Genealogie des Denkens, die hier angedeutet werden sollen, sind also nochmals *Todes- und Lebenstribe* im Denken, nunmehr ergänzt um ein räumliches Modell der für die Denkvorgänge mehr oder minder geeigneten *sozialen und seelischen* Gefäße. »Das Denken begleitet das Leben und ist selbst die entmaterialisierte Quintessenz des Lebendigseins« schreibt Hannah Arendt und fügt an, dass ein menschliches Leben ohne Denken zwar möglich, jedoch nicht nur sinnlos, sondern gar nicht wirklich lebendig sei (Arendt 1989, S. 190). Ihr Modell des inneren Dialogs als spezifisch menschliche Eigenschaft knüpft an Sokrates an. Psychoanalytisch ergänzt Robert Heim:

»Das entscheidende Kriterium des Denkens ist eine Lebendigkeit, die für die Psychoanalyse mit dem Lebenstrieb gegeben ist und die der Todestrieb unentwegt attackieren muss« (Heim 2016, S. 121).

Welche Bedeutung hat das für die Gestaltung von Denkräumen? Dies wird im Folgenden an zwei Urszenen oder formativen Phasen unseres Denkens diskutiert: dem prägenden langfristigen Einfluss der Philosophie von Sokrates in der Version von Platon und diesem selbst auf das akademische Denken. Es entspricht auf der individuellen Ebene einem Aspekt der psychoanalytischen Denktheorie Bions, welcher mit dem Schlüsselbegriff des »Containing« bezeichnet wird. In seiner Studie *Scheintod im Denken* schreibt Peter Sloterdijk:

»Über den Philosophen Sokrates ist eine Gruppe von Anekdoten und Charakterschilderungen überliefert, deren gemeinsamer Bezugspunkt in einer überaus bedeutungsträchtigen Beobachtung besteht: Sie deutet auf eine exzessive soziale Merkwürdigkeit des Denkens hin (...). Von Sokrates ist bezeugt, dass er die Gewohnheit hatte, in seine Gedanken zu ›versinken‹ – als ob es sich beim Denken um eine Art von Trance oder um einen obsessiven Tagtraum handelt« (Sloterdijk 2010, S. 48).

Ferner verweist er auf den »ekstatischen Zug« von Dasein im Allgemeinen und Denken im Besonderen; er beschreibt dies als die

»Art und Weise, wie sich das Dasein selbst als Gespanntheit in ein Anderswo darstellt – gleich ob man diese Spannung als Tendenz zum Transzendieren oder als Zug zum schöpferischen ›Werden‹ beschreibt.« (ebd., S. 54).

Er zitiert hier Heideggers »Hineingehaltenheit in das Nichts«. Eine Beschreibung übrigens, die an die Freud'sche Vitalspannung erinnert, welche in das Nichts ihrer oft qualvollen Spannungslösung im Tod hineinragt. Sloterdijk folgert:

»Offenkundig bilden die Gedanken untereinander einen so dichten Zusammenhang, dass sie das Bewusstsein des Denkenden beschlagnahmen und seine Bindung an die Wahrnehmung der Umstände unterbrechen (...) Im wirklichen Denken gehören die Gedanken enger zu ihren Mitgedanken als der Denker zu seiner Mittwelt (...) Die Entdeckung dieses neuen Typs von Dichte kommt der Urstiftung des ›Geistigen‹ als eines Raums von bisher unbekannten Notwendigkeiten und Kohärenzen gleich« (ebd., S. 49).

Um diesem geistigen Raum gewissermaßen materiell Raum zu geben, dem inneren Raum Halt im äußereren Raum, habe Platon das Urbild aller unserer Bildungsinstitutionen, von der Schule bis zur Universität, nämlich seine Akademie, gegründet:

»Das also war Platons große Intuition: Die Abscencen seines Lehrers Sokrates sollten nicht länger in Toreinfahrten und auf öffentlichen Plätzen stattfinden, wo sich jeder Passant über den Entrückten belustigen durfte. Es ging ihm darum, den prekären Zustand der völligen Widmung an die Gedanken in eine angemessene Hülle zu fassen« (ebd., S. 56).

Hier sind mehrere Hinweise auf intrapsychische Prozesse und die Wechselwirkung innerer und äußerer Räume enthalten.

Die neue Qualität der Dichte im Denken, die hier soziogenetisch in der niedergehenden altgriechischen Demokratie am Kristallisierungspunkt Sokrates zeiträumlich eingeordnet wird, bezieht anscheinend unbewusste Prozesse mit ein, was sich in der von Sokrates selbst interessanterweise mit Skepsis und selbstabwertend registrierten Traumähnlichkeit zeigt (ebd., S. 50). Die Bildung neuer Synthesen im verdichtenden Denken im Unterschied zu verdünnenden Abstraktionen beansprucht offenbar, psychoanalytisch gesprochen, den gesamten psychischen Apparat, unbewusste, vorbewusste und bewusste Schichten oder auch, mit Freuds späterem Strukturmodell beschrieben, Es, Ich und Über-Ich. Auch deshalb ist diese innere Kommunikation, wie sie sich mit der Dimension des zunehmend ausdifferenzierten symbolischen Universums in Beziehung setzt, so dicht. Vielleicht knüpft dieses Neue zugleich an etwas sehr Altes an, nämlich an die von Julian Jaynes postulierte ursprüngliche psychische Struktur der Menschen, an die bikamerale Psyche, wo die Stimmen der Götter, imperativ und unmittelbar – ohne beschwörende Gewaltakte – hörbar, aus der einen Kammer der Psyche in die andere sprachen. Versuchen nicht Paulus, die Platoniker und viele andere daran, wie an eine unbewusste Erinnerung, in neuer Weise anzuknüpfen?

»Wie Paulus sagt: Ich lebe, aber nicht ich selbst, sondern Christus lebt in mir, so bekennt der platonische Logiker: Ich denke, aber so oft ich richtig denke, bin ich es nicht selbst, sondern die Idee in mir« (ebd., S. 56).

Wie Jaynes knüpft auch Wilfried Bion an Erfahrungen mit Schizophrenie an, in der es nicht nur gelegentliches Stimmenhören, sondern vor allem massive Denkstörungen gibt.

Bion stieß in seinen Analysen im Zusammenhang mit dem Vorgang projektiver Identifizierung auf die wesentliche Bedeutung eines inneren Gefäßes oder lebenden Behälters für die Fähigkeit echten, lebendigen Denkens. Dieser kann nur durch die Erfahrung eines als sicher empfundenen äußeren Behälters und dessen Verinnerlichung aufgebaut werden. Die psychogenetische Urform des Denkens verorten er und andere in der frühen Mutter-Säuglings-Kommunikation. Bion zeigt die Entwicklung seines Containing-Konzeptes an einer Fallstudie:

»Wenn der Patient danach strebte, sich von Todesängsten zu befreien, die seinem Gefühl nach zu stark waren, als dass seine Persönlichkeit sie in sich hätte bewahren können, spaltete er seine Ängste ab und legte sie in mich hinein; offenbar in der Vorstellung, dass sie, wenn sie lange genug in mir ruhen dürften, von meiner Psyche modifiziert werden würden, um dann gefahrlos reintrojiziert werden zu können« (zitiert nach Hinshelwood 2004, S. 351).

»Ich bekam den Eindruck, dass der Patient in seiner frühen Kindheit eine Mutter erlebt hatte, die pflichtbewusst auf die emotionalen Äußerungen des Babys reagierte. Die pflichtbewusste Reaktion hatte etwas von einem ungeduldigen ‚Ich weiß nicht, was mit dem Kind los ist‘, an sich. Daraus schloss ich, dass die Mutter im Weinen des Babys mehr als nur die Forderung nach ihrer Anwesenheit hätte sehen müssen, um zu verstehen, was das Kind wollte. Vom Standpunkt des Babys aus betrachtet, hätte sie die Angst, dass das Kind stirbt, in sich hineinnehmen und auf diese Weise selbst erleben sollen« (ebd., S. 352).

Hanna Segal hat dieses Containing- oder Behältermodell der ersten Beziehung eines Menschen so zusammengefasst:

»Wenn ein Säugling unerträgliche Angst hat, versucht er, sie durch Projektion in die Mutter zu bewältigen. Die Reaktion der Mutter besteht darin, die Angst zu erkennen und alles zu tun, was nötig ist, um das Leid des Säuglings zu lindern. Der Säugling erlebt dies, als habe er etwas Unerträgliches in sein Objekt hineinprojiziert, das aber in der Lage ist, es in sich zu bewahren und damit fertigzuwerden. Er reintrojiziert dann nicht seine ursprüngliche Angst, sondern eine Angst, die dadurch, dass die Mutter sie in sich aufgenommen (contained) hat, modifiziert worden ist. Er introjiziert gleichzeitig ein Objekt, das fähig ist, Angst in sich zu bewahren und mit ihr fertigzuwerden. Ein solches ‚Containement‘ der Angst durch ein äußeres, verstehendes Objekt ist die Grundlage psychischer Stabilität« (ebd., S. 353 f.).

Es ist gemäß Bions Theorie des Denkens und der Denkstörungen zugleich die Grundlage echter Denkfähigkeit, ja der Fähigkeit, überhaupt

Erfahrungen zu machen: Indem die Mutter »eine Verbindung zu ihrem Baby herstellt, entwickelt sich dessen Fähigkeit zu denken, da es ein verständnisfähiges Objekt introjiziert«. (ebd., S. 714).

Wenn wir mit Hannah Arendt den Dialog, den jeder und jede mit sich selbst zu führen in der Lage sein sollte, als Grundform des Denkens annehmen, so bildet sich dessen Keimzelle in der Verinnerlichung des frühesten vorsprachlichen Dialogs von Müttern mit ihren Säuglingen. Das knüpft an die »Hebammenkunst« der sokratischen Dialoge an. Sie sind nur in Wechselwirkung mit den inneren Dialogen Sokrates' zu denken, der in ähnlicher Weise wie mit seinen Dialogpartnern wachstumsfördernd und kritisch mit seiner inneren Stimme kommunizierte. Von einer guten Hebammen-Mutter mag ihm diese Fähigkeit im Keim schon in die Wiege gelegt gewesen sein. Hier zeigt sich in der Entstehung, wie die Fähigkeit zum Kontakt mit der eigenen Person, in all ihren körperlichen und seelischen Aspekten, mit der Fähigkeit und Möglichkeit zum Kontakt mit anderen zusammenhängt und die gemeinsame Quelle menschlichen Seelen- und Zusammenlebens bildet.

Beim Scheitern dieses Lernprozesses hingegen entsteht eine Unfähigkeit, von der emotionalen Erfahrung Gebrauch zu machen. Insbesondere:

»der Versuch, der Erfahrung von Kontakt mit lebenden Objekten durch Zerstörung der Alphafunktion auszuweichen, macht die Persönlichkeit unfähig, eine Beziehung zu irgendeinem Aspekt von sich selbst zu haben, der nicht einem Automaten gleicht« (Bion 1992, S. 59). ²²

Dies geht bis zu Graden psychotischen Verfalls, »die als Tod der Persönlichkeit beschrieben werden können« (ebd., S. 90) oder als seelischer Tod.

Georg Büchner hat am Ende seiner Novelle *Lenz* die nach außen nicht aggressive oder nur autoaggressive Form der psychischen Auflösung, des seelischen Erlöschens, so beschrieben:

»Am folgenden Morgen bei trübem regnerischem Wetter traf er in Straßburg ein. Er schien ganz vernünftig, sprach mit den Leuten; er tat alles wie es die andern taten, es war aber eine entsetzliche Leere in ihm, er fühlte keine Angst mehr, kein Verlangen; sein Dasein war ihm eine notwendige Last. – So lebte er hin« (Büchner 2012, S. 259).

Die »denkenden« Automaten denken auch die anderen als Automaten und versuchen, jedenfalls in der aggressiven Variante, sie mittels projektiver Identifizierung zu solchen zu machen; wenn es die Machtverhältnisse erlauben bis hin zur Entmenschlichung und Ermordung ihrer Opfer.

²² »Der Begriff »Alpha-Funktion« steht für den unbekannten Prozeß, der dafür sorgt, dass rohe Sinnesdaten aufgenommen und in psychische Inhalte umgewandelt werden, die Bedeutung haben und zum Denken benutzt werden können« (Hinshelwood 2004, S. 321).

Hannah Arendts These, dass es einem totalitären Massenmörder wie Eichmann im Kern an der Fähigkeit zu denken gebrach, ist vielfach kritisiert worden, in jüngster Zeit auf der Basis eines erweiterten Wissens über Eichmann und seine extreme und systematische Bösartigkeit und Verlogenheit; ein Wissen, das Hannah Arendt noch nicht zur Verfügung stand. Im Lichte von Bions Theorie des Denkens und seiner Weiterentwicklungen kann jedoch möglicherweise Hannah Arendts These gerade mit dem neuen Wissen über Eichmann in vertiefter Weise in Einklang gebracht werden: Handelt es sich bei Eichmanns vielleicht unterschätzten intellektuellen Leistungen wirklich um »Denken«? Könnte seine klischeehafte Sprache nicht nur Ausdruck des Täuschens und Tarnens sein, sondern auch der Selbstverwandlung in einen zwanghaften Tötungsautomaten und eine Art toter und tödlicher »künstlicher Intelligenz«?

Die von Bion als »-K« bezeichneten Prozesse des Anti-Denkens, Anti-Wissens und Anti-Lernens, um es einmal so zu bezeichnen, sind von Hass getrieben und letztlich von ungebremstem Todestrieb. Man könnte annehmen, dass Menschen, die schon als Kind »ihre gesamte Persönlichkeit ausgeschieden« (Bion 1992, S. 155) haben, geeignete Trägergruppen für das Vernichten der Persönlichkeit ihrer Opfer sind. Auf diesen Seelenmord ist die gesamte Organisation der Konzentrationslager mindestens genauso intensiv ausgerichtet wie auf die Fabrikation von Leichen, beides in einem extrem grausamen Prozess »eines neidischen Abstreifens oder einer neidischen Entkleidung von allem Guten«, den die Opfer im übertragenen und im konkretistisch-wörtlichen Sinne erleiden mussten. Umgekehrt scheint es so, »als würde durch Auschwitz buchstäblich jeder Gedanke untergraben, ausgehöhlt, zunichte« (Goldschmidt 2010, S. 162).

Das KZ-System ist »leere Überlegenheit-Unterlegenheit, die ihrerseits zu Nichts degeneriert« (Bion 1992, S. 156).

Diese leere Überlegenheit, dieses Nichts der Vernichtung durch einen Niemand, hat Hannah Arendt am Beispiel Eichmanns als die durch den modernen Totalitarismus hervorgebrachte absolute Steigerung des Bösen in extremer Banalität bezeichnet. Sie hat, um diese wesentliche Erkenntnis im traumatischen Schatten der Shoah denken und formulieren zu können, einen hohen Preis bezahlt, vor allem hinsichtlich der vielleicht wichtigsten Freundschaft ihres Lebens, gegenüber dem zur Zeit der Erstveröffentlichung im *New Yorker* in Israel im Sterben liegenden Kurt Blumenfeld. Zur gleichen Zeit schrieb ein anderer, damals unbekannter deutsch-jüdischer Intellektueller, Norbert Elias, der in seiner Jugend ebenfalls in Verbindung zu Kurt Blumenfeld stand, einen Text über den Zusammenbruch der Zivilisation, der auch an den Eichmann-Prozess anknüpft und einen anderen Aspekt betont:

»Abgesehen von einigen Nebenaspekten – wie etwa der Stärkung Himmlers, des Reichsführers SS, und seiner Fraktion im ständigen Positionskampf innerhalb der Staats- und Parteispitze – hatte die Entscheidung, die »Endlösung der Judenfrage« in Angriff zu nehmen, keinen Grund von der Art, die wir gewöhnlich als »rational« oder »realistisch« bezeichnen. Sie bedeutete einfach die Erfüllung eines tiefverwurzelten Glaubens, der für die nationalsozialistische Bewegung von ihren Anfängen an zentral gewesen war« (Elias 1989, S. 403 f.).

Elias warnt davor, »politische und soziale Glaubensdoktrinen zu unterschätzen« (ebd., S. 406), insbesondere wenn es sich um »schwarze«, potenziell mörderische Ideale handelt. Diese Argumentation hätte der nicht böswillige, sondern traumatisierte Teil von Hannah Arendts damaligen Kritikern vielleicht besser verstanden. Wenn wir allerdings über solche nichtdenkenden Glaubensdoktrinen näher nachdenken, so fällt ihre tödliche Leere mit der Banalität des Bösen vielleicht ineins. Deshalb hat auch der Philosoph und Psychiater Karl Jaspers sich in seinem Briefwechsel mit Hannah Arendt über den Eichmann-Prozess gegen die Dämonisierung des Verbrecherischen, auch Hitlers selbst, gekehrt und dem Begriff des Dämonischen bereits den der Banalität entgegengesetzt (von der Dunk, 1997, S. 343 f.).

Gern behaupteten die terroristischen Betreiber des Systems, dass in ihrer »Versuchsanordnung« die nackte Natur des Menschen zum Vorschein käme. Sie »dachten« dabei an das von ihnen den Opfern aufgezwungene Verhalten, zu dem auch die Mitarbeit bei der eigenen Ermordung gehörte. Man könnte viel eher auf das Verhalten von Eichmann und seinesgleichen mit Bions Worten schließen:

»Es ist eine neidische Behauptung von moralischer Überlegenheit ohne irgendeine Moral« (Bion 1992, S. 155 f.).

Wenn man das Nichtdenken, die seelische Leere und das Unlebendige von Eichmann als »malignen Narzissmus« diagnostiziert (Reuleaux 2006, S. 87 ff.), versteht man auch besser, dass im Schatten der Überlegenheitsbehauptung neben der Bereitschaft zum Mord das Empfinden eigener Minderwertigkeit wirkt (ebd., S. 89) sowie Neid. Im Sassen-Interview sagt Eichmann über sich: »Ich bin nur ein kleiner Mensch« und über die Juden: »Wir kämpfen gegen einen Gegner, der durch viel viel tausendjährige Schulung uns geistig überlegen ist« (Eichmann in Reuleaux 2006, S. 69).

Der pathologische Neid, der sich hier in Bezug auf geistige Fähigkeiten zeigt, ist nicht nur mörderischen Charakters. Er ist zugleich selbstdestruktiv. Durch die Vertreibung und später Ermordung der deutschen Juden und anderer Hassobjekte zerstörte das nationalsozialistische Deutschland die wissenschaftliche Überlegenheit und Führungsrolle, welche die Deutschen im frühen 20. Jahrhundert gehabt hatten (Hobsbawm 1997,

S. 657). Diese Auslöschung war so radikal, dass sie durch eine kulturelle Amnesie verdoppelt wurde. Es gibt kaum ein Gefühl in Deutschland über das Ausmaß dessen und derer, die fehlen. Die Leerstellen scheinen so betäubt zu sein, dass sie nicht bewusst schmerzen.

Wesentlich scheint mir zu sein, mehrere Ebenen zu berücksichtigen: Es liegt eine intrapsychische pathologische Störung bei den Tätern vor, die in Wechselwirkung mit einer interpersonellen Pathologie der Gesellschaft, besonders einer Kultur des Todes, und ihrem totalitär-terroristischen Herrschaftssystem steht. Das kann man gut im Begriff der »gesellschaftskonformen Persönlichkeitsstörung« fassen, die etwas ganz Anderes als eine angebliche »Normalität« von Tätern ist (Reuleaux 2006, S. 94 ff.). Devereux kritisiert die Tendenz einiger Psychiater, die von einigen Sozialpsychologen bezüglich der Nazi-Täter geteilt wird, psychische Gesundheit mit den statistisch prävalenten Typen der Persönlichkeitsstruktur gleichzusetzen, »wahrscheinlich um die unhaltbare Ansicht zu rechtfertigen, dass Anpassung gleichbedeutend sei mit Normalität« (Devereux 1998, S. 197). Diese Annahme würde in diesem Fall auch bedeuten, dass das ältere deutsche und österreichische Erziehungssystem, das besessen von sadistischer körperlicher Züchtigung in Familie und Schule war, als so »normal« bewertet werden müsste, wie es selbst zu sein vorgab. Es gibt jedoch zahlreiche Hinweise auf die seelisch zerstörerischen Folgen dieser schwarzen Pädagogik mit besonderem Interesse an jenem Körperteil, den ihre Theoretiker als »Erziehungsfläche« zu bezeichnen beliebten (Goldschmidt 2010, S. 88). Georges-Arthur Goldschmidt bezeichnet diese Praktiken als Methode, um die Seelen auf ewig zu zerstören. Unter Bezug auf die Untersuchungen von Alice Miller schreibt er,

»dass alle Nazischergen eine solche Erziehung *genossen* hatten, dass sie ‚tote Seelen‘ waren, in denen jede moralische Anwandlung durch Schläge im Keim erstickt worden war« (ebd., S. 91).

Die durchaus verbreitete gesellschaftskonforme Persönlichkeitsstörung wiederum mobilisiert den in Triebstrukturen verwurzelten Zerstörungsdrang, genauer: sein pathologisches Überwiegen in der verloren gegangenen Lebens-Todestrieb-Balance. Abtötendes Denken durchdringt alle diese Ebenen.

Bereits Freud hat in diesem Sinne im *Unbehagen in der Kultur* »das Über-Ich einer Kulturepoche« zu dem des Einzelmenschen in Beziehung gesetzt. Beide können starke Todestriebkomponenten enthalten (Freud 1948, S. 501).

Auch für die Wirkung Hitlers selbst kann man das Konzept der gesellschaftskonformen Persönlichkeitsstörung verwenden. Der Psychohistoriker Rudolph Binion versucht zu zeigen, wie sich Hitlers Macht nicht zuletzt aus dem Zusammenspiel der Traumata der Einzelperson Hitler mit den kollektiven Traumata des deutschen Volkes erklären lässt (Binion

1978). Wie die innere Welt eines Führers mit einer narzisstischen Persönlichkeitsorganisation die Großgruppenidentität beeinflusst, ist beispielhaft auch an der Beziehung von Slobodan Milošević zur serbischen Identität analysiert worden (Volkan 2003, S. 98–104), an der Wechselwirkung der idiosynkratischen Störung von Milošević und der kollektiven »ethnischen Störung« der Serben (Wirth 2003, S. 284–341). Dass Narzissmus und Macht sehr eng und fast immer unheilvoll verstrickt sind, liegt auf der Hand.

Ein ganz besonderer Fall ist angesichts des Spektrums des malignen Narzissmus in der Politik jener von Mustafa Kemal Ataturk, der, mit Hilfe seiner unmittelbaren Umgebung seine narzisstische Persönlichkeitsorganisation in Schach halten konnte und dem es gelang, seine destruktiven Anteile durch kreative, die doch für Lebenstrieben stehen, mehr als auszugleichen. Geboren in einem »Haus des Todes«, wie Vamik Volkan in seiner Analyse darlegt, und der Fürsorge einer trauernden und schwermütigen Mutter überlassen, vielleicht gar einer psychisch toten Mutter, versuchte er auch in seinem politischen Leben das frühe Trauma zu reparieren:

»Die Phantasien, die zu Atatürks grandiosem Selbstwertgefühl gehörten, scheinen sich also um seine einmalige Erscheinung als einem unsterblichen Retter gedreht zu haben. Vielleicht wurden ihm seine Phantasien von der Erweckung der Toten und der Errettung der trauernden Mutter nie wirklich bewußt, aber seiner schöpferischen Triebe dürfte er sich sehr wohl bewußt gewesen sein« (Volkan 2003, S. 118).

In seinem privaten Leben bestand das Reparative beispielsweise darin, wie er in Gestalt von acht Adoptivtöchtern versuchte,

»Frauenbilder zu schaffen, die der Repräsentanz seiner religiösen und trauernden ›schlechten Mutter‹ völlig entgegengesetzt waren, und er versuchte, Bilder von Vater-Tochter-Beziehungen zu schaffen, die den erstikgenden Mutter-Sohn-Interaktionen entgegengesetzt waren, der er erfahren hatte. Die Mädchen sollten befreite und lächelnde, statt trauernder, westliche Frauen werden (...)« (ebd., S. 119).

Auf der politischen Ebene bestanden seine reparativen Anstrengungen in einer kulturellen Revolution, in der Hebung des zivilisatorischen Standards seines Mutterlandes, wie es im Türkischen heißt, als Ausgleich für das kollektive Trauma des Verlustes des Osmanischen Großreiches.

»Er war einer der wenigen wirklich reparativen Führer in der uns bekannten Geschichte, und als er starb, lebte die idealisierte Vorstellung von ihm, die eins geworden war mit dem neuen Türkentum, das er geholfen hatte zu erschaffen, weiter und konnte nicht ›getötet‹ werden« (ebd., S. 104).

2017 bestand der Tötungsversuch seines Nachfolgers Erdogan symbolisch darin, dass dieser seine konservative kulturelle Konterrevolution

durch die Vernichtung einer westlich demokratischen Verfassung krönte und diesen Akt noch am gleichen Tag durch den Besuch von vier Gräbern untermauerte, denen zweier osmanischer Sultane, von denen einer, Selim I. mit dem Beinamen »der Grausame« durch viele Massaker in Erinnerung ist, und zweier seiner Vorläufer in der religiös-konservativen Gegenrevolution (NZZ, 18.04.2017, S. 3). Entscheidend war dabei, wessen Grab er nicht besuchte: Das von Atatürk. Besonders tragisch daran ist, dass anstelle der unter und im Gefolge Atatürks nicht ausgetragenen Trauer um den Verlust des alten Reiches eine noch viel weitergehende Verleugnung in Form einer durch nichts in der Realität gedeckten symbolischen Auferstehung der Sultanherrschaft inszeniert wird. Diese Form der kollektiven und persönlichen Allmachtsphantasien harrt noch ihrer Analyse. Sie ersetzt Atatürks gebändigten und sogar ins Kreative gewendeten Narzissmus jedoch schon jetzt erkennbar durch eine wesentlich bösartigere Form des demonstrativ gekränkten malignen Narzissmus. Die inneren und äußeren Räume freien Denkens werden sehr eingeengt, insbesondere im Bereich der Bildungsinstitutionen und der freien Meinungsäußerung.

Dieser Exkurs mag eine weitere Vergleichsfolie für den deutschen Versuch der Wiedererrichtung des untergegangenen Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation als »drittes Reich« dienen ebenso wie für seine Folgen und Verarbeitungsversuche.

Dass in den Repräsentanten des Nationalsozialismus ein System des Anti-Denkens zum Ausdruck kam, lässt sich indirekt an den Folgen und sogar an deren Überwindung zeigen. Robert Heim hat kürzlich zwei Fallgeschichten von Patienten verglichen, in denen der Schatten der nationalsozialistischen Verwüstung und Vergiftung auch und gerade des Seelenlebens über die Generationen erkennbar wird:

»In Analysen von deutschen Kindern der Nachkriegsjahrgänge bis in die 1950er Jahre sind oft Mütter zu finden, die zuweilen mehr als die kriegsversehrten, aus der Gefangenschaft zurückkehrenden Väter einen Kern des nazistischen Geistes verkörperten: eine an Grausamkeit grenzende Lebens- und damit Kinderfeindlichkeit« (Heim 2016, S. 117).

Eine der beiden Fallgeschichten von Patienten, die mit solchen nazistisch dominierten Mutter-Introjekten belastet waren, die weniger fatale und aus der Analyse eines eigenen Patienten hervorgegangene, hat Heim *Eine denkwürdige Nachgeschichte des Bösen* betitelt. Ihren, wenn auch mit beträchtlichen Einschränkungen, guten Ausgang fasst er so zusammen:

»So wurde auch dieses Über-Ich zu einer Stätte des tragischen Konflikts, ja des Kampfes zwischen Leben und Tod, zwischen Lebensreflexen und einer Sucht nach Todesnähe, einem Schauplatz, auf dem sich Lebens- und Todestrieb vermischen und legieren. Aber schließlich gelang es ihm, seine Seele nicht mehr, auch nicht zum Preis des körperlichen Ruins,

verkaufen zu müssen. Es gelang ihm, weil er sein Denken nicht geopfert hat« (ebd., S. 118 f.).

Es ist Zeit, noch einmal auf das für unsere Kultur und ihren Denkstil so wesentliche wissenschaftliche Über-Ich zurückzukommen, mit seinem eigenen Mischungsverhältnis von Lebens- und Todestrieben. Noch Sokrates' innere Stimme und ihre Weiterentwicklung bei Hannah Arendt hat nichts von der feindseligen Beimischung, die Freud bei seinen Patienten fand und im Begriff Über-Ich theoretisch fasste. Aber bereits bei Platon entsteht eine Vorform des akademischen Über-Ichs mit deutlicher Beimischung des Todestriebes.

Der von Bion diagnostizierte Tod der Persönlichkeit erinnert in seiner milderden akademischen Form stark an den »*Scheintod im Denken*«, den Sloterdijk als idealtypische Erkenntnishaltung der westlichen Geschichte von Philosophie und Wissenschaft über zwei Jahrtausende beschreibt und deren Krönung das Ideal des neutralen oder »objektiven Beobachters« darstellt (Sloterdijk 2010, S. 60 ff.). Dieser entwickelt die merkwürdige Fähigkeit, und eben darin besteht die »Objektivität«, nicht nur den eigenen Tod vor dessen Eintritt so weit wie möglich vorwegzunehmen, um so dessen Schrecken illusorisch zu entgehen, sondern projiziert die Selbstabtötung zusätzlich nach Außen, dergestalt, dass »lebende Objekte mit den Merkmalen des Todes ausgestattet werden« (Bion 1992, S. 55).

Denken diese »*Scheintoten im Denken*« dann überhaupt, auch wenn sie dieses für ihren Beruf und ihre Berufung halten? Wenn wir Bions Analyse der frühesten elementaren Psychogenese des Denkens und seiner Störungen folgen, mit verschiedenen Graden der Abtötung, muss diese auf allen, auch auf sehr komplexen Ebenen des Denkens als grundierend wirksam angenommen werden. In der Tat bezieht Bion Erfahrungen mit psychotischen Patienten auch auf Theoriebildung:

»Der Wissenschaftler, dessen Untersuchungen den Stoff des Lebens selbst einbeziehen, sieht sich in einer Situation, die eine Parallelie zu der des Patienten aufweist, den ich beschreibe. Der Zusammenbruch der Ausrüstung, die dem Patienten zum Denken zur Verfügung steht, führt zur Vorherrschaft eines seelischen Lebens, in dem sein Universum von unbelebten Objekten bevölkert ist. (...) Es zeigt sich, dass unsere rudimentäre Ausstattung für das ›Denken‹ von Gedanken angemessen ist, wenn die Probleme mit dem Unbeseelten zusammenhängen, nicht aber, wenn der Gegenstand der Untersuchung das Phänomen des Lebens selbst ist. Konfrontiert mit der Komplexität des menschlichen Geistes, muss der Analytiker vorsichtig damit sein, selbst anerkannten wissenschaftlichen Methoden zu folgen; ihre Schwäche mag der Schwäche des psychotischen Denkens näherstehen, als man bei einer oberflächlichen Überprüfung zugeben würde« (Bion 1992, S. 59 f.).

Vergessen wir dabei nicht, dass es sich beim Kern oder Urgrund der auf dem Weg zur Denkfähigkeit zu verarbeitenden Furcht um frühe Todesangst handelt. Was bedeutet das soziogenetisch für jenen institutionellen Behälter der Denkfähigkeit, wie ihn Platon mit seiner Akademie als Grundtypus in die Welt gesetzt hat? Was lässt sich von den Erfahrungen mit der frühen Mutter im Einzelleben für die Frühform der Alma Mater lernen? Welcher Inhalt fließt in den neuen Behälter für verdichtetes Denken und entwickelt sich seitdem mit ihm in dialektischer Wechselwirkung?

Zunächst: Dieser Behälter ist nicht nur für die Unbewusstes andeutenden »Abscencen« des verdichteten Denkens gestaltet, dieses Denken und seine Denker wurden vor allem aus der niedergehenden fröhdemokratischen Polis absentiert oder herausgedrängt. Sokrates wurde sogar in den verordneten Selbstmord getrieben. Seine Art zu Denken drohte verschüttet und verdrängt zu werden. Die Akademie war also zu Platons Zeit ein, allerdings modifizierendes, Ersatzgefäß anstelle der Polis:

»An die Stelle des Wettkampfes sinnvoller Standpunkte und authentischer vitaler Perspektiven war schon seit langem die permanente Agitation getreten. Der Tumult der Schlagworte hatte den schönen Pluralismus der lebensgeschichtlich gewachsenen Ansichten vertrieben. Was zurückblieb, waren militante Verhetzungen, wie man sie auch vom endlosen Hader der ideologischen Lager in der Moderne kennt« (Sloterdijk 2010, S. 68 f.).

In welchem Mischungsverhältnis oder welcher Legierungsform wirken die Unterströmungen von Lebens- und Todestrieben auf das sich bildende akademische Denken? Von ihrer Urform an entspricht der Umgang der universitären Alma Mater, der mit Wissen »nährenden Mutter« und aller ihrer akademisch-schulischen Varianten mit ihren Angehörigen jedoch dem Verhalten einer Mutter, die nur den Wunsch nach Nahrung im übertragenen Sinne von Wissensstoff hören kann, jedoch nichts von der emotionalen Einbettung dieses Wunsches in die existentiellen Beziehungswünsche von Menschen versteht. Alles Wissen ist jedoch Beziehungswissen, ob es sich um das Wissen um die Beziehung zur äußeren oder zur inneren menschlichen Natur handelt oder um das Wissen vom »*pluralen Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten*«. Karl Mannheim schreibt dazu:

»Jeder Erkenntnisakt ist nur ein unselbständiger Teil einer existentiellen Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, einer existentiellen Beziehung, die jeweils eine anders geartete Gemeinsamkeit und eine stets spezifische Einheit zwischen diesen beiden stiftet. (...) eine jede existentielle Beziehung zum Gegenstande nimmt diesen in das Bewußtsein mit auf« (Mannheim 1980, S. 206 f.).

Mannheim unterscheidet zwischen einem erweiterten Begriff des Erkennens, dessen Kern die existentielle Aufnahme des Gegenübers in das Bewusstsein bildet, und einem engeren, der begriffliche Objektivierung betreibt (ebd., S. 207 ff.). Nur sein entscheidend erweiterter

Erkenntnisbegriff fügt sich zu einem kohärenten Bild mit Bions und Hannah Arendts Denktheorien. Probleme entstehen, wenn der enge Erkenntnisbegriff auf lebende Zusammenhänge angewendet wird. Für die existentielle Beziehung selbst gilt nämlich, dass sie *etwas Lebendiges* ist (ebd., S. 211). Lebende Zusammenhänge, insbesondere das Beziehungsgewebe menschlichen Handelns und Denkens, werden durch die Anwendung des vorherrschenden engen Erkenntnistyps zu Tode »gedacht«. Durch diese sogar wieder zunehmende Verengung könnten wir auch die Beklemmung verstehen, von der Christien Brinkgreve, Soziologin und langjährige Hochschullehrerin, in ihren Variationen über Eros und Thanatos berichtet. Die Verschulung mindere den mentalen Raum, vorgeschriebene Arbeitsformate würden zwingender (Brinkgreve 2018, S. 157).

Nimmt man einmal mit Bions Bezeichnung die akademische Institution als Behälter und das Denken und Wissen als Gehalt, so lässt sich folgende Grundaussage, zumindest im Probedenken, darauf anwenden:

»Behälter und Gehalt können mit Emotionen verbunden sein oder von Emotionen durchdrungen sein. In diesem Fall ändern sie sich in einer Art, die üblicherweise als Wachstum beschrieben wird. Besteht jedoch keine Verbindung mit Emotionen oder ist sie verlorengegangen, verlieren sie an Vitalität, das heißt, sie nähern sich unbelebten Objekten an« (Bion 1992, S. 146).

Der aus der seither herrschenden Wissenshaltung entstehende, scheinbar neutrale Beobachter, der glaubt, seine Erkenntnisobjekte beziehungslos von außen und oben betrachten zu können, wird deshalb in vergleichbarem Sinne von Sloterdijk als Scheintoter bezeichnet. Die abgewehrte Todesangst dringt in die Methode ihrer Abwehr ein, die als wissenschaftliche Methode beziehungs- und dadurch erkenntnistötend wirkt, einschließlich auf die Beziehung zur eigenen Person der so »Denkenden«, die zu *denkenden Statuen* (Elias) erstarren.

»Wenn man den Verlauf der europäischen Geistesgeschichte bis an die Schwelle zum 20. Jahrhundert summa summarum als eine Prozession von imaginären Scheintoten beschreiben darf (...), dann beweist dies die unermessliche Suggestivkraft der platonischen Lehre von der Vorwegnehmbarkeit des Zustands, in dem die Denkseele ›desinteressiert‹, ›morfifiziert‹ und ›abgetrennt‹ wird« (Sloterdijk 2010, S. 102 f.).

Es bleibt jedoch nicht bei der Selbstabtötung. Sloterdijk sieht bei Platon eine merkwürdige Umwandlung des Sokrates am Werk:

»Es scheint geradezu, der Moritus im Athener Gefängnis habe sich wenige Stunden vor seiner Hinrichtung von einem skeptischen Sucher nach Gerechtigkeit in einen engstirnigen Physiker verwandelt, der obendrein einem dogmatischen Metaphysiker gehorcht: einen Physiker, der alle Dinge nach dem Modell vereinzelbarer Festkörper auffasst, um sie auf

die Primärqualitäten von Figur, Zahl, Größe, Lage, Ruhe und Bewegung zu reduzieren, indessen sämtliche von den ‚Sinnen‘ gelieferten Informationen (...) als lästige Trugbilder beiseite geschoben werden müssten (...)« (ebd., S. 101).

Dieses aber, alle Dinge im Modus des Vereinzelns, Abtrennens, Spaltens und Reduzierens zu behandeln, entspricht einer Umsetzung des Todestriebes in den Bereich des Denkens und kommunikativen Handelns – spätestens wenn die Dinge in Wirklichkeit verdinglichte Menschen oder überhaupt Lebewesen unserer tierischen und pflanzlichen Mitwelt sind. Die Extremform dieses Wissenschafts- und Forscherhabitus sind die *Vivisektion* und die extreme Grausamkeit des KZ-Arzts Josef Mengele und seiner verstümmelnden oder tödlichen Menschenversuche.

Aufgabe der akademischen Institutionen und der Wissenschaften sollte demgegenüber sein, das Angsterregende und Tödliche aus dem Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten in sich aufzunehmen, zu verarbeiten und in entgifteter Form in die Gesellschaft zurückzugeben. Das zöge dem Tod im Denken den Stachel.

Dafür kommt es auf die Gestaltung äußerer und innerer Denkräume an, geschützt gegen alle Angriffe auf Verbindungen, in denen sich Gedanken und Gefühle, Erinnerungen und Erfahrungen, Ängste und Hoffnungen, aber auch, wie es sich bereits in Sokrates' Abscencen andeutet, Unbewusstes, Vorbewusstes und Bewusstes, oder: Es, Ich und Über-Ich, zwanglos und neu miteinander in Beziehung setzen können.

Wegen der größeren Durchlässigkeit der psychischen Schichten und Instanzen im Traum kann dieser gänzlich neuen Gedanken zur Welt helfen, in dieser Hinsicht einer schöpferischen Absence oder Trance vergleichbar. Kékule beispielsweise hat die Struktur des Benzolrings im Traum gefunden (Devereux 1998, S. 41). Devereux nennt eine ganze Reihe weiterer wissenschaftlich schöpferischer Träume (ebd., S. 353). C.G. Jung hat sein Modell der Struktur der menschlichen Seele ebenfalls zuerst im Traum gesehen (Hirsch 2011, S. 87 ff.). Auch innovative technische Erfindungen können so entstehen (Thoma 2012, S. 119).

Dieser Einsatz des ganzen Seelenlebens, der gesamten psychischen Struktur, als wahrnehmender Resonanzraum ermöglicht eine grundlegend andere Erkenntnishaltung als die gedankliche Fragmentierung von Lebens- und Denkzusammenhängen in isolierte Einzelelemente. Diese Erkenntnishaltung unterscheidet sich zugleich von einer, welche die Freuden, Schrecken und Strukturen der Welt in den Beton einer Theorie gießt, die diese nur im Denken systematisch wiederholt und dadurch in verstärkt unentrinnbarer Form in die Welt zurückspiegelt und einzufrieren hilft. Unter dem Gesichtspunkt des »Terror-Managements« oder der Angstbewältigung betrachtet, vor allem der Bewältigung der Todesangst, wirken heute gängige Methoden wie die Überspezialisierung und Modularisierung, die Ausklammerung der existentiellen Fragen und alle

Versuche der Vermeidung einer (nicht nur unbewussten) Beziehung zwischen dem eigenen Leben und den Erkenntnisobjekten oft verengend und abtötend auf diese sowie auf das eigene Denken.

»Leider lässt sich auch die beste Methodologie, unbewusst und missbräuchlich, in erster Linie als Beruhigungsmittel, als angstbetäubendes Manöver verwenden, und in dem Falle produziert sie wissenschaftliche ›Resultate‹, die nach Leichenhaus riechen und für die lebendige Realität nahezu irrelevant sind. Es kommt folglich nicht auf die Frage an, ob man die Methodologie auch als angstminderndes Verfahren benutzt, entscheidend ist vielmehr, ob man es auf bewusste, sublimatorische oder nur auf unbewusste, defensive Weise tut« (Devereux 1984, S. 124).

Über gute sublimatorische Methodologie schreibt Devereux:

»Sie entleert die Realität nicht ihres angsterregenden Inhalts, sondern ›zähmt‹ ihn, indem sie beweist, dass er auch vom bewussten Ich verstanden und bearbeitet werden kann« (Devereux 1998, S. 124).

Das entspricht Bions Modell des *Containing* auf wissenschaftlicher Ebene oder auch einer Zivilisierung wissenschaftlichen Denkens (Waldhoff 2009, S. 7 ff.).

Ein knapper Blick auf einen der prägenden Denkräume im Weltsystem der Universitäten, die US-Universität Stanton, fällt zweischneidig aus. Junge Nachwuchswissenschaftler, die über den Geist von Nietzsches Traum vom Übermenschen weit hinausschießen: »Wir erschaffen eine Superintelligenz« (Harrison 2018, S.38). Der hier Zitierte liest zugleich Heidegger, jenen Philosophen, von dem Goldschmidt sagt, er hätte daran mitgewirkt, jenes Deutsch des Dritten Reiches in die Welt zu setzen, in dem »alles Verbrechen und Erniedrigung ist« (Goldschmidt 2010, S. 153). Wie Schlafwandler arbeiten viele an Künstlicher Intelligenz und sagen zugleich, „›dass wir eine große Kontrollillusion nähren. Wenn wir diesen Weg einschlagen, werden wir irgendwann die Kontrolle verlieren.‹“ (Harrison 2018, S.38) Sie schlagen trotzdem weiter ein, beispielsweise mit dem höchst bedenklichen Argument: »Wer sagt uns denn, dass eine allgemeine künstliche Intelligenz so zerstörerisch sein muss wie die menschliche Spezies?« (ebd.). Der ebenfalls in Stanford lehrende Kulturwissenschaftler Robert Harrison beobachtet, dass die neue Wissenschaftlergeneration, welche ganz im Internet aufgeht, nicht mehr ganzheitlich denken könne, über eine nur geringe Aufmerksamkeitsspanne verfüge und ständig mit tausend verschiedenen Dingen beschäftigt sei. Mit anderen Worten: sie verfügen über keine inneren Denkräume, sie denken nicht im verantwortungsbewussten Zwiegespräch mit sich selbst, im Sinne von Bion und Arendt. Wer sagt uns denn, ob die Arbeit an künstlicher Intelligenz nicht mit zerstörtem Denken geleistet wird, welches selbst schon den Charakter natürlicher und lebendiger Intelligenz verloren hat? »Sie hetzen durchs Leben und hoffen, dass sie nie

sterben müssen« (ebd.). Ein regressives, abgetötetes Denken. Harrison setzt dem unter Bezug auf Wallace Stevens entgegen:

»Der Tod ist die Mutter der Schönheit. Ohne den Tod wird alles fahl und verliert seinen Reiz. Wer den Tod abschafft, muss auch die Geburt abschaffen. Die gerade Lebenden werden zu den einzigen ewigen Lebenden – alles wiederholt sich. Das haben die Anhänger der neuen Technikreligion nicht bedacht: Die Gedanken sind immer dieselben, die Gefühle sind immer dieselben (...) Das ewige Leben bedeutet die ewige Langeweile (ebd.).

Anders gesagt: Die Phantasie vom ewigen Leben, *ad personam* und in Form künstlicher Intelligenz, in die viel Forschung und Geld investiert wird, ist eigentlich eine sich vor sich selbst verborgende Todesphantasie, zumindest eine Sehnsucht nach jener Existenzform zwischen Leben und Leblosigkeit, die als untot bezeichnet wird und spätestens seit dem 19. Jahrhundert das moderne Denken anzieht (Geimer 2014). Typisch für diese Denkweisen, die sich als Vitalität geben, ist die durch die Industrialisierung veränderte Nachfrage nach mobilen, flexiblen und jugendlich-leistungsstarken Arbeitskräften. Die »Herstellung dynamisierter Menschen« (Stoff 2014, S. 44) kommt jedoch einer »funktionalisierenden Entmenschlichung des Menschen« gleich (ebd., S. 46). Karl Jaspers kritisierte am Jugendkult bereits in den 1920er Jahren: »Wo der Mensch nur als Funktion gilt, muss er jung sein; wenn er es nicht mehr ist, wird er den Schein der Jugend herstellen« (Jaspers in Stoff 2014, S. 46). Diese Jugendlichkeit entpuppt sich jedoch sehr oft als Versuch, erhöhte und messbare Leistungsfähigkeit der »Menschmaschine« zu produzieren, also etwas zwischen Leben und Leblosigkeit (Stoff 2014, S. 40).

Es kommt demgegenüber auf die Entwicklung von Lebensthemen an (Waldhoff 2015 a). Dann kann sich die herbe Schönheit des Vergehens und Entstehens aller Lebensbezüge in den freien Denkräumen entfalten, in gestalteten symbolischen Mikrokosmen, so dass die eigenen Lebensthemen, wenn sie nicht nur auf das eigene Leben verengt sind, dieses vielleicht zu transzenden vermögen.

An einem radikalen Beispiel lässt sich zeigen, dass die Neugewinnung des Lebens selbst aus frühester Störung und größter Not heraus den Versuch wert ist. Samuel Beckett hatte nach eigenem Bekunden klare Erinnerungen an das, was er im Mutterleib erlebt hatte. Die weiche, dunkle Wärme vermittelte ihm jedoch keine Geborgenheit, sondern Angst und Schrecken. Früher kann ein Containing nicht scheitern (Vgl. Waldhoff 2015 b, S. 108 f.). Er konnte sich für sein Gefühl auch nach der Geburt nicht aus dem embryonalen Gefängnis befreien. »Deshalb konnte er sagen, dass der einstige Embryo nach wie vor in ihm lebte, nur eben ermordet. Ihn habe er mit seinen Schriften zum Leben erwecken wollen« (Földényi 2017). So wurde sein Lebensthema eben das: Die schreibende Erweckung seines abgetöteten Inneren zum Leben.

26. Im Herzen von Licht und Finsternis

Wie können wir diese Nähe von Leben und Tod verstehen? Ganz einfach und umgekehrt: Verstehen und Denken überhaupt schaffen wir nur aus dem Gespür für die Verwobenheit von Leben und Tod, von Lebenstrieb und Todestrieb, von Eros und Thanatos, von Gut und Böse. Die menschlichen Kulturen sind wesentlich auf dem Wissen um die Vergänglichkeit des Lebens und dem produktiv-sublimierenden oder dem potenziell destruktiven verdrängenden Umgang mit diesem Wissen aufgebaut. Ist das Denken jedoch zu sehr auf das Tote und Mörderische gerichtet oder aus dem Todestrieb gespeist, so stockt es: Das ist mir besonders klar geworden, als ich dem Gedankengang der niederländischen Soziologin Christien Brinkgreve über *das Rätsel von Gut und Böse* folgte: »het denken stopt« oder »hun denken stokte« (Brinkgreve 2018, S. 121), schreibt sie ein ums andere Mal in stets neuen Variationen, wann immer sie versucht, ihren soziologisch und psychoanalytisch geschulten Blick direkt ins Herz der Finsternis zu richten, beispielsweise auf Suizide oder auf die Konzentrationslager und deren Umfeld. Vor allem aber zeigt sie, wie viel mehr wir mit einem durch Lebenserfahrung bereicherten und wirklich lebendigen, in diesem Fall weiblich getönten Blick sehen können. In ihrem späten Meisterwerk geht sie als frei schwebende Intellektuelle in die Gegenübertragung zur Welt, in gleichschwebender Aufmerksamkeit immer neue Facetten des Wechselspiels zwischen Lebenskraft und Zerstörungssucht entfaltend, diesen fast ineinsfallenden Gegensätzen, diesen feinen, aber entscheidenden Unterschieden, denen sie stets variierende Namen gibt.

Woher aber die große Anziehungskraft des Bösen und Tödlichen, der auch diese Autorin sich nicht ohne weiteres entziehen kann, wo doch stets das Denken im Angesicht absoluter Finsternis erblindet und stockt? Die Anziehungskraft des Bösen ist groß, schreibt sie bei einem bilanzierenden Zwischenstopp in ihrem Gedankengang, »meine Aufmerksamkeit ist stärker zu den destruktiven Kräften gegangen als zu den vitalen. Gibt es über die Lebenskraft weniger zu sagen? Stellt uns die Negativität vor ein größeres Rätsel« (Brinkgreve 2018, S. 131)?

Hier spricht viel für den Gebrauch eines anderen Bildes: Die Anziehungskraft der Negativität als eines Vakuums, in welchem es nichts mehr zu denken gibt. Wir werden angesaugt, doch dann stocken Denken und Blick: hinter Wahnsinn und Hölle, jenseits der abgefeimten Banalität des Bösen, gähnende Leere. Bei Hitlers Tischreden sollen manche seiner Vasallen eingeschlafen sein, obwohl das Risiko, in Ungnade zu fallen, sie eigentlich hätte wachhalten sollen.

Den Schlüssel für beide Kräfte, für Lebens- und Todestrieb, sehe ich mit Christien Brinkgreve im Kontakt oder seiner Abwesenheit, manchmal im Wackelkontakt. Vielleicht sollte man eher sagen: in der Berührung oder ihrem Fehlen; das Abschneiden von Verbindungen durch

Zerstörung, Desintegration, aber auch durch innerliche Leere, seelischen Tod; demgegenüber die heilende Kraft von Verbindungen mit Menschen und Tieren in Sorge, Freundschaft und Liebe, mit Sphären wie der Natur, der Musik, der Literatur, dem Denken, andeutbar in Begriffen wie Berührtsein, Vitalität, Energie, Kreativität, dem schaffenden Vermögen. Menschen sind sowohl zum Guten wie zum Bösen geneigt. Freud sah diese als Triebe, die jedem Menschen innewohnen. Welche Neigung aber gewinnt und wie diese Triebe geformt werden, ist gesellschaftlich eingebettet in die jeweilige Kultur, ausgebildet im sozialen Umfeld, in Familie, Freundschaften, Schule, Hochschule, Produktions- und Arbeitsverhältnissen, Staatsformen und nicht zuletzt in der einzigen lebenslangen sozialen Beziehung, jener zur eigenen Person (ebd., S. 131).

Bions *Angriffe auf Verbindungen* repräsentieren die intrapsychische Ebene dieser Ausprägung des Todestriebes.

Eine besonders sensible Dynamik des Angriffs auf Verbindungen zeigt sich im psychischen und sozialen Vorgang der Spaltung, im Diabolischen, der im Symbolischen manchmal wieder aufgehoben werden kann – oder aber in der destruktiven Wiederkehr des Abgespaltenen zementiert wird. Einige Beobachtungen Brinkgreves zur Spaltung zwischen Lebens- und Todeskräften, die für sich genommen als nur kleine Mosaiksteinchen erscheinen mögen, fügen sich zu einem eindrucksvollen Mosaik: Die Abspaltung des Abtötenden neigt zu dessen Verstärkung, seine Einbeziehung gibt dem Leben Farbe.

Wir leben noch nicht lange im Zeitalter der durch Menschen machbaren Zerstörung der Erde, sei es durch Hass und Waffen, sei es durch ökologische Selbstvernichtung. Die Vernichtung des eigenen Habitats, keine andere Tierart scheint das zu tun. Ist unser Gleichgewichtssinn gestört? (ebd., S. 139 ff.) Brinkgreve berichtet von einem Kongress über den Zusammenhang von Klima und psychischer Gesundheit, über die Scham, die sie während der Tagung gegenüber den folgenden Generationen wegen unseres vernichtenden Lebensstils fühlte. Sie erlebt das Pendeln der Diskussionen wie ein Musikstück, mit wagnerianischen Klängen von Unheilsprophetie einerseits, praktischen Handlungsideen anderseits, zwischen den Kontinenten von Untergang und Tatendrang. In den Klängen, die nachhallen, hört sie jedoch einen Ton, der tagsüber weggefallen, nicht bewusst hörbar war: eine fast lustvolle Art, mit der die Untergangsszenarien ausgebreitet wurden. War das der Todestrieb, fragt sie sich? Oder sogar die Vermischung von Eros und Thanatos in Gestalt der Untergangslust? (ebd., S. 144).

Eine andere Tagung, eine andere Großgruppenerfahrung, ein weiterer Kontakt mit dem eigenen und dem kollektiven Unbewussten. Die Historikerin Selma Leydesdorff berichtet über ihre Gespräche mit Nachkommen von Schlachtopfern des Vernichtungslagers Sobibor. Sie erzählt, wie die Kinder nicht so genau wissen wollten, wie es mit ihren Eltern zu Ende

gegangen ist, wie ihr Denken zum Stillstand kommt, ihre Fragen stagnieren. Wie manche das Ende ihrer Eltern in der Phantasie an einen weniger schrecklichen Ort verlegen; wie bei einer Frau langsam die Wahrheit in ihr Bewusstsein dringt und doch nicht wirklich durchdringt: aber dann kommen stattdessen die Alpträume, Nacht für Nacht (ebd., S. 121). Nach dieser eindrucksvollen Geschichte legt sich eine schwere Stille über den Kongresssaal, die niemand zu durchbrechen wagt. Trotz mehrfacher Aufforderung seitens der Veranstalter wird keine einzige Frage gestellt. Auch unsere Berichterstatterin, die eigentlich etwas fragen wollte, konnte es nicht; es war, als sei die Luft zu schwer gewesen. Sie hätte gern wissen wollen, wieviel Wahrheit ein Mensch ertragen kann. Wann muss man die Grenzen des Nichtwissenwollens respektieren? »Die Stille blieb hängen, es herrschte eine Reglosigkeit im Publikum, als ob auch dessen Denken stockte« (ebd., S. 121, Übersetzung HPW).

Die Stille löste sich erst, als der folgende Sprecher das Podium betrat, der Ethologe Frans de Waal, mit seiner aufweckenden Botschaft über die Kraft der Empathie. Er erzählte, wie er über viele Jahre seine Wahrnehmung auf die Aggression unter Affen ausgerichtet habe, wie er es von seinen Lehrmeistern Lorenz und Tinbergen gelernt hatte. Aber dass er bei seiner Arbeit im Tierpark auch anderes sah: wie ein Affe die Hand nach dem anderen ausstreckte, behutsam und hilfsbereit war, er sah tröstendes und sorgendes Verhalten. Die Atmosphäre im Saal hellte sich auf, die Beklemmung aus dem Sobiborvortrag löste sich, es kamen viele Fragen, welche der Referent kundig und munter beantwortete. Unsere Berichterstatterin bleibt auf der Frage sitzen, wie die beiden Vorträge zu verbinden seien, sie versucht eine Spaltung zu überbrücken, aber sie bringt es wieder nicht über sich, zu fragen, kann die erleichterte Stimmung nicht stören. Anscheinend kann der Aggression der unbewussten Spaltung nicht mit einem einfachen Gegenangriff begegnet werden, es ist offenbar Behutsamkeit gefragt. Sie denkt nur im inneren Zwiegespräch mit sich selbst an das Biotop, im dem Menschen leben, mit all den Ingredienzien von Machtunterschieden, Unterdrückung, Verwahrlosung, Angst, an die Dämonisierung der anderen. An die Plötzlichkeit, mit der sich Empathie verengen und in Desidentifizierung umschlagen kann; dann werden Menschen zu Objekten, Dingen, und – es ist ein fließender Übergang – zu Ungeziefer, das vertilgt werden muss. Aber auch sie weiß die Beobachtungen des Tierforschers über Zusammenarbeit und gegenseitige Fürsorge zu schätzen und vor allem die Korrektur, die er an seinen Lehrern vornimmt, die ihre Wahrnehmung so sehr auf Aggression ausgerichtet hatten. Die anderen können nicht nur die Hölle sein, sondern auch ein Lebensquell. Selbst in den Vernichtungslagern, im tiefsten Abgrund der Finsternis, gab es kleine Zeichen von Empathie, Mut und gegenseitiger Hilfe, die von der Totalität der systematischen Vernichtung zumeist erschlagen werden (ebd., S. 122 ff). Es gab und gibt

Augenblicke richtigen Lebens im Falschen. Es kommt darauf an, mit beiden Augen zugleich zu sehen und weder die Kräfte der Zerstörung noch die schaffenden Kräfte in und um uns zu unterschätzen. Es geht um mehr Berührung mit den eigenen Trieben, anderenfalls droht die Gefahr des Abtötens des vitalen Teils im eigenen Selbst, von Eros (ebd., S.109). Aber es geht auch um den Kontakt mit Thanatos, dem Todestrieb, den destruktiven und den leblosen Teilen des eigenen Selbst, sonst droht die Gefahr, dass dieser dunklere Bereich nach außen, auf Andere, Fremde, Anderes, projiziert wird, in ewigem Vernichtungshunger. Und könnte nicht schließlich die vorsichtige Anfreundung mit dem Trieb zur Auflösung uns über die letzte Schwelle helfen, wenn die Schmerzen großzügig bekämpft werden und uns die Liebe anderer hilft? Ich denke hier an Christien Brinkgreves Erzählung vom Sterben ihres Bruders. Bei dieser Erinnerung wie in ihrem ganzen Buch erlaubt sie sich und den Lesern das Erleben sehr starker Gefühle. Sie transzendierte entschieden den üblichen akademischen Verhaltensstandard rigider Affektkontrolle bei intellektuellen Leistungen. Das steigert die Erkenntnisfähigkeit: »Menschen sind so intelligent, wie es ihre Gefühle zulassen.« (ebd., S.117, Übersetzung HPW)

Wie lebt man weiter angesichts des nahenden Todes? Diese Frage stellt sich die Autorin bei der Erinnerung an den letzten Lebensabschnitt ihres Bruders Maarten (ebd., S.82 ff). Der Darmkrebs ließ ihm nur noch ein Jahr. Als erstes taucht frühe Erinnerung auf, gemeinsames Spielen, er mit seinem Bären, sie mit ihrem Affen. Dann die Magie bei der Entwicklung der Fotos in seiner Dunkelkammer, die besonderen Augenblicke Kairos. Schließlich das letzte Jahr. Seine große Willenskraft und Lebenslust können dem Wüten der Krankheit körperlich nicht standhalten. Sein physischer und sozialer Bewegungsraum schrumpft, jedoch weitet sich sein geistiger und emotionaler Spielraum. Erstarrungen verschwinden, er öffnet sich für viele gute Dinge, für eine neue Liebe. Doch auch seine Ex-Frau, von der er schon lange geschieden war, sorgt mit großer Zuwendung für ihren früheren Mann – eine Scheidungsbeziehung, die besser war als manche Ehe. Und dann die vielen intensiven Gespräche mit der Schwester Christien, die darüber Buch führt. Sie haben viel gesprochen und viel geschwiegen; die Bäume an der Gracht betrachtet, den Einfall des Lichts; über die gönnende Liebe und die missgünstige Variante, die fördernde entgegen der erdrückenden Form; über die grundlegenden Dinge des Lebens, die Liebe und den Tod. Noch nie in ihrem Leben habe sie so viel über die Liebe gesprochen, auch über Schönheit, und das mit einem Mann, der weiß, dass er nicht mehr lange zu leben hat. Sein Körper verfällt, sein Geist wird vitaler und offener; in seinen Fotos werden die Kontraste zwischen Licht und Schatten stärker, das Licht lebendiger. Sein Werk wird eigener und beseelter; eine letzte Blüte, bevor der Verfall obsiegt.

Im selben Jahr 2010 wird bei einem Freund, dem Philosophen René Gude, Krebs diagnostiziert. Diesem bleiben noch sieben Jahre, sieben fette Jahre, wie seine Frau später beim Begräbnis sagt, obwohl sie auch gezeichnet waren durch Chemotherapie, Bestrahlung, Operationen, Amputation und vieles andere Elend (ebd., S.86 ff). Hier ist jedoch die Anstrengung viel stärker darauf gerichtet, guten Mutes zu sein, sich mit vielen Freunden zu umgeben, an die Öffentlichkeit zu gehen. Als die Krankheit sich verschlimmert, nimmt die Produktivität zu und die öffentlichen Auftritte: eine Angstblüte gegen Ende, wie der Kranke selbst es nennt. In der Gegenübertragung unserer Zeugin jedoch tritt ein »gespaltenes Gefühl« auf (ebd., S. 86). Sie fühlt einerseits Bewunderung, und wenn sie auf seinem Wohnboot zu Besuch ist, fühlt sie sich aufgenommen in die positive Stimmung. Bei der Rückfahrt jedoch überkommt sie massive Niedergeschlagenheit. Sie kann die nackte Wirklichkeit in vollem Umfang erfahren, ohne ihn damit zu belasten. Das gespaltene Gefühl pocht auch im Rückblick weiter. Sie erinnert sich anderseits an Augenblicke, in denen sich ein Raum auch für die schwarzen und schweren Seiten öffnete, vor allem zu Beginn der Krankheit. Kurze Momente, aber als kostbar und intim in die Seele geschrieben. Eine andere Form der Spaltung zeigt sich bei der Krebsdiagnose und schlechten Prognose eines weiteren Freundes. Doch dann bessert sich sein Zustand. Er lebt nun mit zwei Erzählungen abwechselnd, jener der medizinischen Spezialisten und jener der Tod verkündenden Dämonen, die ihn immer wieder anfallen, sein Denken besetzen und seine Gefühle beherrschen. Er entscheidet sich für die hoffnungsvollere Variante, die, mit der er leben kann, und verdrängt die andere gänzlich. Aber nachts kommen nun die Angsträume. Was sich tagsüber wegdrücken lässt, zeigt nachts sein Gesicht (ebd., S. 94 ff).

Bei ihrem Bruder hingegen war stets die Intensivierung des Lebens und das Dunkle der Todesnähe fühlbar. Alle jedoch haben, wie sie jetzt sieht, die vitale Aufgabe bewältigt, sich mit den Menschen und Stimmungen zu umgeben, die sie in der jeweiligen Phase nötig hatten. Wenn man jemandem auf diesem Weg begleiten kann, entsteht, so Christien Brinkgreves Erfahrung, eine Intensität und Intimität des Kontaktes, der Beührung und Beziehung, welche ein Leben lang bleiben. Man kann die Gestorbenen bei sich behalten. Eine Form von Nähe, die an Glück heranreicht. Hätte ihr das jemand vorausgesagt, sie hätte es nicht begreifen können (ebd., S. 90).

Verlust und Schaffung von etwas Neuem, Tod und Geburt, Natalität, Schaffenskraft.

Johann Sebastian Bach komponierte die Goldbergvariationsen für seinen verstorbenen Sohn. Anderthalb Jahre schloss er sich mit dieser Musik gegen die Außenwelt ab. Solange er komponierte, konnte er seinen Sohn bei sich behalten und wurde vor Ratlosigkeit bewahrt. Aber die

Struktur, die er für das Musikstück entworfen hatte, zwang ihn zum Abschluss, den er nicht wollte. Gegen Ende verlangsamte er sein Arbeitstempo (ebd., S. 65). Diese Musik, die sie obsessiv studierte, hat Anna Enquist nach dem Tod ihrer Tochter ins Leben zurückgeführt. Die Musik, ihr auf der Struktur der Goldbergvariationen aufbauendes Buch *Contrapunt*, in dem sie ihrer Tochter Form geben und sie bei sich behalten konnte, solange der Schreibprozess währte, und ihr Enkel. Das Buch war ein Abschiedslied, und als die Frau auch davon Abschied nehmen muss, überkommt sie das Gefühl, dass Bach sie bei der Hand nimmt und durch die letzte Variation führt (ebd., S. 64 ff.). So wie später ihr kleiner Enkel sie durch die Stadt führt, sie mit seinen Augen sehen lehrt und sie ihre Todessehnsucht ablegt, um für ihren Enkel da zu sein. Sie fasst das in ein Gedicht über die wiedergeborene Stadt, in der sie selbst wiedergeboren wird. Auch Christien Brinkgreves Buch baut auf der Struktur der Goldbergvariationen auf. Auch sie schließt mit einer letzten Aria, welche den Beginn wieder aufnimmt. Ihr Ausgangs- und Endpunkt sind die schweren depressiven Schübe ihrer Mutter, die diese immer wieder plötzlich wie aus dem Leben rissen und sie ihren Kindern entzogen. Doch immer wieder kehrte die Mutter voller Lebenskraft zurück. In hohem Alter lebt sie noch immer, und auch ihre Depressionen halten sich wacker. Obwohl sie so lange mit diesem dunklen Teil ihrer selbst zusammenlebt, fühlt sich dieser nach wie vor wie ein Fremdkörper an, als ob er nicht auch zu ihr gehöre. Erst eine Generation später arbeitet ihre Tochter an der Integration der zerstörenden und der schaffenden Triebe, welche ihr so früh und schroff im Leben begegnet waren. Vielleicht deshalb konnte auch die Tochter zu ihrer eigenen Überraschung Mutter werden und Kinder als einen wesentlichen Quell von Lebenskraft begreifen – und als große Herausforderung für diese.

Die Integration von Lebens- und Todestrieben ruht vielleicht auf ihrer ursprünglichen Einheit auf. So könnten wir uns alle immer von neuem als jener erste Mensch von Albert Camus' letztem unvollendeten Roman begreifen und mit ihm die Hoffnung teilen, dass diese unbekannte Kraft, welche ihn all die Jahre, gleich wie hart die Umstände auch waren, über die Tage erhoben hatte, ihm auch, und »mit der gleichen unerschöpflichen Großzügigkeit, mit der sie ihm Gründe gegeben hatte zu leben, ihm auch Gründe geben möge ohne Revolte zu altern und zu sterben« (Camus 1994, S. 307, Übertragung HPW).

Mit der Natalität oder Geburtlichkeit ist immer auch die Neues zur Welt bringende Kreativität verbunden. In den vielen Beispielen aus Kunst und Wissenschaft, die ich in diesem Buch ins Feld führe, spielt die deutende Seite der Kreativität eine besondere Rolle. Diese Kreativität in der Wahrnehmung könnte man »als einen schöpferischen internen Prozess bezeichnen, in welchem neue Wirklichkeiten generiert werden, die Deutungspotenziale für mögliche, primär noch unerschlossene

Außenwirklichkeiten bereithalten. Und zwar dies in einer Weise, die zur Angstreduktion führt, weil letztlich damit das unerschlossene ›Unheimliche‹ reduziert werden kann«, wie es der Psychiater und Philosoph Hinderk M. Emrich ausdrückt (Emrich 2012, S. 116).

Nirgends sonst geht es so sehr um Angstreduktion und das Unheimliche wie bei allem, was an Sterblichkeit und Tod gemahnt, sei es eine innere oder äußere Wirklichkeit oder deren Wechselwirkung. Nichts wäre demnach so geeignet, eine neue Sicht auf das Leben zu eröffnen wie die lebendige Einbeziehung des Nichtlebenden und die Erkenntnis, dass man dem Tod seinen Schrecken nehmen kann.

27. Der faustische Pakt und sein Echo

Der kanadische Philosoph Charles Taylor bezeichnet den Kapitalismus als unseren faustischen Pakt:

»Die entscheidende Einsicht hatte Karl Marx bereits in den 1840er Jahren. Er sah, dass der Kapitalismus die innovativste und kreativste Wirtschaftsordnung der Menschheitsgeschichte ist und zugleich auch die zerstörerischste. Marx erkannte, dass der Kapitalismus einerseits zu ungahnten ökonomischen Leistungen führt und andererseits dazu neigt, jede Gesellschaft, in der er sich entwickelt hat, unaufhaltsam zu untergraben und aufzulösen. (...)

Wir versuchen, der Ökonomie und der wirtschaftlichen Entwicklung durch vorausseilende Bejahung zu entkommen; wir wollen schneller sein als ›der Geist, der stets verneint‹. Dabei entgeht uns, dass gerade die unablässige Bejahung des ökonomischen Fortschritts vielleicht die verheerendste Verneinung von allen ist« (Taylor 2005).

Jedenfalls gilt das, wenn man sich der herrschenden, zumeist noch unausgesprochenen Definition von ökonomischem Fortschritt als immer weniger kontrollierter, tendenziell durchdrehender Kapitalakkumulation fügt. Für diese unförmig wuchernde Kapitalform steht weiter die Warnung von Marx vor der Herrschaft der im Kapital akkumulierten toten Arbeit über die lebendige Arbeit im Raum. In der ohne politische und soziale Einhegung und Zivilisierung drohenden kapitalistischen Kernschmelze wird auch Marx' übertünchtes Menetekel an der Wand, das vom Kapitalismus als seinem eigenen Totengräber, wieder lesbar.

Eine kommunistische partei- und staatskapitalistische Diktatur mit Bereicherung der politischen Eliten wie in China wird diese Kontrolle mangels Gewaltenteilung und pluralistischer Vielfalt in einem rechtsstaatlichen Ordnungsrahmen ebenfalls nicht längerfristig leisten können, es sei denn sie findet im Erbe der chinesischen Zivilisation wirksame Gengifte, die als funktionale Äquivalente der aufklärerischen Tradition

der universalen Menschenrechte wirken. Es kann allerdings auch ohne institutionelle Demokratisierung in Ein-Parteien-Staaten wie China zu einer *funktionalen Demokratisierung* kommen, wenn die Netzwerke der Verflechtung in Wirtschaft und Gesellschaft immer dichter und komplexer werden. Das gilt mit dem Aufstieg von Staaten aus der Peripherie und Halbperipherie in das Zentrum auch für die Weltgesellschaft.

Es gibt mehr als einen faustischen Pakt und alle diese Pakte der Moderne finden mehr als einen Widerhall. Und doch kann man, bei aller Pluralität, vom Idealtypus des faustischen Pakts sprechen. Und dieser breitet sich über die ganze Welt aus, ursprünglich ein Mythos, jedoch in dieser Verkleidung in Wahrheit enthüllend. Was ist der Inhalt von Fausts Pakt mit dem Teufel? Was ist des »Pudels Kern«? Es geht immer darum, dass die menschlichen Kräfte und Ressourcen hoffnungslos weit unter den angestrebten überhohen und zugleich egozentrisch-rücksichtslosen Zielen liegen. Die Menschen glauben, übernatürliche Kräfte zu brauchen, und wenn sie dafür den Himmel nicht anzapfen können, so versuchen sie es eben mit der Hölle. Der Kapitalismus ist eine ambivalente Form dieses faustischen Pakts, der Totalitarismus eine ungemischt destruktive Ausgeburt der Moderne. Beide beruhen auf Überraumbeutung der äußeren Natur wie zugleich der inneren menschlichen Natur:

»Das System der Erwerbsarbeit in der Arbeitsgesellschaft hat mit Entgrenzung, Beschleunigung und Vergleichzeitigung einen Charakter angenommen, dessen pathogene Eigenschaften immer deutlicher zutage treten. (...) Zudem werden neue, alternative Arbeitsutopien in der oder jenseits der Arbeitsgesellschaft benötigt, deren Entwicklung den Mut erfordert, gegen abtötende Realität kreative Lebensbejahung zu denken, jenseits von Leistungzwängen (...) in denen die in der Simultanität auseinander gebrochenen Ich-Anteile wieder zusammenfinden können« (Morgenroth 2015, S. 208 f.).

Mit Hilfe moderner Errungenschaften, vor allem jenen der Aufklärung, ermöglichen wir das Leben von mehr Menschen zur gleichen Zeit auf der Erde als je zuvor. Die Überdehnung und nahende Erschöpfung der natürlichen Ressourcen und vielleicht auch jener an Menschlichkeit, die verzweifelt-fiebrige Destruktivität übersteigerter Konkurrenz der Staaten und Wirtschaftsimperien droht die menschliche Erfolgsgeschichte, die anthropologisch eine der immer ausgefeilteren Kooperation ist, jedoch wieder zunichte zu machen (Tomasello 2014, Bateson 2017, Lenk 2013).

Der Teufel tritt bei Thomas Mann als Händler auf, als raffinierter Kaufmann, als Marktschreier, der kreative Zeit gegen die Verschreibung von Körper und Seele seines Opfers, das zugleich Täter ist, verkauft:

»Bloß so Zeit, Nein, mein Guter, das ist keine Teufelsware. Dafür verdienen wir nicht den Preis, daß das Ende uns gehöre. (...) Große Zeit, tolle Zeit, ganz verteufelte Zeit, in der es hoch und überhoch hergeht,

– und auch wieder ein bißchen miserabel natürlich« (Mann 1997, S. 311).

In schier unglaublicher Verdichtung wird der Geist des Teufelspakts in Thomas Manns *Doktor Faustus* und im Roman über die Entstehung des Romans sicht-, hör-, fühl- und denkbar gemacht. Denn in der Hitze und Kälte dieses Paktes selbst lässt er sich kaum noch denken. Wer nie zum Augenblicke sagen kann »verweile doch, du bist so schön« – oder auch nur: Verweile doch – ist für das reflektierende Denken seines individuellen und kollektiven Schicksals verloren. Beschleunigung betäubt. Zudem, während bereits Goethes Faust sein Gretchen im Rausch des Teufelspaktes in den Tod treibt, ist bei Thomas Manns Faustus der Verzicht auf Liebe, ihr Verbot, ihre Unmöglichkeit, ausdrücklicher Bestandteil des Paktes, mit Todesfolge für die auch nur andeutungsweise Geliebten. Angriff auf Bindungen auch hier, erst recht auf die Bindung aller Bindungen, auf den Kern des Eros, auf die Liebe zur Welt und zum Leben in der Gestalt eines geliebten Menschen. Als Gegenleistung ein künstlerischer Durchbruch in Höhenregionen, die mit menschlichen Kräften allein unerreichbar wären.

Aber ist es angemessen, hier vom Teufel oder vielleicht gar von Gott, zu sprechen? Von Entitäten also, deren Existenz umstritten ist und ihre wissenschaftliche Beweisbarkeit erst recht? Dem ließe sich entgegenhalten: »Wir brauchen keinen Beweis für ihr Sein, es genügt, daß wir immer wieder von ihnen reden müssen« (Jung 1987, S. 57). Dann fragt sich, wovon wir reden, worüber wir kommunizieren, wenn wir den Teufel an die Wand malen. Thomas Mann zitiert zustimmend eine erhellende Passage aus einer Vorlesung über religiöse Philosophie. Dort wird der Teufel, man könnte auch sagen das Teuflische, als eisig beschrieben, als »höchste Genügsamkeit in sich selbst«, als extreme Gleichgültigkeit und »sich selbst genießende Verneinung« schließlich als »Erstarrung der leeren Selbstgewissheit (...), der alles Leben mit Ausnahme der stechendsten Egoität entwischen ist« (Mann 1997, S. 767). Das könnte man heute klinisch als extreme Steigerungsform eines pathologisch-bösartigen Narzissmus lesen, es erinnert an André Greens Analyse des *Todesnarzissmus* mit seiner *Klinik der Leere* oder *Klinik des Negativen* und einer »durch die vorangegangene Schwächung der erotisch-libidinösen Besetzung freigesetzten Destruktivität« (Green 2011, S. 237 ff.).

Besonders im Komplex der toten Mutter, der sich nicht aus einer real toten Mutter speist, sondern aus einer psychisch toten, für ihr Kind unerreichbaren Mutter, spricht Green von einem kalten Kern der Patienten, der »brennt wie Eis und anästhesiert wie das Eis; aber so sehr die Kälte auch gespürt wird, die Liebe bleibt unverfügbar. Das sind kaum Metaphern. Jene Analysanden klagen darüber, mitten in der Hitze zu frieren. Sie frieren unter der Haut, in den Knochen. Sie fühlen sich, in

ihr Leichtentuch gehüllt, von einem Todesschauer durchdrungen« (Green 2011, S. 248 f.). Dies Ausweglose zwischen Hitze und Eiseskälte entspricht Thomas Manns Höllenschilderung (Mann 1997, S. 301 ff.) und der Hölle, die sein Faustus, der Tonsetzer Adrian Leverkühn, in sich trägt. Seine Höllenschilderung ist vor allem vor dem Hintergrund der Folterkeller der Gestapo und vom dem, was von den Konzentrationslagern schon zu ahnen war, zu lesen (ebd., S. 747). Und über Hitler heißt es, dass er »nie nirgends gelebt hat als in der Hölle« (ebd., S. 769).

Was unterscheidet nun überhaupt das Teuflische oder Höllische vom Tod oder Todestrieb? Denn auch dem Teuflischen ist alles Leben entwichen, mit der einzigen Ausnahme extremster »Egoität«. Diese bindungsfeindliche Ausnahme ist jedoch viel zerstörerischer und mörderischer als ein natürlicher Tod, der seinen Lauf nimmt. Sie greift auf Widernaturliches zurück, um den gewaltigen Forderungen eines hypertrophen Ich-Ideals zumindest scheinbar genügen zu können (Green 2011, S. 240). Zugleich stoßen wir hier auf eine gnadenlose Rücksichtslosigkeit gegenüber allen anderen Lebensformen und Lebensäußerungen, schließlich auch der je eigenen. Bateson hat gezeigt, dass dies ein zentraler Denkfehler der Moderne ist, der über den Darwinismus und Sozialdarwinismus weit hinausreicht. Die untote Lebensform des pathologischen Narzissmus mag die Selbstzerstörung hinausschieben, indem sie in Gedanken, Wort und Tat ihre soziale und natürliche Umwelt und Lebensverflechtung zerstört, wird sich selbst jedoch auf diesem Umweg umso gründlicher zerstören (Bateson 2017, S. 620), vergleichbar einem bösartigen Tumor.

Das Teuflische oder Höllische entspricht Kants absolutem Bösen. Man könnte von einem Durchdrehen des Todestriebes sprechen, einem Umstossen des verleugneten Todes in tödliche Pathologie.

Der exemplarische Fall des Doktor Faustus geht in seiner tragischen Verwicklung darüber noch weit hinaus. Hier bezahlt einer in höchster Verzweiflung mit allem Leben in ihm und in seiner Reichweite und über ihn hinaus für den einzigen lebenswerten Fetzen Leben, der ihm erreichbar zu sein scheint. Von umso kostbarerem Stoff muss dieser Fetzen, in diesem Fall das Notenpapier mit dem kompositorischen Werk, nun sein. Wie ist dieser über alle Maßen kostbare und kostspielige Stoff beschaffen, und um welchen Preis kann dieser unheilige Gral errungen werden? Welche menschlich-unmenschlichen Denk- und Handlungsweisen sind im Faustmotiv allgemein und speziell von Thomas Mann wie zu einem kristallinen und scharf schneidenden Diamanten verdichtet worden?

Um Abtötung geht es allerdings auch hier, um Abtötung aller warmen und liebenden Gefühle bei dem ins Exemplarische gesteigerten Protagonisten und um seine Verwendung als kaltes Mordinstrument gegenüber denen, die er, so wissend-unwissend wie die Deutschen dieser Zeit gegenüber ihrer staatlichen Mordmaschinerie, blauäugig zu lieben wagt – man

wäre versucht von Wegschauen zu sprechen, wenn nicht die faustische Figur des Adrian Leverkühn selbst über den Tod seines innig geliebten Neffen, Nepomuk Schneidewein, genannt Echo, dieses beichten würde:

»Da aber das Kind von Fleisch und Blut und es bedungen war, daß ich kein menschlich Wesen lieben durfte, so bracht Er es um ohn Erbarmen und bedient sich dazu meiner eigenen Augen. Denn ihr müßt wissen, daß, wenn eine Seele heftig zur Schlechtigkeit bewegt worden, so ist ihr Blick giftig und natterisch, am meisten für Kinder« (Mann 1997, S. 662).

Das Kind, welches in allen Details grässlich an einer Hirnhautentzündung stirbt, ist Thomas Manns Lieblingsenkel Frido Mann so genau nachgebildet, dass der Autor es für angezeigt hält, die betreffenden Romanpassagen möglichst lange vor der Mutter, seiner Schwiegertochter, zu verbergen. Gewiss ist im Roman, den Mann als Roman seiner Epoche bezeichnet, mit dem mörderischen Er der Teufel gemeint, aber im Roman über die Entstehung des Romans, einem höchst reflexiven Werk, findet sich die Beschreibung von Hitlers »stupidem Basiliskenblick« (ebd., S. 806) als dem einer mythischen, durch ihren bloßen Blick tötenden Schlange. Die besondere Giftigkeit für Kinder erinnert zugleich an A. Greens Analyse der verinnerlichten toten Mutter und an Robert Heims Analysen von Patienten, die eine abtötende Nazi-Mutter verinnerlicht hatten.

Eine sonderbare Paradoxie ergibt sich aus dem Umstand, dass die Faustus-Figur all dieses tödliche Gift gierig aufsaugt, um das Unbelebte und Erstarrte der zeitgenössischen Kunst und Kultur zu überwinden.

Die beiden Hauptdynamiken des Faustkomplexes liegen in einer exponentiellen Steigerungsspirale der kreativen und destruktiven Kräfte, die überdies dialektisch ineinander verschlungen sind und dabei eine Beschleunigungstendenz aufweisen. Beides erschwert die Fähigkeit, über diese Dynamik hinauszudenken oder wenigstens innerhalb ihrer nach Wegen zu suchen, die nicht in den Abgrund führen. Kontrollverlust droht. Es wird zwischen Euphorie und Apokalypse geschwankt und getaumelt, oder, noch tiefer in die Irre und in das Irre führend, Aufstiegs- und Untergangspotenzial werden in der Wahrnehmung gespalten, können gar nicht mehr in ihrem widerstreitenden Zusammenhang gesehen werden.

Wohin führt der mit Blut und Leben erkaufte durchdrehende Durchbruch gewissermaßen negativer Kreativität? Auf die Opferung des geliebten Kindes Echo antwortet Leverkühn, der zwar kühn lebt, doch zugleich wie ein Untoter, mit einer schrecklichen Identifikation mit dem Aggressor: »Was man das Menschliche nennt...um was die Menschen gekämpft, wofür sie Zwingburgen gestürmt (...) haben, das soll nicht sein. Es wird zurückgenommen. Ich will es zurücknehmen« (ebd., S. 633). In seinem Endzeitwerk komponiert er ein Negativ, letztlich eine dialektische

Negation, von Beethovens neunter Symphonie und besonders der Ode an die Freude. Jeglicher Liebe zur Welt wird abgeschworen. Aber dann, am Ende allen Endes, in einer Transzendenz der Verzweiflung:

»was übrigbleibt, womit das Werk verklingt, ist das hohe G eines Cello, das letzte Wort, der letzte verschwebende Laut, in pianissimo-Fermate langsam vergehend. Dann ist nichts mehr. Schweigen und Nacht. Aber der nachschwingend im Schweigen hängende Ton, der nicht mehr ist, dem nur die Seele noch nachlauscht, und der Ausklang der Trauer war, ist es nicht mehr, wandelt den Sinn, steht als ein Licht in der Nacht« (ebd., S. 650).

Die moderne Wissenschaft, prominenteste Erbin der Aufklärung, repräsentiert einen weiteren faustischen Pakt, und es ist offen, welche Art Licht und Nacht sie erzeugt. Die explosionsartig anschwellende Fähigkeit der Menschen, vom eigenen Verstand öffentlichen Gebrauch zu machen, und das im Falle der Wissenschaften in institutionalisierter Systematisierung, hat die menschlichen Lebensverhältnisse umfassend verbessert, angefangen mit »dem Kostbarsten, dem Leben selbst. Bis ins frühe 19. Jahrhundert betrug die durchschnittliche Lebenserwartung in der Regel nicht mehr als etwa 30 Jahre. In den letzten zwei Jahrhunder-ten ist sie weltweit auf 71, in den entwickelten Ländern auf 81 Jahre ge-stiegen (vgl. Pinker 2018). Doch Aufklärung und Wissenschaften unterliegen ihrer eigenen Ambivalenz und Dialektik.

In Gustav Gründgens' Verfilmung von Goethes Faust wird in den Hexensabbath eine Atombombenexplosion eingeblendet. Und während im Roman *Doktor Faustus* alles auf Leverkühns apokalyptisches Oratorium zustrebt, setzten die USA erstmals Atombomben ein, in denen, wie Thomas Mann schreibt, »die Kräfte des gesprengten Uran-Atoms wirk-sam« und

»wenige Tage nach der Heimsuchung Hiroshimas mit kosmischen Ge-walten, an deren Dienstbarmachung zum Zwecke unerhörter Zerstö-
lung Tausende Menschen in geheimnisvoller Arbeitsteilung, mit einem Kostenaufwand von zwei Milliarden Dollars gewirkt...hatten, wurde Nagasaki von demselben Schicksal ereilt. Es war eine politische Ex-
ploitierung des »Inneren der Natur«, in das, wie der Dichter meinte, dem »erschaffenen Geist« nicht zu dringen bestimmt war« (Mann 1997, S. 762 f.).

Auch hier also die durchaus frevelhafte Überschreitung natürlicher und menschlicher Grenzen – nur im Handeln, oder auch schon im Denken? In Bezug auf die neuere Physik, Relativitätstheorie und Quantenphysik und ihr totales Vernichtungspotenzial schreiben Frido Mann, Enkel von Thomas Mann, und Christine Mann, Tochter des Physikers Werner Heisenberg:

»So sind die einzelnen technischen Schritte zur Herstellung etwa einer Massenvernichtungswaffe in ihrer Wertigkeit durchaus neutral« (Mann und Mann 2017, S. 200).

Aber das eben ist durchaus die Frage. Wird hier die moralische Schattenseite der modernen Arbeitsteilung nicht gesehen? Wenn zum Zwecke unerhörter Zerstörung Tausende Menschen in geheimnisvoller Arbeitsteilung kooperieren, schlägt das anthropologisch-menschheitsgeschichtlich lebensfördernde Prinzip der Kooperation in sein tödliches Gegenteil um. Hören wir da nicht bestenfalls das halbierte Echo der Heimsuchung Hiroshimas mit den kosmischen Gewalten der ersten Atombombenexplosion? Lässt sich nicht mit mindestens dem gleichen Recht – und die Unschuld sowohl der technischen wie der gedanklichen einzelnen Schritte bestreitend – sagen:

»Im Innern des Grauens von Nagasaki und Hiroshima liegt die Schönheit von Einsteins $E=mc^2$ « (Winterson 2000).

Es ist hier an Hannah Arendt und Kafka zu erinnern, um ein angemessen zweischneidiges Bild einer ebensolchen Wirklichkeit zu erhalten. Die modernsten wissenschaftlichen Denkmodelle entsprechen demnach, von der Atomphysik ausgehend, nicht mehr irdischen Bezügen, sondern kosmischen, und betrachten unsere Welt und das Leben nur noch als Spezialfall kosmischer Strukturen. Der Beobachtungsstandpunkt sei ein gedachter archimedischer Punkt im Weltall, von dem aus die Welt zuerst in der Vorstellung, dann real, im Sinne atomarer Zerstörung, aus den Angeln gehoben werden könnte.

Hannah Arendt zitiert hier, bezogen auf den modernen Wissenschaftlertypus und Menschen, Franz Kafka:

»Er hat den archimedischen Punkt gefunden, hat ihn aber gegen sich ausgenutzt, offenbar hat er ihn nur unter dieser Bedingung finden dürfen« (nach Arendt 2014, S. 318).

Hier entpuppt sich der säkularisierte Teufel als Beziehungsfalle und die Beziehungsfalle als teuflisch. Treffend wird diese Falle alltagssprachlich oft als »Teufelskreis« bezeichnet. Vielleicht könnte man versuchen, ihm oder ihr begrifflich und begreifend als *double-bind*, als strukturelle Doppelbindung im Sinne von Gregory Bateson und Norbert Elias auf die Schliche zu kommen. Vielleicht ist es auch noch etwas vertrackter. Diese Beziehungsfalle kommt daher, dass der Teufel, mit dem wir Heutigen es zu tun haben, zugleich einen großen Modernisierer und den Urabgrund alles Archaischen darstellt, die beschleunigte Auflösung alles Lebendigen, die Rücknahme der Denk- und Lebensebene des Universums im Geschwindigkeitsrausch. Der mit seiner vergifteten Hilfe erzeugte musikalische Durchbruch des Doktor Faustus, welcher einen der Kultur insgesamt, im Sinne von Durchbruch und Zusammenbruch, zu höchstem

Ausdruck zu bringen versucht, steigert und führt Kultur höhnisch zugleich ad absurdum, ist zugleich archaisch und primitiv. Nicht umsonst ist Theodor W. Adorno, Thomas Manns wichtigster musiktheoretischer Berater, zugleich einer der Autoren der Dialektik der Aufklärung.

Die raffiniert-primitive Modernität des Teufels oder die teuflisch-rafinierte Primitivität der Moderne besteht in ihrer Zweckrationalität, sofern diese als Weber'scher Idealtypus, als reiner, ungemischter Typus, durchgesetzt werden soll. Das gilt bereits für *Die Schwarze Spinne*, für die Teufelsfigur von Jeremias Gotthelf in dessen gleichnamiger Novelle aus der Mitte des 19. Jahrhunderts (Gotthelf 2012). Der Teufel macht stets Angebote, die so gestaltet sind, dass sie aus zweckrationaler Perspektive, nach einem ersten Zurückschauern, eigentlich nur angenommen werden können, auch wenn es dabei um das Opfern eines neugeborenen, ungetauften Kindes geht. Was ist schließlich ein Kind gegen das Zugrundegehen eines ganzen Dorfes?

Zygmunt Bauman hat in seiner Dialektik der Ordnung demonstriert, wie die Nazis mit genau der gleichen Art Falle die Juden dazu bringen, an ihrer eigenen Vernichtung arbeitsteilig mitzuwirken. Bei jedem zweckrationalen Schritt, den die Opfer zu wählen glauben, taumeln sie tiefer in Verstrickung und Vernichtung. Was die Opfer auch tun, es ist tragisch falsch und ausweglos, so wie Bateson es am Terror schizophrener Mütter und Familien gegenüber ihren Kindern aufzeigt.

Erst der wertrationale Ausstieg aus dieser Fallenlogik, die mit allen Raffinessen versperzte Metakommunikation, die Kommunikation zumindest mit sich selbst über die Beziehungs- und Kommunikationsfalle, in die man gelockt wurde, gibt Hoffnung auf ein Stück Menschenwürde, um deren Vernichtung es in besonderem Maße geht und die angesichts grauenhafter Brutalität und niedrigster Gemeinheiten, die im Doktor Faustus als Höllenqualen in wie ohnmächtiger Sprache angedeutet werden, nur in – allerdings wesentlichen – Andeutungen zu retten ist.

»Verachte nur Vernunft und Wissenschaft, des Menschen allerhöchste Kraft, so hab ich Dich schon unbedingt« – so kann noch Goethes Mephisto zu triumphieren hoffen. Bei de Sade und Goethe mag das absolut Böse noch den absolutistischen Herrschern und den abgefeimtesten ihrer Höflinge abgeschaut sein. Thomas Manns Teufel, Hitler und seinen primitiv-schlauen Vor- und Hilfsdenkern abgeschaut, stürzt uns in tiefere Höllen oder teuflischere Tiefen. Vernunft und Wissenschaft sind selbst von Tod und Teufel durchseucht und müssen sehr kritisch überprüft und vor allem einer *Kritik der instrumentellen Vernunft* unterzogen werden, um die ungenießbare Spreu vom Weizen zu trennen, wenn ein solch harmloses Bild überhaupt noch angängig ist.

Wohin sollen wir uns noch wenden, wenn die Vordenker der Höllen von Hiroshima und Nagasaki, ganz zu schweigen von dem, was ihre schrecklichen Epigonen seitdem an massenmörderischem Humanozid

ersinnen und ihren jeweiligen Herrschern andienen, wenn die harmlosen Denker der Quantenphysik nicht nur in unberührter Empfängnis ihrer potenziell höchst zerstörerischen Gedanken sind, sondern auch schuldlos an den an sich neutralen Anwendungsmöglichkeiten? Mehr noch, wenn sie potenziell Denkwelten eröffnen, die das Gegenteil abtötenden Denkens zu sein scheinen? Wenn etwa Frido Mann, dessen kindliches Abbild im Roman seines Großvaters im eiskalt kreativ-destructiven To-desrausch des faustischen Teufelspaktes grässlich zugrunde ging, beim Denken über dieses Denken, nachdem er »Leben als bedeutungsvolle Information« und »Bewusstsein als sich selbst erkennende Informationen« dargestellt hat, sein Erleuchtungserlebnis beim Studium quantischer Phänomene dergestalt beschreibt, »dass wir dadurch unserer eigenen menschlichen Natur, unseren Erfahrungen, unserem Denken und Fühlen, ja der Welt unserer Phantasien sehr viel näher kommen können als mit dem starren Weltbild der (...) klassischen Physik, welche eine strenge Trennung zwischen Natur und Geist postulierte« (Mann und Mann 2017, S. 160), und dies mit einem Erleuchtungserlebnis des Ignatius von Loyola, Erfinder der strengen Jesuitenzucht, vergleicht (ebd. S. 166)? Was für eine strenge Trennung zwischen »dem offenen, mehr oder weniger spannungsreichen Punkt, an dem die Welt der Fakten sich in einen aus sehr vielen Denk- und Handlungsmöglichkeiten bestehenden Fächer geöffnet hat« (ebd., S. 164), dank eben jener Quantenphysik, deren biblisches Licht uns eine Welt neuer Beziehungen und Möglichkeiten eröffnet habe, zugleich den schrecklichsten Schatten der bisherigen Weltgeschichte in Gestalt des absolut Bösen, der völligen Vernichtung der Welt, des Lebens und des Bewusstseins, kaum am Rande streift, jedenfalls nicht direkt mitzudenken vermag? Und da, wo endlich dieses Ende mitgedacht zu werden scheint, wo »diese Energie nicht nur aufbauend und lebensfördernd, sondern auch zerstörerisch bis tödlich wirkt« (ebd., S. 173), befinden wir uns statt im atomaren Inferno ausgerechnet in der Musikwelt Richard Wagners, im Werk jenes Komponisten also, dem Hitler im blinden Rausch verfallen war und welches bei Thomas Mann im Alter, kurz nach Ende des zweiten Weltkrieges, im Roman über die Entstehung des Doktor Faustus ambivalente Erinnerungen hervorruft:

»Erinnerungen an meine lebenslange, in frühen Tagen durch Nietzsches faszinierte Kritik nur noch befeuerte und vertiefte Verbundenheit mit der Wagnerwelt, an die ungeheuren und in hohem Grade bestimmenden Wirkungen, die der zweideutige Zauber dieser Kunst auf meine Jugend geübt. Schauerlich bloßgestellt durch die Rolle, die sie im nationalsozialistischen Staat gespielt, sollte sie in ihrer Reinheit (aber war sie je rein gewesen) wiederhergestellt werden« (Mann 1997, S. 825).

Vielelleicht kommt es darauf an, auch bei der neuen Physik sich der Zweideutigkeit ihrer zauberhaften Entzauberung der Welt höchst bewusst zu sein:

»Wenn, wie die Forscher heute glauben herausgefunden zu haben, unsere Welt sich seit dem Urknall zu immer komplexeren Strukturen entwickelt, dann ist das Geistige derzeit die höchste Form der Komplexität. Dann ist auch gut vorstellbar, dass die Menschen, die so intensiv versuchen, ihnen wichtige, geistig hochstehende Ziele zu erreichen, in besonderer Weise offen sind für Energien, die tatsächlich durch sehr lange elektromagnetische Wellen aus dem Kosmos aktiviert werden.« (Mann und Mann 2017, S. 171).

Nicht alles scheint also zerstörerisch zu sein, was an kosmischer Energie in die Menschenwelt geleitet wird. Und doch wirft der Teufel dem Mann'schen Doktor Faustus vor: »Solltest Dich auch nicht so verquäten, daß du tust, als ob du mich nicht schon lange erwartet hättest« (Mann 1997, S. 305). Wiederum lockt er höchst zweideutig auf seinen Weg: »Was auf dem Todes-, dem Krankheitswege entstanden, danach hat das Leben schon manches Mal mit Freuden gegriffen und sich davon weiter und höher führen lassen« (ebd., S. 318 f.). Heiliges Grauen (ebd., S. 327) verspricht er und fragt, ähnlich wie C.G. Jung: »Lohnt es zu fragen, ob ich wirklich bin? Ist wirklich nicht, was wirkt (...)?« (ebd., S. 327), und als Wahrheit definiert er, in narzisstisch-wahnhafter Allmachtphantasien lockend, alles, was das Gefühl von Macht und Herrschaft vermehrt (ebd. S. 328). Das ist nicht zufällig die Wahrheitsauffassung von absolutistischen, diktatorischen und terroristischen Herrschern aller Art und Couleur und von solchen, die es gerne wären, um ihr falsches Ich auf Kosten anderer zu stabilisieren. Diese abgewälzten Kosten aber bestehen in der Schmälerung oder Vernichtung der Lebenschancen anderer. Da diese aber zugunsten der Aufrechterhaltung eines pathologischen Macht-Ichs mit all seinen paranoiden Ängsten, seiner unbewussten Verzweiflung und inneren Leere verwendet werden, so wird da nicht sinnvolles Leben zusammengerafft, sondern ein leeres und beziehungsloses Leben wird übertönt und überdeckt durch den »Totenschleier des ›Lebens in Lüge‹« (Havel 1980). Mit anderen Worten: Solches Leben ist für die Katz. Es ist jedoch nicht nur null und nichtig, sondern aktive Negation. Dieser »Wahrheitsbegriff« vergiftet die menschlichen Orientierungsmittel, das symbolische Universum, ohne dass Menschen ebenso wenig leben können wie ohne ihr natürliches Universum, zumal das symbolische aus dem natürlichen hervorgegangen ist. Es droht die Verwesung der Worte.

An diese Grenze machtverseuchter »Wahrheit« stieß schon Denis Diderot, ein führender Denker der Aufklärung, als er 1773/1774 versuchte, die Aufklärung via Zarin Katharina II., die sich als aufgeklärte Monarchin inszenierte, nach Russland zu bringen:

»Er spürte im Umgang mit Katharina II. unmittelbar, dass Einsicht, Erkenntnis und Intellekt gegen den Willen zur Macht nicht ankamen. (...) Sie ließ ihn ungehindert reden, aber sie nahm seine Vorstellungen nicht ernst (...). Er war der Philosoph, das Genie, der Freidenker. Sie war die Politikerin, die Machthabende, die Entscheidungsträgerin. Er schrieb auf Papier, sie auf die Haut der Menschen, so die Zarin.

Das Scheitern in Rußland betraf eine Kernfrage von Diderots Schaffen: Welche Voraussetzungen sind nötig, damit die Ideen der Aufklärung nicht leere Theorie, sondern befreiende Lebenspraxis werden können? Eine Balance der Macht unter den Menschen galt Diderot nach 1774 dabei als unabdingbar« (Abbt 2017, S. 29).

Schließlich entpuppt sich der Teufel als theologisch geschulter Ausbund des *Unbehagens in der Kultur*: »Seit die Kultur vom Kultus abgefallen ist und aus sich selber einen gemacht hat, ist sie denn nichts anderes mehr, als ein Abfall« (Mann 1997, S. 329).

Dieser Welt verlogen-raffinierter Halbwahrheiten seiner Teufelsfigur stellt Thomas Mann die Fähigkeit entgegen, Zweideutigkeit in Ambivalenzfähigkeit zu verwandeln. Und letztlich geht es darum im faustischen Pakt, zum Beispiel bei der höchsten oder tiefsten Zerstörungswissenschaft, aus der sich zugleich eine sphärische Form der Todesüberwindung ableiten lässt: Es ließe sich denken,

»dass das Kernselbst im Prozeß des Sterbens alle körperbezogenen Informationen zurücklässt, sich von jeder Materie unabhängig macht und als Gesamtheit aller übrigbleibenden, geistigen Informationen den Körper verlässt. In diesem Sinne ist unter quantenphysikalischen Gesichtspunkten ein Weiterleben unseres Kernselbst bzw. eine Fortexistenz unserer Kernidentität nicht auszuschließen... « (ebd., S. 207).

Das gilt dann auch für die verdampften Opfer von Hiroshima.

Im faustischen Pakt der Moderne sehen wir Todes- und Lebenspotenzialität sich in schwindelerregender gegenseitiger Eskalation, in merkwürdigster Doppelbindung auf die Spitze treiben: Es kommt alles darauf an, ob es in Licht oder Nacht umschlägt. Das aber lässt sich im Geschwindigkeits- und technischen Machbarkeitsrausch immer weniger von Menschenhand steuern, immer mehr wird es selbststeuernden, verantwortungsunfähigen und daher unmenschlichen Techniken übertragen.

Etwas anderes wäre ein Abbremsen dieser durchdrehenden Spirale, ein metakommunizierendes inneres Heraustreten, beruhigte, vielleicht gar meditative Denkräume.

In einem frühen Stadium der entstehenden Moderne und ihrer Wissenschaft hat Blaise Pascal in seinen »Pensées« (Gedanken) eine alternative Form der Erkenntnis und des Seins in der Welt, in Mikrokosmos wie Makrokosmos, vorgeschlagen, eine weniger invasive und weniger von Allmachtphantasien oder Überich-Zwängen getränkten Haltung:

»Denn wer wird nicht staunen, daß unser Körper, der eben unmerkbar in der Welt war, die selbst unfaßbar in der Höhlung des Alls ist, jetzt ein Koloß, eine Welt oder vielmehr ein All ist, gegenüber dem Nichts, wo wir nie hingelangen können. Wer sich derart sehen wird, wird vor sich selbst erschaudern, und wenn er sich so sich selbst vorstellt, geprägt in den Stoff, den die Natur ihm zuteilte, zwischen den beiden Abgründen des Unendlichen und des Nichts, wird er erbeben vor der Schau dieser Wunder, und ich glaube, daß, wenn sich seine Neugierde in Bewunderung verwandelt hat, er eher bereit sein wird, in Stille darüber nachzusinnen als sie anmaßend erforschen zu wollen. Denn was ist zum Schluß der Mensch in der Natur? Ein Nichts vor dem Unendlichen, ein All gegenüber dem Nichts, eine Mitte zwischen Nichts und All. (...) Weil die Menschen versäumten, über diese Unendlichkeiten nachzudenken, unterfingen sie sich, die Natur zu erforschen, so als hätten sie irgendein gemeinsames Maß mit ihr. Rätselhaftes Ding, daß sie in einer Anmaßung, die so unendlich wie ihr Gegenstand ist, die Gründe der Dinge verstehen und dahin gelangen wollten, alles zu wissen« (Pascal, zitiert nach Martens 2014, S. 143 f.).

Hier wird ein möglicher Weg angedeutet, von einem rücksichtslosen, gierigen Vergewaltigen zu einem begrenzten und liebenden Erkennen der äußeren wie inneren Natur zu gelangen.

Die Struktur der möglichen Ablösung von der maßlosen faustischen Doppelbindungsstruktur kann man, neueren Autoren folgend, relativ schlicht und nüchtern, ernüchternd fast nach all dem Süchtig-Rauschhaften, an den therapeutischen Modellen und Gegenmodellen zur Doppelbindung ablesen, an den Auswegen aus dieser Falle, wie Gregory Bateson und Norbert Elias sie skizziert haben.

Bateson schildert die Entstehung der Beziehungsfalle *double bind* der gestalt, dass ein Kind in der Beziehung zu seiner Mutter von Anbeginn an mit einer doppelten und widersprüchlichen Botschaft auf zwei verschiedenen Ebenen konfrontiert wird, in der Regel derart, dass die Mutter eine verbale Botschaft von Zuneigung und Liebe sendet, zugleich körpersprachlich die Ablehnung des Kindes ausdrückt. Bei ungünstigem Verlauf verinnerlicht, führt das beim Opfer zu schweren Verzerrungen der Wahrnehmung, der Kommunikation und des Denkens bis hin zu einer Erkrankung an Schizophrenie. Die Falle besteht darin, »die ganze Natur des Selbst zu zerstören« (Bateson 2017, S. 313), was in psychischem Tod enden kann. Bateson veranschaulicht die double-bind-Situation anhand eines Vorfalls, der sich zwischen einem schizophrenen Patienten und seiner Mutter abspielte:

»Ein junger Mann, der sich von einem akuten schizophrenen Schub leidlich gut erholt hatte, wurde im Krankenhaus von seiner Mutter besucht. Er freute sich über ihr Kommen und legte ihr impulsiv seinen Arm um die Schultern, worauf sie erstarre. Er zog seinen Arm zurück, und

sie fragte: ›Liebst du mich nicht mehr?‹ Daraufhin wurde er rot, und sie sagte: ›Lieber, du darfst nicht so leicht verlegen werden und Angst vor Deinen Gefühlen bekommen.‹ Der Patient war danach nicht in der Lage, länger als ein paar Minuten mit ihr zusammenzusein, und nachdem sie gegangen war, griff er einen Assistenten an (...). Es liegt auf der Hand, dass dieser Ausgang hätte vermieden werden können, wäre der junge Mann in der Lage gewesen zu sagen: ›Mutter, es ist offensichtlich, dass du dich unbehaglich fühlst, wenn ich meinen Arm um Dich lege, und dass es dir schwerfällt, eine zärtliche Geste von mir zu akzeptieren.‹ (ebd., S. 289).

Der Ausweg wäre mit anderen Worten Metakommunikation gewesen. Aber genau diese reflexive Fähigkeit, aus der unmittelbaren Kommunikation herauszutreten, sich von ihr gedanklich etwas zu distanzieren, und dann über die Kommunikation und die Beziehung zu kommunizieren, wird in den pathogenen Prozessen des permanenten double-bind systematisch zerstört.

Norbert Elias hat dieses Modell soziologisch verallgemeinert. Ihm geht es darum, wie eine existentielle, lebensbedrohliche Gefahrensituation und der gesellschaftliche Standard des Denkens und Wissens aufeinander bezogen sind. Aber fragen wir ihn selbst:

»Das Beispiel, das ich dafür gewählt habe, stammt von Edgar Allan Poe. Er hat eine kleine Novelle (...) *Der Fischermann im Mahlstrom*, geschrieben. Und in der beschreibt er diese furchtbare Erscheinung, die es sagenmäßig oder wirklichkeitsgerecht (...) irgendwo in der Nähe von Norwegen gibt. Es tut sich da von Zeit zu Zeit ein großer Wassertrichter auf, der alles in sich hineinschluckt, wie ein schwarzes Loch der Astronomen. Es schließt sich nach fünf oder sechs Stunden wieder, aber Poe schildert nun, wie ein Boot mit drei Fischern, Brüdern, in den Sog des Trichters gerät. Einer der Brüder fällt über Bord und ertrinkt, die beiden anderen Brüder treiben also jetzt mit furchtbar viel Treibgut zusammen an der hohen Wand des sich unten verengenden Wassertrichters entlang, und der ältere Bruder sitzt da, von Panik erfaßt, völlig gelähmt (...). Der zweite Bruder, nach einer Zeit, wo er ebenfalls von der Furcht überwältigt ist, schüttelt die Furcht ab und beginnt, sich in dem Trichter umzusehen. Und wie er so um sich sieht, entdeckt er im Treibgut bestimmte Gesetzmäßigkeiten. Er entdeckt, daß runde Gebilde langsamer herunterrollen in den Abgrund als eckige, und kleine Gebilde langsamer als große Gebilde. Und das ist (...) wie ein Forscher, der eine Theorie bildet, der eine Zusammenschau, eine Synthese (...) erkennt. Und nun setzt er seine Erkenntnisse in die Praxis um (...). Er selber nimmt eines der Fässer, das eigentlich für die Fische bestimmt war, schnallt sich an das Faß. Er redet seinem Bruder zu, das ebenfalls zu tun, aber sein Bruder ist völlig von Zittern, von der Panik erfaßt, er kann ihm also nicht helfen. Er springt über Bord, er hatte sich ein wenig von der Situation distanziert, er konnte sie ohne Überwältigung durch die Gefühle sehen. Er springt

angebunden an das Faß ins Wasser und sieht dann, wie das Boot langsam schneller dem Abgrund zutreibt, während er viel langsamer nach unten sinkt und schließlich, als der Trichter sich wieder schließt, an die Oberfläche kommt.

Das ist ein Beispiel des Verhältnisses von Distanzierung und Engagement. Der eine ist von der Gefahrensituation überwältigt. Der andere fragt, was ist eigentlich die Struktur dieser Situation? (...)

Je größer die Gefahr, um so größer die Emotionalität des Denkens, das heißt also auch der Phantasiegehalt des Denkens, je größer der Phantasiegehalt des Denkens und die Emotionalität des Wissens ist, um so geringer wird die Chance, die Realität der Gefahr zu bewältigen. Und so gibt es also in der Tat eine Doppelbindung, einen Doppelbinder, in dem die Höhe der Gefahr und die Höhe der Emotionalität des Denkens sich gegenseitig heraufschauben« (Elias / Waldhoff 2005, S. 171 ff.).

Es lohnt, sich an dieser Stelle den Schneetraum in Thomas Manns *Zauberberg* in Erinnerung zu rufen. Zwei widerstreitende innere Stimmen: Eine verführerisch schön – die Stimme des Todes; die andere störend und schrill, unangenehm – die Stimme des Lebens. Im Mahlstrom wirkt die Stimme des Todes lähmend durch Panik. Im Schneetraum wirkt sie lähmend, einschläfernd durch falsche Beruhigung und süße Verlockung. In beiden Fällen gibt es im Kontrast dazu die Stimme des Lebens. Im Schneetraum weckt die Stimme des Lebens aus dem süßen, auflösenden Sog des Todestriebes. Im Mahlstrom reißt die Stimme des Lebens aus dem panikstarren sich dem Sog des Meeres und des Todestriebes übergeben. Es ist jedoch vielleicht nicht ganz richtig, den distanziert-nüchternen Stimmen des Lebens Emotionalität abzusprechen: in beiden Fällen rüttelt die starke Emotion der Lebenstribe im Gegenteil das Denken wach. Das wachgerüttelte Denken kann nun eine Realitätsprüfung vornehmen und in Kontakt zur äußeren Welt treten. Es ist von strukturierten Emotionen getragen, von Affektkontrollen, die nicht frei von Affekten sind, die etwas kühler, gedämpfter wirken, die weniger wild ausschweifend und abschweifend sind: Die vom Todestrieb getragenen Emotionen sind demgegenüber von unkontrollierter Sprengkraft, einmal in Gestalt der Panik, die ein innerer Tumult ist, das andere Mal in Gestalt überquellender und vernebelnder Phantasien. Beide unterbrechen die lebenswichtige Beziehung eines menschlichen Organismus zu seiner Umwelt. Beide sind weitere Varianten abtötenden Denkens.

Worauf es in der erkenntnistheoretischen Lösung aus der Doppelbindung bei Bateson wie bei Elias ankommt, ist die Ausstiegsbewegung aus einer spiralförmigen vernichtenden Eskalation, die man sich als aufsteigende Spirale oder absteigenden spiralförmig sich verengenden Sog vorstellen kann. Altus bedeutet im Lateinischen hoch und tief. Es geht um die emotionale und intellektuelle Befreiung aus pathologisch-einengenden,

abtötenden emotionalen Verstrickungen. Pakte mit Tod und Teufel werden sozusagen aufgekündigt. In ihrem Roman *Mahlstrom* zeigt Yael Inokai wie eine ganze Gruppe durch Lüge und Verschleierung eines Mordversuches über die Jahre in den Abgrund gesogen wird, Beziehungsfähigkeit und klaren Blick verliert, aber auch einzelne Menschen in ihrem seelischen Erleben in sich zusammenstürzen: »(...) ich gehe in meinem Körper verloren, als habe der keinen Boden, und man fällt einfach nur immer tiefer und tiefer in sich hinein.« (Inokai 2017, S. 166). Das hört erst auf, als jemand, nach dem Suizid seiner Schwester und Mittäterin, den Schleier der Verlogenheit zerreißt und sich zu seinem Teil der Schuld bekennt.

Yuval Noah Hariri fasst den modernen Pakt so zusammen: »Die Menschen stimmen zu, auf Sinn zu verzichten, und erhalten im Gegenzug Macht« (Hariri 2017, S. 273). Der moderne Pakt ist mehr als das. Dass er ein faustischer Pakt ist, der mit unlauteren Mitteln die Begrenzung der Menschen und ihrer äußeren und inneren Ressourcen auszuhebeln versucht, wurde bereits angedeutet. Bezahlen müssen dafür zunächst alle anderen Lebewesen, zu denen allerdings der Mensch schließlich selbst gehört. Der faustische Teufelspakt bezahlt immer kurzfristigen Glanz mit langfristigem Elend. Dass er überdies eine Art Doppelbindungsstruktur (double-bind) aufweist, soll abschließend an zwei Beispielen aus Hariris Buch *Homo Deus* gezeigt werden, in dem der Zwilling des sich selbst zum Gott aufschwingenden Menschen sich eher namenlos zwischen den Zeilen versteckt: *Homo Diabolis*.

Das eine Projekt betrifft »die letzten Tage des Todes« (ebd., S. 35 ff.). Individuelle technische Unsterblichkeitsphantasien verbinden sich mit ungeahnten Techniken und ungeheurer Kapitalkraft. Und gewiss kann daraus mancher medizinische Fortschritt erwachsen, wenn auch, bei wachsender Ungleichheit im Gesundheitswesen, im Wesentlichen für Reiche. Lebenskräfte beflügeln also hier die Forschung?

»Falls und sobald die Wissenschaft im Kampf gegen den Tod signifikante Fortschritte macht, wird sich die eigentliche Schlacht aus den Laboren in die Parlamente, in die Gerichtssäle und auf die Straßen verlagern. Sobald die wissenschaftlichen Bemühungen von Erfolg gekrönt sind, werden sie erbitterte politische Konflikte auslösen. Es könnte sein, dass sich all die Kriege und Konflikte der Vergangenheit als blasses Vorspiel für den wahren Kampf, der vor uns liegt, erweisen: den Kampf um die ewige Jugend« (ebd., S. 45 f.).

Im Kampf ums ewige Leben, oder zumindest ins Ungemessene verlängerte Leben, Mord und Totschlag? Nichts als ein neuer Kreuzzug? Je mehr Lebenselixiere umkämpft sind, zu denen so grundlegende wie das knapper werdende saubere Wasser zum Trinken und für die Pflanzenwelt zählen, desto mehr gewaltsame Tode? Die Todesvergessenheit solcher Lebenswissenschaften stärkt das, was ins Unbewusste verdrängt wird, in potenziell spiralförmiger Eskalation.

Das zweite Beispiel betrifft das, was Hariri mit einer geistreichen Anspielung den »Dataismus« nennt, eine sich möglicherweise anbahnende Herrschaft der »großen Algorithmen des Internets aller Dinge« (ebd., S. 531).

»Die wirklich wichtigen Algorithmen – wie etwa der Suchalgorithmus von Google – werden von riesigen Teams entwickelt. Jeder Beteiligte versteht nur einen Teil des Puzzles, und niemand begreift den Algorithmus als Ganzen so richtig. Überdies entwickeln sich mit dem Aufkommen des maschinellen Lernens und künstlicher neuronaler Netzwerke immer mehr Algorithmen unabhängig, indem sie sich selbst verbessern und aus ihren eigenen Fehlern lernen (...). Der Ausgangsalgorithmus mag zunächst von Menschen entwickelt worden sein, aber wenn er heranwächst, verfolgt er seinen eigenen Weg und geht dorthin, wo noch nie zuvor ein Mensch war – und wohin ihm kein Mensch folgen kann« (ebd., S. 531).

Diese Beschreibung entspricht Hannah Arendts Analyse der modernen Physik, die sich menschlichem Verstehen entzieht.

Und wozu das Ganze? Aus dem Wunsch, das Leben immer besser zu kontrollieren und der komplementären Angst vor Kontrollverlust, die mit dem Wunsch mitwächst und die vielleicht eine unbewusste Todesangst enthält. Diese Angst führt, folgt man Hariri und anderen, zu »Dataismus«. Dieser führt seinerseits zu Kontrollverlust, und so weiter: Die eskalierenden Doppelbindungsfälle in Aktion. Damit endet die Dystopie noch nicht:

»Wir streben danach, das »Internet aller Dinge« zu entwickeln, weil wir hoffen, dass es uns gesund, glücklich und mächtig macht. Doch sobald das »Internet aller Dinge« existiert und funktioniert, könnten wir von Entwicklern zu Mikrochips und dann zu Daten schrumpfen und uns am Ende im Datenstrom auflösen wie ein Klumpen Erde in einem reißenden Fluss« (ebd., S. 534).

Die von Hariri postulierte Möglichkeit zunehmender Trennung von Intelligenz und Bewusstsein und einer künftigen Vorherrschaft einer höchst leistungsfähigen künstlichen, bewusstlosen und gewissermaßen untoten Intelligenz wäre, zusätzlich zur todestriebhaften Auflösung des Menschlichen, ein weiterer Sieg des Todes durch den Versuch, ihn zum Verschwinden zu bringen und ein lebloses Leben zu perfektionieren.

Da jedoch Künstliche Intelligenz als Schlüsseltechnologie der Zukunft gilt, nicht zuletzt auch für die Kriegsführung, wird ohne Rücksicht auf ihre destruktiven Aspekte massiv in deren Entwicklung investiert, vor allem in der Konkurrenz zwischen den USA und China (Baron / Yin-Baron 2018, S. 267).

Es droht zuvor und zugleich eine viel ältere und länger bekannte, jedoch trotzdem noch kaum entschärzte Version der Doppelbindungsfaile: die nach dem berühmten Historiker der griechischen Antike benannte Figuration der Thukydides-Falle. Dieser beschrieb die Rivalität zwischen

dem vorwärtsdrängenden Athen und dem um seine Vormachtstellung fürchtenden Sparta. »Was den Krieg unvermeidlich machte, war der Aufstieg Athens und die Angst, die das in Sparta hervorrief«, schrieb Thukydides (zitiert nach Baron / Yin-Baron 2018, S. 13). Die Angst und Aggression der einen Seite jedoch steigert die Angst und Aggression der anderen und umgekehrt. Die dadurch entstehende, sich spiralförmig hochsteigernde Eskalation wird vor allem dadurch so gefährlich, dass sie, obwohl ein weiter Überblick erforderlich wäre, im Gegenteil die Wahrnehmung extrem verengt. Nicht umsonst haben die deutschen Worte *Angst* und *eng* die gleiche etymologische Wurzel. Die Doppelbindungsfallen mündete im alten Griechenland im Peloponnesischen Krieg mit vielfachem Tod. Dieser ruinierte am Ende ganz Griechenland. Die lebenswichtige Erweiterung der Wahrnehmung hätte darin bestanden zu sehen, dass die wirkliche Überlebenseinheit weder Athen noch Sparta war, sondern ganz Griechenland mit der Hauptspannungsachse Athen-Sparta. In der gleichen Doppelbindungsstruktur waren das rasant aufsteigende Deutschland mit seiner Flottenrüstung und die damals führende Weltmacht Großbritannien. Das eskalierende Flottenwettrüsten war der Kernstrudel, der Mahlstrom, der schließlich ganz Europa blindlings in den Ersten Weltkrieg hineinsog. Am Ende stand der Anfang des seitdem anhaltenden Niedergangs Europas in der Welt. Nach der Phase der globalen Hauptspannungsachse USA-Sowjetrussland nach dem Zweiten Weltkrieg kristallisiert sich inzwischen die neue Hauptspannungsachse USA-China heraus. Der amerikanische Politikwissenschaftler Graham Allison hat insgesamt 16 dieser Thukydides-Fallen untersucht. Zwölf davon endeten im Krieg. Ein solcher Krieg sei zwischen China und den USA zwar nicht unvermeidlich, aber sehr viel wahrscheinlicher, als gegenwärtig wahrgenommen:

»Aus »übersteigerten Gefühlen der eigenen Bedeutung »werden auf der Seite der aufsteigenden Macht leicht »Hybris«; aus »unvernünftiger Furcht« entwickle sich auf Seiten der vorherrschenden Macht schnell »Panik«. Gerade in Zeiten moderner Cybertechnologie, die es ermöglicht, den Kontrahenten blind zu machen und seine Befehlsstrukturen lahmzulegen, ergibt sich aus einer solchen Gemütsverfassung ein besonders hohes Eskalations- und Kriegsrisiko« (Baron / Yin-Baron 2018, S. 14).

Sieht irgendjemand in den konkurrierenden Führungen, dass die ganze und wirkliche Überlebenseinheit inzwischen die Welt mit der Hauptspannungsachse USA-China ist? Die Vorstellung der Überlebenseinheit China oder USA hingegen ist lebensgefährliche Wahrnehmungsverengung und nationalistische Ideologie. Nationalismus aber, so der frühere französische Präsident Mitterand, ist Krieg.

Die Wahrnehmungsverengung ist angstgesteuert. Und die aller Angst zugrundliegende Angst ist Todesangst. Es droht die Strategie des

gemeinsamen kollektiven Selbstmords aus Angst vor dem Tod und vor dem Verlust der Allmachtsphantasien. Schon ein Wirtschaftskrieg aus Angst vor dem eigenen Untergang würde ebendiesen vorantreiben, indem sie die Lebenslinien unserer weltweiten Verflechtungen zu durchtrennen droht. Die amerikanischen Sozialpsychologen Sheldon Solomon, Jeff Greenberg und Tom Pyszczynski haben als die zwei wesentlichsten Arten der Bekämpfung der Todesangst ein gutes individuelles Selbstwertgefühl und das Vertrauen in die je eigene Weltanschauung, in das jeweili ge kulturelle Weltbild, herausgearbeitet (Solomon et. al. 2016). Diese beiden Abwehrformen der Todesangst werden umso gefährlicher, je weniger gesellschaftlich und individuell pluralistische Lebenshaltungen gelernt sind und je näher sie einer Kultur des Todes mit ihren pathologischen Fallen und Sackgassen stehen. Je mehr es sich hingegen um Kulturen des Respekts vor allem Leben handelt, desto besser stehen die Chancen, das Wissen um die eigene Vergänglichkeit in die Lebensführung so einzubeziehen, dass das eigene Leben und das der Mitmenschen bei allem unvermeidlichen Leid sinnvoll geführt werden kann. Die Projektionen der Todesangst auf Andere und Fremde aller Art und ihre illusionäre Bekämpfung in den Fremden und im fremd Erscheinenden ist ein anderer Ausdruck des abtötenden Umgangs mit dem Wissen um die Sterblichkeit. Letztlich ist es die konkurrierende faustische Gier politischer Führer nach illusionärer Unsterblichkeit durch durchdrehende Machtakkumulation und den dafür in Kauf genommenen Massenmord, die mehr Menschen als je in einem Dritten Weltkrieg in den Tod zu treiben droht. Es kommt darauf an, ob die militärischen Planungen obsiegen, die tiefer in die Doppelbindungsfallen treiben, oder jene, die wirklich verstehen, was gegenseitige Abhängigkeit bedeutet und so Auswege aus dem Mahlstrom der Moderne finden können. Es bleibt nur die Hoffnung, dass jene, die für ihren Traum an Planungen arbeiten, die große Teile der lebenden Menschen in grauenhaftes Sterben schicken würden, beim Blick in äußere und innere Spiegel daran denken, dass jeder Mensch bis zu seinem letzten Atemzug mit sich selbst zusammenleben muss; vielleicht möchten sie doch nicht, im Geiste von Hannah Arendt und vielen, die ein Morden verweigert haben, auf Dauer mit einem Massenmörder zusammenleben: sich selbst (Arendt 2014 b, S. 243 f.).

28. Womit man leben kann

In welchem Bild lässt sich die Figuration von Leben, Tod und Denken in der Moderne fassen, oder, mit einem etwas anderen Akzent, die Gestalt von Liebe, Hass und Erkennen?

Das Bild vom Ritt auf dem Tiger taucht auf, dem Tiger der Moderne, der während des Rittes immer stärker, größer und vor allem schneller

wird, so dass einem Hören, Sehen und Denken zu vergehen droht. Dieses Bild rückt die tödlichen Gefahren und die Vernichtungsangst in den Blick. In Fritz Habecks 1958 erschienenem Roman »Der Ritt auf dem Tiger« wird, als das Buch seinem Höhepunkt und Ende entgegenstrebt, eine der Hauptfiguren, schon in fortgeschrittenem Alter, so brutal zusammengeschlagen, dass sie einen Schädelbruch erleidet; Der Arzt schätzt die Überlebenschancen skeptisch ein. Die Romanfigur hält sich selbst eine Totenrede, in der sie den Zustand dieser Welt beschwört, die ihren Protagonisten nichts erspart und wie ein Ritt auf dem Tiger ist: »Am Ende wirst du unweigerlich aufgefressen!« (Jancak 2009)

Aber das ist nicht das ganze Bild. Unser Mitsäugetier Tiger verfügt als Tier und Metapher auch über gewaltige Lebensenergien, die nicht durch Teufelsbündnisse in Vernichtung münden müssen. In einem ihrer stärksten Durchbrüche, der nordamerikanischen Revolution und demokratischen Verfassung der USA, zeigt die Moderne ihr lebensfreundliches Gesicht, gewiss mit utopischen Zügen, jedoch solchen, die reale Annäherung an dieses menschliche Antlitz erlauben. Es geht um die Grundrechte auf Leben, Freiheit und das Streben nach Glück, und zwar für alle Menschen. Martin Luther King hat das als einen Schulterschein bezeichnet, dessen Einlösung für viele Bevölkerungsgruppen, in diesem Fall vor allem die von Rassismus geplagten amerikanischen Farbigen, noch ganz oder teilweise aussteht. Er fordert in seiner unsterblichen Rede *«I have a dream»* dazu auf, den Durst nach Freiheit nicht aus dem Becher der Bitternis und des Hasses löschen zu wollen und der physischen Gewalt seitens der Herrschenden, ihrer Polizei und der Rassisten nur mit der Kraft der Seele zu begegnen. Dieser Ausstieg aus der Spirale von Zerstörung und Rache ist die große Herausforderung für *die Seele im technischen Zeitalter*.

Für den Systemtheoretiker Niklas Luhmann sind das alles Leerformeln (Luhmann 1997, S. 1083), zumindest eine »überalterte Begrifflichkeit«. Und doch teilt er auf seine Weise die Hoffnungen auf eine künftige Einlösung des »Projekts der Moderne«. Für ihn »steht die moderne Gesellschaft erst am Anfang. Die deutlich erkennbare Unzufriedenheit mit allem, was derzeit im Angebot ist, könnte ein fruchtbare Anfang werden« (ebd., S. 1142). Eine neue Sprache, damit auch ein neues In welchem Bild lässt sich die Figuration von Leben, Tod und Denken in der Moderne fassen, oder, mit einem etwas anderen Akzent, die Gestalt von Liebe, Hass und Erkennen?

Doch zurück zu unserem metaphorischen Tiger der Moderne. Wenn er Hannah Arendt gelesen hat, ist er pluralistisch. Als Einheit in der Vielfalt lässt er sich einigermaßen reiten, schon weil er eine gewisse Toleranz und Friedfertigkeit entwickelt. Als systemtheoretischer Tiger wird er sehr komplex und entwickelt mittels funktionaler Differenzierung eine höchst zweischneidige Dynamik:

»Die Generierung von neuem Wissen durch die Wissenschaft in ihrer Monopolstellung für die Wissensproduktion lässt die traditionellen ›Wahrheiten‹ in Familie, Schule, Gesundheitswesen, Politik oder Recht obsolet werden und zwingt zur Revision aller darauf gestützten Praktiken (...). Die Wirtschaft produziert nicht nur Güter und Dienstleistungen, sondern auch Kranke, Arbeitslose und ökologische Schäden, die der Politik immer neue Aufgaben stellen (...). Die Ausdifferenzierung von selbstreferenziell operierenden Funktionssystemen folgt demnach auf das Ganze betrachtet einerseits einer Steigerungslogik (...), die zu höheren Niveaus der teilsystemischen Funktionserfüllung führt, andererseits aber auch einer Zerstörungslogik (...)« (Münch 2018, S. 30).

Bei Luhmann schließlich wird er zu »logischem Strukturreichtum«, einer »Pluralität von Selbstbeschreibungen, (...) die einander weder tolerieren noch nicht tolerieren, sondern einander nur nicht mehr zur Kenntnis nehmen können« (Luhmann 1997, S. 1144). Also ein Papier- oder elektronischer Dateitiger, dessen nicht mehr kommunizierende Teile unkoordiniert in verschiedene Richtungen laufen (»Diskrepanzen im Verhältnis der Funktionssysteme« Luhmann 1997, S. 1088) mit beträchtlichem Absturzrisiko. Das stellt den Reiter vor neuartige Probleme, zu denen allerdings das Gefressenwerden vielleicht nicht mehr gehört, sondern nur noch die ratlose Fragmentierung auch seiner selbst. Nie war »ich« weniger Steuermann als in diesem Modell. Es kann keine zentrale Steuerung mehr geben. Da könnte nur, mit Bateson, Metakommunikation, oder, mit Luhmann, Beobachtung zweiter und dritter Ordnung helfen.

Der Tiger hat, wieder anders betrachtet, nicht nur mörderische oder zerfallende Seiten. Auch helle Seiten, Aufklärung (*les lumières*), gehören zu seiner furchterregenden und mit Ehrfurcht zu betrachtenden Symmetrie; mit William Blake gesprochen:

»Tyger Tyger burning bright,
In the forests of the night:
What immortal hand or eye,
Dare frame thy fearful symmetry?«

Am wichtigsten erscheint es nun, die Ambivalenz zwischen Licht und Schatten, Lebensenergie und Todesgefahr zu sehen und die Seiten weder zu verwechseln noch ihre Zusammenghörigkeit zu übersehen. Bei letzterem hilft Kunst:

»In der Kunst kehrt sich das Verhältnis von dunklen und hellen Kräften um. Ein Lamento, Ausdruck von Trauer, kann mehr Helligkeit verbreiten als ein helles C-Dur« (Kluge 2018, S. 46).

Nichts charakterisiert die Moderne so sehr wie die Steigerungsdynamik zu höchsten Lebensmöglichkeiten und höchster Vernichtungsgefahr. Nichts ist gefährlicher als die Denkspaltung dieses doppelten Potenzials.

Dabei ist wieder an den Schneetraum im Zauberberg zu erinnern: Die unangenehmen, warnenden, aufrüttelnden, brennenden Stimmen sind nicht selten die des Lebens, die des Todes können einschläfernd sanft sein und voll »positiven Denkens«. Ob es hilft, den Tyger semantisch zum Cyber zu modernisieren, muss übrigens bezweifelt werden.

Es ist, in alter und metaphorischer Sprache, ein Ritt durch Nacht und Wind, ein Navigieren auf Sicht. Vielleicht lässt sich der Tiger allmählich zähmen und der Reiter löst sich nicht auf, sondern wird allmählich klüger und weitsichtiger. Die Erlkönige könnten entthront sein. Reiter und Tiger werden vielleicht märchenhafterweise gemeinsam alt, langsamer und umsichtiger und legen sich irgendwann zusammen, mit einem kleinen Sicherheitsabstand, zur letzten Ruhe.

Der Romanheld in Habecks *Ritt auf dem Tiger* schließlich wird am Ende doch nicht unweigerlich aufgefressen und überlebt vielmehr, so dass er im letzten Kapitel mit seinem Enkel fischen gehen kann. So kann es zumindest mit dem Streben nach dem scheinbar kleinen Glück gut gehen, zumal dieses sich nur klugerweise als klein tarnt, um von den großen Räubern übersehen zu werden, vor allem jenen humanoiden oder narzisstisch untoten Makroparasiten der Gewaltherrschter und Kriegsherren und ihrer Handlanger, von denen der Welthistoriker William H. McNeill spricht. Diese können weder mit sich noch mit anderen wirklich kommunizieren, sie denken also nicht, es sei denn in einer pathologischen Weise, die sich und andere vereist und abtötet. Bestenfalls veröden sie zu künstlicher Intelligenz. Sie stehen in desaströsem Ausmaß für den Irrweg der Vernichtung. Hanna Segal schreibt:

»Aller Schmerz kommt vom Leben (...) Die Geburt konfrontiert uns mit der Erfahrung von Bedürfnissen. Diese Erfahrung kann zu zwei Reaktionen führen, und ich denke, wir alle haben es mit beiden zu tun, wenn auch in unterschiedlichen Anteilen. Die eine ist die Suche nach Befriedigung der Bedürfnisse, sie steht im Dienste des Lebens und führt zum Streben nach dem Objekt, zur Liebe und schließlich zur Sorge um das Objekt. Die andere ist der Drang, das Bedürfnis zu vernichten, indem sowohl das wahrnehmende, erlebende Selbst wie auch alles, was wahrgenommen wird, vernichtet werden soll« (Segal in Kennel / Reinkink 2013, S. 68).

Diese Vermählung von Schmerz und Leben beginnt vor der Geburt und endet nicht mit dem Tod. Wenn wir versuchen, Trauer zu verhindern, indem wir die Erinnerung an einen geliebten Toten mumifizieren – etwa sein Zimmer auf Dauer völlig unverändert lassen, so hält das unsere Beziehung zu diesem keineswegs am Leben, sondern friert diese ein, versetzt sie in Totenstarre. Die Beziehungen zu den Toten sind nur lebendig, wenn sie veränderlich sind, wenn wir an ihnen arbeiten können, so wie es die Beziehungen zu den Lebenden, darunter die zu uns selbst, sind oder sein sollten. »Und ein völliges Ende der Trauer ist ebenso illusorisch – es

ist die falsche Hoffnung, wir könnten unsere lebendige Trauer abtöten« (Grosz 2018, S. 220).

Die *Kritik des abtötenden Denkens* – vor allem die Kritik durch anders denken – kann hingegen, gleich wer sie in welchem Bereich durchführt, eine Belebung nicht nur der Begriffs-, Synthese- und Theoriebildung bewirken, sondern sich auch auf praktische Tätigkeit einschließlich der Praxis des Denkens, Sprechens, und Schreibens sowie auf jene, die diese durchführen, im Sinne einer aktiven Vitalisierung auswirken; dies jedenfalls ist die etwas überraschende Erfahrung des Verfassers – und hier kommen wir zum zweiten *Ineinsfall* von Form und Inhalt – mit der näheren Ausleuchtung dieses scheinbar zunächst so finster anmutenden Themas.²³

Im Gegenteil: Das Denken über Eros und Thanatos, über die zwei grundlegendsten Gravitationskräfte, die das denkende Menschenleben gegen- und miteinander bestimmen, eröffnet Spielräume intellektuellen Glücks. Dazu gehört die Begegnung mit der niederländische Soziologin Christien Brinkgreve, die ebenfalls ein Buch über diese zwei Grundkräfte menschlicher Zivilisation, wie sie Freud im *Unbehagen in der Kultur* analysiert, geschrieben hat, und ebenfalls diese über das Intellektuelle hinausreichende Liebe zu ihrer Forschungsreise erlebt (Brinkgreve 2018). Dieses Doppelthema wurzelt notwendig in persönlichen Erfahrungen und mündet in solche ein. In ihrem Fall ist es die Geschichte ihrer Mutter im Wechsel zwischen schweren Depressionen und starker Lebenskraft, mit der ihr werdendes Buch beginnt und endet. Dazwischen befinden sich zahlreiche weitere Fallbeispiele für das Ineinandergreifen von Lebens- und Todestrieb. Eines ihrer Grundthemen ist Kontakt als Lebensquelle: Kontakt mit anderen Menschen, Empathie, Liebe, Bindungen, aber auch Kontakt mit dem eigenen inneren Leben der Sehnsüchte, Triebe und Ängste – auf der anderen Seite der Mangel an Kontakt als Schlüssel zu Depression und Destruktion. Wie im hier vorgelegten Buch geht es auch bei Christien Brinkgreve um das komplexe Gewebe von Ambivalenzen und Spannungen, Punkten und Kontrapunkten, die den dialektischen Ineinsfall von Eros und Thanatos prägen.

Dieses Thema, soll es nicht völlig steril behandelt werden, bringt Schreibende und Lesende in starken Kontakt mit Unbewusstem, eigenem und fremdem, persönlichem und kollektivem. Setzt ein Autor jedoch alle psychischen Schichten im Schreibprozess ein, und spätestens die Synthesebildung aus seinem oder ihrem Material und den eigenen praktischen und theoretischen Erfahrungen erfordert das, entsteht eine Unverträglichkeit mit den abtötenden Aspekten des kollektiven akademischem

²³ Laut Russell (2000) war Nikolaus Cusanus' »*Ineinsfall von Gegensätzen*« das Modell von C.G. Jung für den Kosmos und für die Psyche (vgl. Russell 2000, S. 240).

Über-Ichs und eine mehr oder weniger offene Rebellion dagegen. So verwundert sich Sigmund Freud, dass jedes Mal, wenn er eine psychologische Fallgeschichte schreiben will, ihm unter der Hand eine Novelle daraus wird. Immerhin hat diese Fehlleistung ihm den Goethe-Preis eingetragen. Bei Christien Brinkgreve wirkt sich dies musikalisch aus. Sie baut ihr Buch wie eine musikalische Komposition auf, mit Thema und Variationen. Auf der inhaltlichen Ebene versucht sie, wie ich in diesem Buch, zu erforschen, wie Eros und Thanatos miteinander verflochten sind. Methode und Form ihrer Arbeit jedoch zeigen eine vitale Orientierung auf die kreativen Kräfte im Leben und im Denken. Insofern nimmt sie Partei für Eros und gegen Thanatos.

Das gilt ebenfalls für den niederländischen Zivilisationstheoretiker Cas Wouters, der sein Lebensthema *Zivilisation und Informalisierung* auch auf die Notwendigkeit eines erneuerten, modernen *Memento Mori* bezieht (Wouters/Dunning 2019, S. 114 ff.). Um die Verhaltensmuster in die Richtung der ernsten Lebenskunst eines zivilisierteren *homo ludens* zu erweitern, wie er an Johan Huizinga anknüpfend schreibt, braucht es die leichte Heiterkeit eines Selbstvertrauens, »which can only flourish to the extent that the sense of mortality has sunk in and the ability to endure feelings of powerlessness has been acquired« (Wouters in Wouters / Dunning 2019, S. 114). Eben der spalterische Wunsch der bisherigen Moderne, den Tod dem öffentlichen Blick zu entziehen, führt zu dessen dumpf unbewusster Dominanz.

Das legt politische und praktische Folgerungen nahe in Gestalt der Schaffung eines öffentlichen Rahmens, eines Raumes, welcher den Ausdruck einiger der Gefühle gestattet, welche Sterben und Trauern umgeben, und zwar dergestalt, dass ein Gefühl der Verbundenheit mit einer größeren symbolischen Gemeinschaft entsteht. Cas Wouters bringt hier eine faszinierend praktische Vision ins Spiel: Was wäre, so fragt er, wenn die Autoritäten der Städte und Gemeinden die Möglichkeit für jede tote Person eröffnen würden, einen Pflasterstein oder eine Fliese mit ihrem Namen, ihrem Geburts- und ihrem Todesdatum inmitten des Stadtgebietes zu erhalten? Bald schon wären unsere Ortschaften mit Erinnerungen an die früher Lebenden und so auch an die Sterblichkeit der jetzt Lebenden übersät. Lebendige Erinnerung, welche die isolierten Friedhöfe verlässt und sich ins alltägliche Leben mischt (Wouters in Wouters / Dunning 2019, S. 115 f.).

Wenn, um noch einmal auf die Ebene des soziokulturellen Konfliktes und damit auf die Möglichkeit des Tötens und des Aufhörens damit zurückzukommen, beispielsweise wenn islamistische Verteidiger der Religion und westliche Verteidiger der Aufklärung und des Pluralismus (ganz zu schweigen von nekrophilen Neofaschisten) in einer Weise aufeinanderprallen, die beides, Religion und Aufklärung, ihrer guten Wirkungsaspekte beraubt und stattdessen an die Strategie des Selbstmords aus Angst vor dem Tod und vor dem Verlust der Allmachtphantasien

erinnert, so mag ein letzter Blick auf die Ambivalenzfähigkeit, welche auch Brinkgreve betont, als Gegengift helfen. Wenn wir Zygmunt Baumanns Quintessenz aus der Quelle jüdischer Erfahrungen mit der Umwandlung nationalistischen Assimilationsdrucks in die Fähigkeit zu vertieftem Nachdenken und zum Umgang mit Ambivalenz und Pluralismus folgen, so ist die Ambivalenz von Leben und Tod sicher die am schwierigsten auszuhaltende.

Die Verleugnung der Sterblichkeit, des Todestriebes und der Lebens-Todestriebhypothese ist jedenfalls keine Option (Danckwardt 2011). Im Gegenteil »ist dies das wahre Unbewusste, der eigentliche Abwehrmechanismus – diese Weigerung, unsere eigene Gewalttätigkeit zu erkennen« (Girard 2019, vgl. Girard 2010, S. 177 f.). Das Verantwortungsbewusstsein des Tötenkönnens und Sterbenmüssens bildet den Mutterboden blühenden Lebens. »Wenn niemand stürbe, gäbe es keinen Raum für neue Menschen und deren Kreationen. Die Vielfalt käme zum Stillstand« (Teising 2018, S. 48 f.). Nicht der unabänderliche Tod ist der Skandal, sondern das änderbare abtötende Denken und Leben: Das sinnlose und einsame, schmerzvolle und unwürdige Kranksein, Altern und Sterben, die Armut im Alter. Vor allem aber das sinnlose und einsame, schmerzvolle und unwürdige Leben zu vieler Menschen in zu vielen Lebensphasen, der permanente Krieg auf allen Ebenen: Das ist der Skandal. Der Mangel an Fremd- und Selbstrespekt gegenüber Lebensäußerungen und menschlichen Bindungen in ihrer Kraft, Schönheit und Verletzlichkeit ebenso wie die Neigung, andere oder sich selbst zu verletzen, sind skandalös. Dort liegen die sinnvollen Veränderungen vor unseren Augen. Veränderungen, für die wir bisher in der Todesverdrängung gebundene, gefesselte Lebensenergien brauchen.

Der Tod ist, mit Seneca d.J. gesprochen, weder gut noch böse. Wir können ihn, wie das Leben, gut oder böse gestalten – mehr oder weniger. Wenn wir ihn nicht respektieren oder ihn gar verleugnen, können wir ihn nicht gut gestalten. Dann nimmt er schnell teuflische Züge an. Deshalb verbietet sich »Fahnenflucht vor dem, was menschlich, also endlich ist« (Engler 1997, S. 27).

Wenn wir sterben, sehen wir unserem absoluten Ende ins Auge, unserer Auflösung. Danach ist nichts. Kein Leben, kein Tod, keine Ambivalenz. Aber das ist nur unser individuell beschränkter Standpunkt:

»Das Ethos des ›homo clausus‹, des sich allein fühlenden Menschen, wird schnell hinfällig, wenn man das Sterben nicht mehr verdrängt, wenn man es als einen integralen Bestandteil des Lebens in das Bild von den Menschen mit einbezieht« (Elias 1982, S. 100).

Wie nah und lebendig sind uns viele, die nicht mehr unter uns weilen. Wo die Liebe spricht, können wir uns daher sagen, dass sie nicht immer tot, nicht ständig abwesend sein werden (Rainer Marten nach Bahr 2002,

S. 128). Im Voranschreiten des Lebens erfahren wir die Anwesenheit der Abwesenden. Wie alle Beziehungen wandeln sich auch diese und bedürfen stets neuer Gestaltung. »Wenn ich von Toten im Präsens erzähle, ist das eine Unveräußerlichkeit, die ich mir nicht ausreden lasse« sagt Alexander Kluge (Kluge 2018, S. 46).

Wie nah und lebendig können wir hoffen, manchen zu bleiben. Wie vieles, durch das wir im Laufe des Lebens hindurchgegangen sind und das zugleich durch uns hindurchgegangen ist, unser Anteil an der menschlichen Kultur, überlebt und transzendent uns.

Man fällt ins Träumen, und die Welt als die von uns vergänglichen Menschen gemeinsam geschaffene Welt verschwindet nicht. Vielleicht gelingt es uns, unsere Welt nicht vor der Zeit zu zerstören. Der natürliche Untergang unseres Sonnensystems und unserer Milchstraße, vielleicht bei einer Kollision mit der benachbarten Andromeda-Galaxie, ist noch in weitester Ferne. Wir dürfen glauben, nicht spurlos zu verschwinden. Wenn wir nicht mehr sind, mag irgendwo ein Nachklang von uns schweben. Damit kann man leben.

Literaturverzeichnis

- Abbt, Christine (2017): »Freiheit kann man nicht befehlen. 1773 reiste Denis Diderot nach Russland. Der Besuch bei Zarin Katharina II. zeigte ihm, wo die Grenzen der Aufklärung liegen«. In: *Neue Zürcher Zeitung*, 11.12.2017
- A-Bulletin 782 (2017): Zürich, 03.03.2017
- Ackeret, Markus (2016): »Bundestagsabgeordnete am türkischen Pranger. Drohungen aus der Türkei nach Armenier-Resolution«. In: *Neue Zürcher Zeitung*, 08.06.
- Adorno, Theodor W. (2014): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt/Main, Suhrkamp-Verlag
- Altmeyer, Martin (2016): »Morden im Rampenlicht. Essay über die öffentliche Inszenierung von Allmacht und Größenwahn«. In: *Der Spiegel* 31/2016
- Antonovsky, Aaron (1997): *Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit*. Tübingen, dgvt-Verlag
- Arendt, Hannah (1989): *Vom Leben des Geistes. Band 1: Das Denken*. München, Piper Verlag
- (2003): *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*. Herausgegeben von Ursula Ludz. München, Piper Verlag
 - (2013): *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. München, Piper Verlag
 - (2014a): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München, Piper Verlag
 - (2014b): »Persönliche Verantwortung und Urteilsbildung«. In: Martens (2014), 239–246
 - (2016): *Wir Flüchtlinge*. Mit einem Essay von Thomas Meyer. Stuttgart, Reclam Verlag
 - (2018): *Die Freiheit, frei zu sein. Mit einem Nachwort von Thomas Meyer*. München, dtv
- Assmann, Jan (2018): *Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne*. München, Verlag C.H. Beck
- Baehr, Peter (2010): *Hannah Arendt. Totalitarianism and the Social Sciences*. Stanford, Stanford University Press
- Bahr, Hans-Dieter (2002): *Den Tod denken*. München, Wilhelm Fink Verlag
- Barlösius, Eva / Kürsat-Ahlers, Elçin / Waldhoff, Hans-Peter (Hrsg.) (1997): *Distanzierte Verstrickungen. Die ambivalente Bindung soziologisch Forschender an ihren Gegenstand. Festschrift für Peter Gleichmann*. Berlin, Edition Sigma
- Baron, Stefan / Yin-Baron, Guangyan (2018): *Die Chinesen. Psychogramm einer Weltmacht*. Berlin, Econ
- Bateson, Gregory (2017): *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*. Frankfurt am Main, Suhrkamp

- Bauman, Zygmunt (1992): *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*. Stanford, Stanford University Press
- (1995): *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag
 - (2005): *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Hamburg, Verlag Hamburger Edition
 - (2015): *Vom Nutzen der Soziologie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp
- Beins, Hans-Jürgen / Klee, Thomas (2014): *Bauen ist lustvolles Lernen!* Dortmund, Borgmann Media
- Biedrzynski, Effi (2012): *Das große deutsche Novellenbuch*. Mannheim, Albatros
- Biermann, Wolf (1973): »Der Hugenottenfriedhof«. Songtext aus dem Album *Warte nicht auf befre Zeiten*, <http://www.songtexte.com/songtext/wolf-biermann/der-hugenottenfriedhof-6bfa263a.html> (letzter Zugriff 20.03.2017)
- Binion, Rudolph (1978): »...daß ihr mich gefunden habt«. *Hitler und die Deutschen: eine Psychohistorie*. Stuttgart, Klett-Cotta
- Bion, Wilfred R. (1959): »Attacks on linking«. In: *International Journal of Psycho-Analysis* 30, London, 308–315
- (1992): *Lernen durch Erfahrung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp
 - (2004): *Attention and Interpretation*. Lanham, Rowman & Littlefield
- Blawat, Katrin (2018): »Forschen mit Gefühl. Statt Daten und Fakten präsentiert eine Fachzeitschrift Berichte von Wissenschaftlern über Glücksmomente, Gewissensbisse und emotionale Folgen ihrer Arbeit«. In: *Süddeutsche Zeitung*, 09.02.2018
- Bloch, Ernst (1985): *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp
- Blomert, Reinhard (2012): *Adam Smiths Reise nach Frankreich oder die Entstehung der Nationalökonomie*. Berlin, Verlag Die Andere Bibliothek
- Bourdieu, Pierre (1983): »Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital«. In: Kreckel, Reinhard (Hrsg.): »Soziale Ungleichheiten«, *Soziale Welt Sonderband* 2, Göttingen, 183–198
- Brandes, Marina (2011): *Wie wir sterben. Chancen und Grenzen einer Versöhnung mit dem Tod*. Berlin, Springer VS
- Braz, Alicio (2017): In: *A-Bulletin* 782, Zürich, 03.03.2017, 4 f.
- Brinkgreve, Christien (2018): *Het Raadsel Van goed en kwaad. Over Wat Mensen Beweegt*, Amsterdam/Antwerpen, Atlas Contact
- Brockhaus Psychologie (2009): »Begriff Seele«, Mannheim und Leipzig, 539–540
- Büchner, Georg (1835): »Lenz«. In: Biedrzynski (2012), 242–259
- Buffet, Warren (2006): »Interview mit Ben Stein«. In: *New York Times*, 26.11.2006, zitiert nach: <http://aristoblog.de/2014/02/der-krieg-der-reichen-gegen-die-armen/> (letzter Zugriff 20.03.2017)
- Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft (2016) vom 18. April 1999 (Stand 1. Januar 2016): <https://www.admin.ch/opc/de/classified-compilation/19995395/index.html#a8> (letzter Zugriff 20.03.2017)

- Calla, Cécile (2017): »Algerische Wunde. Der Präsidentschaftskandidat Emmanuel Macron hat eine wichtige Debatte über Frankreichs Kolonialgeschichte angestoßen«. In: *Süddeutsche Zeitung*, 27.02.2017, 2
- Camus, Albert (1994): *Le premier homme*. Paris, Gallimard
- Carr, Edward Hallett (1981): *Was ist Geschichte*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, Kohlhammer
- Celan, Paul (2010): »Todesfuge«. In: Echtermeyer (2010), 66of.
- Cil, Nevim (2007): *Topographie des Außenseiters. Türkische Generationen und der deutsch-deutsche Wiedervereinigungsprozess*. Berlin, Verlag Hans Schiler
- Ciompi, Luc (1994): *Affektlogik. Über die Struktur der Psyche und ihre Entwicklung. Ein Beitrag zur Schizophrenieforschung*. Stuttgart, Klett-Cotta
- Cioran, Emil M. (2004): »Ich erinnere mich«. In: Müller-Schwefe, Hans-Ulrich (Hrsg.): *Der letzte Kirschkern. Kleine Sammlung kurzer Texte*. Frankfurt am Main, Suhrkamp
- Clark, Christopher (2015): *Die Schlafwandler. Wie Europa in den Ersten Weltkrieg zog*. München, Pantheon Verlag
- Cohn, Ruth (2009): *Von der Psychoanalyse zur themenzentrierten Interaktion*. Stuttgart, Klett-Cotta
- Condrau, Gion (1984): *Der Mensch und sein Tod. Certa moriendi condicio*. Zürich, Einsiedeln, Benziger Verlag
- Damasio, Antonio R. (1995): *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*. München/Leipzig, List Verlag
- Danckwardt, Joachim F. (2011): »Die Verleugnung des Todestriebs«. In: *Jahrbuch Psychoanalyse* 62, 2011, 137–163
- Devereux, Georges (1998): *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. Frankfurt am Main, Suhrkamp
- Dhouib, Sarhan (2018): *Sprache und Diktatur. Formen des Sprechens, Modi des Schweigens*. Weilerswist, Velbrück Wissenschaft
- Di Falco, Daniel (2017): »Wie aus dem Sterben ein Projekt wurde«. In: *Horizonte – Das Schweizer Forschungsmagazin* Nr. 112, März 2017
- Echtermeyer (2010): »Deutsche Gedichte«, herausgegeben von Elisabeth K. Paefgen und Peter Geist. Berlin, Cornelsen Verlag
- Eichendorff, Joseph von: »Mondnacht«. In: Echtermeyer (2010), 372
- Eissler, Kurt R. (1992): *Todestrieb, Ambivalenz, Narzißmus*. Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag
- Elias, Norbert (1978): *Über den Prozeß der Zivilisation II*. Frankfurt am Main, Suhrkamp
- (1982a): *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp
 - (1982b) »Über die Zeit II«. In: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, 36 Jg, Heft 10, 998–1016
 - (1983): *Engagement und Distanzierung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp
 - (1984): *Über die Zeit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp
 - (1989): *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*. Hsg. von Michael Schröter, Frankfurt am Main, Suhrkamp

- (1988): *Los der Menschen. Gedichte. Nachdichtungen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp
- (1991): *The Symbol Theory*. London, Sage
- (1997): *Über den Prozeß der Zivilisation II*. Frankfurt am Main, Suhrkamp
- (2001): *Die Gesellschaft der Individuen*. Gesammelte Schriften Band 10. Frankfurt am Main, Suhrkamp
- (2005): *Autobiographisches und Interviews*, Gesammelte Schriften Band 17, Frankfurt am Main, Suhrkamp
- (2006): *Was ist Soziologie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp
- (2010): »Figuration«. In: Kopp, Johannes / Schäfers, Bernhard (2010), 75–78
- (2010): *Au-delà de Freud. Sociologie, psychologie, psychanalyse*. Hrsg. von Marc Joly, Nachwort von Bernard Lahire. Paris, Éditions La Découverte
- Elias, Norbert / Scotson, John L. (1990): *Etablierte und Außenseiter*. Frankfurt am Main, Suhrkamp
- Elias, Norbert / Waldhoff, Hans-Peter (2005): »Eine Balance zwischen engagierten und distanzierten Haltungen. Gespräch (...)\«. In: Elias, Norbert: *Autobiographisches und Interviews*, Gesammelte Schriften Band 17, Frankfurt am Main, Suhrkamp: 166–175
- Eliot, Thomas S. (1975): *The Waste Land*. Frankfurt am Main, Suhrkamp
- Ellenberger, Henry F. (1973): *Die Entdeckung des Unbewussten*, 2 Bände, Bern, Verlag Hans Huber
- Emcke, Carolin (2017): »Wir. Was Gemeinsinn bedeutet, gerät immer mehr in Vergessenheit. Eine demokratische Gesellschaft entsteht aber nur dort, wo sie über die partikularen, narzisstischen Interessen der Einzelnen hinausgeht«. In: *Süddeutsche Zeitung*, 17.11.2017, 5
- Emrich, Hinderk M. (2012): »Anthropologisches Konzept der Kreativität«. In: Ohlmeier, Martin D. / Roy, Mandy (Hrsg.): *ADHS bei Erwachsenen – ein Leben in Extremen. Ein Praxishandbuch für Therapeuten und Betroffene*. Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 115–117
- Engler, Wolfgang (1992): *Selbstbilder. Das reflexive Projekt der Wissenssoziologie*. Berlin, Akademie-Verlag
- (1997): »Über Humor in der Soziologie«. In: Barlösius et al. (1997), 13–28
- (2005): *Bürger, ohne Arbeit. Für eine radikale Neugestaltung der Gesellschaft*. Berlin, Aufbau-Verlag
- Erdheim, Mario (1990): *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. Eine Einführung in den ethnopsychanalytischen Prozess*. Frankfurt am Main, Suhrkamp
- Erdheim, Mario (1996): »Das Eigene und das Fremde. Ethnizität, kulturelle Unverträglichkeit und Anziehung«. In: Haase (Hrsg.) (1996), 173–190
- Eribon, Didier (1981/2005): »Interview mit Norbert Elias«. In: Elias, Norbert (2005): *Autobiographisches und Interviews*, Gesammelte Schriften Band 17, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 144–152
- (2016): *Retour à Reims*. Paris, Flammarion

- Erikson, Erik H. (2017): *Identität und Lebenszyklus*. Frankfurt am Main, Suhrkamp
- Fischer, Joschka (2017): »Der Nebel lichtet sich«. In: *Süddeutsche Zeitung*, 28.02.2017, 2
- Fitzgerald, Penelope (2018): *The Bookshop*. London, Fourth Estate
- Fleck, Ludwik (1980): *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, hrsg. von Lothar Schäfer und Thomas Schnelle. Frankfurt am Main, Suhrkamp
- (1948/2011): »In der Frage ärztlicher Experimente an Menschen«. In: ders.: *Denkstile und Tatsachen. Gesammelte Schriften und Zeugnisse*, herausgegeben von Sylwia Werner und Claus Zittel, Berlin, Suhrkamp
- (1960/2011): »Krise in der Wissenschaft. Zu einer freien und menschlicheren Wissenschaft«. In: ders.: *Denkstile und Tatsachen, Gesammelte Schriften und Zeugnisse*, herausgegeben von Sylwia Werner und Claus Zittel, Berlin, Suhrkamp
- Földényi, László F. (2017): »Stets lauert hinterrücks die Melancholie. Das Leben ist ein Augenblick zwischen zwei Ewigkeiten. Daher kommen Metaphysik und Trostbedürftigkeit«. In: *Neue Zürcher Zeitung*, 13.05.2017, 51
- Foucault, Michel (1992): *Überwachen und Strafen: die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt am Main, Suhrkamp
- Foulkes, S.H. (1992): *Gruppenanalytische Psychotherapie*. München, Pfeiffer Verlag
- Freud, Sigmund (1936): »Brief an Romain Rolland. (Eine Erinnerungsstörung auf der Akropolis)«. In: *GW XVI*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1936/1981, 250–257
- (1936): »Warum Krieg?«. In: *GW XVI*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1936/1981, 13–27
- (1940): »Jenseits des Lustprinzips«. In: *GW XIII*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1940/1987
- (1948): »Das Unbehagen in der Kultur«. In: *GW XIV*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1948, 421–506
- (1986): »Das Unheimliche«. In: *GW XII*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 229 268
- Fromm, Erich (2015): *Anatomie der menschlichen Destruktivität*. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag
- (2017): *Den Menschen verstehen. Psychoanalyse und Ethik*. München, dtv
- Gandhi, Rahul (2018): »Ich habe keinen Hass in mir«. In: *Süddeutsche Zeitung*, 25./26.08.2018
- Gasdanow, Gaito (2016): *Die Rückkehr des Buddha*. Roman. München, Carl Hanser Verlag
- Geimer, Peter (2014): *Untot. Existenzen zwischen Leben und Leblosigkeit*. Berlin, Kulturverlag Kadmos
- Geipel, Ines (2012): *Der Amok-Komplex oder die Schule des Tötens*. Stuttgart, Klett-Cotta
- Gellner, Ernest (1993): *Pflug, Schwert und Buch: Grundlinien der Menschheitsgeschichte*. Stuttgart, Klett-Cotta

- Gholamasad, Dawud (2002): »Zur Sozio- und Psychogenese der Selbstmordattentate der Islamisten«, Hannover: <http://gholamasad.jimdo.com/vortraege/zur-sozio-und-psychogenese-der-selbstmordattentate-der-islamisten/> (letzter Zugriff 20.03.2017)
- Giedion, Siegfried (1987): *Die Herrschaft der Mechanisierung. Ein Beitrag zur anonymen Geschichte*. Frankfurt am Main, Athenäum Verlag
- Girard, René (2010/1972): *La Violence Et Le Sacré*. Paris, Librairie Arthème Fayard/Pluriel
- (2019): »Warum kämpfen wir? Und wie können wir aufhören? In gekürzter Fassung abgedrucktes Gespräch mit Robert P. Harrison«. In: *Neue Zürcher Zeitung*, 09.03.2019
- Gleichmann, Peter R. (2006a): *Soziologie als Synthese. Zivilisationstheoretische Schriften über Architektur, Wissen und Gewalt*. Herausgegeben von Hans-Peter Waldhoff. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften
- (2006b): »Über massenhaftes Töten sprechen lernen«. In: ders. (2006a), 353–356
- (2006c): »Wandel der Wohnverhältnisse, Verhäuslichung der Vitalfunktionen, Verstädterung und siedlungsräumliche Gestaltungsmacht«. In: ders. (2006a), 71–86
- von Goethe, Johann Wolfgang (1984): *Dichtung und Wahrheit*. Berlin, Weimar.
- (2015): *Faust*. München, dtv
- Goldschmidt, Georges-Arthur (2010): *Als Freud das Meer sah. Freud und die deutsche Sprache*. Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag
- Gotthelf, Jeremias (2012): »Die schwarze Spinne«. In: Bierdrzynski (2012), 412–471
- Green, André (2011): *Die tote Mutter. Psychoanalytische Studien zu Lebensnarzissmus und Todesnarzissmus*. Gießen, Psychosozial-Verlag
- Greil, Marcus (2016): »Donald Trump erinnert mich an Beyoncé«. Gespräch mit Jean-Martin Büttner«. In: *Tages-Anzeiger*, Zürich, 01.07.2016, 31
- Griffin, David Ray (1988): *The Reenchantment of Science*. New York, State University of New York Press
- Grimm, Jakob und Wilhelm (Hrsg.): »Der Gevatter Tod«. In: *Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*. Leipzig 1943, Verlag Schmidt und Günther, 183–187
- Grosz, Stephen (2018): *Die Frau, die nicht lieben wollte und andere wahre Geschichten über das Unbewusste*, Frankfurt am Main, Fischer
- Gruen, Arno (2003): *Verratene Liebe – Falsche Götter*. Stuttgart, Klett-Cotta Verlag
- Günther, Johann Christian (2010): »Als er der Phillis einen Ring mit einem Totenkopf überreichte«. In: Echtermeyer (2010), 170 f.
- Haase, Helga (Hrsg.) (1996): *Ethnopsychanalyse. Wanderungen zwischen den Welten*. Stuttgart, Verlag Internationale Psychoanalyse
- Hamburger Lehrerzeitung (1935): Nr. 6, Hamburg, 66 ff.
- Hariri, Yuval Noah (2017): *Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen*. München, Verlag C.H. Beck

- Hark, Helmut (1998): *Lexikon Jungscher Grundbegriffe*. Zürich und Düsseldorf, Walter Verlag
- Harrison, Robert (2006): *Die Herrschaft des Todes*. München/Wien, Carl Hanser Verlag
- (2018): »So denkt das Kind, aber nicht der reife Mensch. Gespräch mit Robert Harrison«. In: *Neue Zürcher Zeitung*, 21.03.2018
- Hattie, John (2015): *Lernen sichtbar machen*. Baltmannsweiler, Schneider Verlag Hohengehren
- Havel, Václav (1980): »Dauernde Vergewaltigung der Gesellschaft«. In: *Der Spiegel*, 03/1980
- Heim, Robert (2016): »Die Psychoanalyse und das Böse. Zum Todestrieb – oder was es heißt, ›seine Seele zu verkaufen‹«. In: *psychosozial* 39. Jg., 2016, Heft II, Nr. 144, 107–122
- Heinzmann, Richard / Antes, Peter / Thurner, Martin / Selcuk, Mualla / Al-bayrak, Halos (Hrsg.) (2014): *Lexikon des Dialogs: Grundbegriffe aus Christentum und Islam*. Freiburg im Breisgau, Verlag Herder
- Hell, Daniel (2018): »Haben wir unsere Seele verloren?«. In: *Neue Zürcher Zeitung*, 23.12.2018
- Hermann, Uwe / Reuleaux, Nele (2015): »Ein gruppenanalytischer Blick auf wissenschaftliche Prozesse«. In: Waldhoff et. al. (2015), 131–140
- Hinshelwood, Robert D. (1987): *What happens in groups? Psychoanalysis, the individual and the community*. London, Free Association Books
- (1994): »Attacks on the reflective space: Containing primitive emotional states«. In: Schermer / Pines (Hrsg.) (1994), 86–106
- (2004): *Wörterbuch der kleinianischen Psychoanalyse*. Stuttgart, Verlag Klett-Cotta
- Hirsch, Mathias (Hrsg.) (2010): *Die Gruppe als Container. Mentalisierung und Symbolisierung in der analytischen Gruppenpsychotherapie*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht
- (2011): *Das Haus. Symbol für Leben und Tod, Freiheit und Abhängigkeit*. Gießen, Psychosozial-Verlag
- Hirsch, Wolfgang (2013): »Safranski über Goethe. Eine Dichterexistenz als Kunstwerk des Lebens«. In: *TLZ* 26.08.2013
- Hobmair, Hermann (2013): *Psychologie*. Köln, Bildungsverlag EINS
- Hobsbawm, Eric (1997): *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*. München und Wien, Carl Hanser Verlag
- Höhne, Heinz (1966): »Der Orden unter dem Totenkopf. Die Geschichte der SS«. In: *Der Spiegel* 42/1966
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W. (2013): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag
- Husserl, Edmund (2010): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Hamburg, Felix Meiner Verlag
- Hutz, Pieter (2017): »Gibt es Neues in der Gruppenanalyse?«. www.pie-terhutz.de/d/Gibt_es_Neues_in_der_Gruppenanalyse.pdf (letzter Zugriff 20.03.2017)
- Inokai, Yael (2017): *Mahlstrom*. Roman. Zürich, Rotpunktverlag

- Jacoby, Edmund (2012): *50 Klassiker Philosophen. Denker von der Antike bis Heute*. Hildesheim, Gerstenberg Verlag
- Jancak, Eva (2009): *Der Ritt auf dem Tiger*. In: <https://literaturgefluester.wordpress.com/2009/08/09/der-ritt-auf-dem-tiger/> (letzter Zugriff 11.03.2018)
- Jonas, Hans (2014): »Das gute Leben im Ganzen der Natur«, in: Martens (Hrsg.) (2014), 256–263
- Jordan, Stefan / Wendt, Gunna (Hrsg.): *Lexikon Psychologie. Hundert Grundbegriffe*. Stuttgart, Reclam Verlag
- Jung, Carl Gustav (1987): »VII SERMONES AD MORTUOS (Die sieben Reden an die Toten)«. In: Hoeller, Stephan A.: *Der gnostische Jung und die sieben Reden an die Toten*. Calw, Schatzkammer-Verlag, 52–67
- Kaeser, Eduard (2018): »Können Pflanzen fühlen oder gar denken?«. In: *Neue Zürcher Zeitung*, 14.03.2018, 12
- Kafka, Franz (1992): »Der vertriebene Steuermann. (Überschrift von Hrsg. Max Brod)«. In: Schillemeit, Jost (Hrsg.): *Schriften, Tagebücher, Briefe. Kritische Ausgabe. Nachgelassene Schriften und Fragmente*. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag
- Kaiblinger, Sonja (2015): *Scary Harry. Ab durch die Tonne*. Bindlach, Loewe-Verlag
- Kant, Immanuel (2013): *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Berlin, Hofenberg
- Karakaya, Erdogan (2015): »Das Leben ist der Güter höchstes doch«. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 24.11.2015, 9
- Kasics, Kaspar / Kaenel, Jacqueline von (2018): *Das Erste und das Letzte. Eine Frau, ein Leben, eine Erkenntnis*. Dokumentarfilm Zürich
- Kelnberger, Josef (2017): »Erschreckendes Verhalten. In Baden-Baden fordern mehrere mit Smartphones filmende Menschen einen Mann zum Suizid auf«. In: *Süddeutsche Zeitung*, 02.08.2017, Nr. 176, 8
- Kennel, Rosemarie / Reerink, Gertrud (Hrsg) (2013): *Klein-Bion. Eine Einführung*. Frankfurt am Main, Brandes und Apsel
- Kermani, Navid (2016): *Einbruch der Wirklichkeit. Auf dem Flüchtlingsstreck durch Europa*. München, Verlag C.H. Beck
- (2018): »Kultur bedeutet: sich unterscheiden«. In: *Neue Zürcher Zeitung*, 21.02.2018
- Kluge, Alexander (2018): »Bei glücklichen Menschen bleiben die Seiten leer, Interview von Sven Michaelsen mit Alexander Kluge«. In: *Süddeutsche Zeitung Magazin*, 09.11.2018, Nr. 45, 45–55
- Koch, Martina (2016): *Arbeits(un)fähigkeit herstellen. Arbeitsintegration von gesundheitlich eingeschränkten Erwerbslosen aus ethnographischer Perspektive*. Zürich, Seismo Verlag
- Köhler, Gabriele (2010): »Symbol«. In: Kopp / Schäfers (2010), 320–322
- Kohler, Georg (2015): »Der Terror gehört zu unseren Risiken wie Allergien: Für den Philosophen Georg Kohler müssen wir für unsere Freiheit und den wirtschaftlichen Erfolg mit der Gefahr von Attentaten leben«. In: *Sonntagszeitung Fokus*, 22.11.2015, 13–15

- Kopp, Johannes / Schäfers, Bernhard (2010): *Grundbegriffe der Soziologie*. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften
- Korte, Hermann / Ernst, Stefanie (2011): *Soziologie*. Konstanz, UVK Verlagsgesellschaft
- Kruse, Volker (2018): *Geschichte der Soziologie*. Konstanz und München, UVK Verlagsgesellschaft
- Kureyshi, Meral (2016): *Elefanten im Garten*. Zürich, Limmat Verlag
- Kürşat-Ahlers, Elçin (1997): »Staatsgewalt und Genozid«. In: Barlösius (1997), 315–335
- Kuzmics, Helmut (2015): »Habitus versus Situation. Elias' und Collins' Erklärungen von Gewaltbereitschaft im Krieg am Beispiel eines habsburgischen Militärhabitus im Ersten Weltkrieg«. In: Waldhoff et. al. (2015), 215–236
- Lahme, Tillmann (2015): *Die Manns: Geschichte einer Familie*. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag
- Laplanche, J., Pontalis, J.-B. (1989): *Das Vokabular der Psychoanalyse*. Frankfurt am Main, Suhrkamp
- Lenk, Hans (2010): *Das flexible Vielfachwesen. Einführung in moderne philosophische Anthropologie zwischen Bio-, Techno- und Kulturwissenschaften*. Weilerswist, Velbrück Wissenschaft
- Lepenies, Wolf (1985): *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*. München/Wien, Carl Hanser Verlag
- Leroi-Gourhan, A. (1964): *Le geste et la parole. Technique et langage*. Paris, Albin Michel
- Lichtblau, Klaus (1996): *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kulturosoziologie in Deutschland*. Frankfurt am Main, Suhrkamp
- Liessmann, Konrad Paul (2017): »Wandernde Wissenschaft«. In: *Neue Zürcher Zeitung*, 26.04.2017, S. 11
- Lommel, Pim van (2001): »Near-death experiences in survivors of cardiac arrest: a prospective study in the Netherlands«. In: *The Lancet* 358, 2039–2045
- (2014): *Endloses Bewußtsein. Neue medizinische Fakten zur Nahtoderaufhängung*. Mannheim, Patmos Verlag
- Loskutoff, Maxim (2018): »Das Tier in mir. Die animalische Natur des Menschen scheint uns eher verächtlich. Aber nur, bis wir selbst zur Beute werden«. In: *Neue Zürcher Zeitung*, 17.10.2018
- Luhmann, Niklas (1992): *Beobachtungen der Moderne*. Opladen, Westdeutscher Verlag
- (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp
- Lurija, Aleander R. (1993): *Romantische Wissenschaft. Forschungen im Grenzbereich von Seele und Gehirn*. Mit einem Essay von Oliver Sacks. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Verlag
- Mann, Frido und Christine (2017): *Es werde Licht. Die Einheit von Geist und Materie in der Quantenphysik*. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag
- Mann, Thomas (1971): *Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von einem Freunde*. Frankfurt am Main,

- S. Fischer Verlag
- (1981): »Die Betrogene«. In: ders.: *Späte Erzählungen, Gesammelte Werke*. 1981, S. Fischer Verlag, 409–483
 - (1997): Doktor Faustus. Die Entstehung des Doktor Faustus. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag
 - (2002): *Der Zauberberg*. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag
 - (2011): *Joseph und seine Brüder*. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag
- Mannheim, Karl (1980): *Strukturen des Denkens*. Frankfurt am Main, Suhrkamp
- Martens, Ekkehard (Hrsg.) (2014): *Ich denke, also bin ich: Grundtexte der Philosophie*. München, Verlag C.H. Beck
- Marinetti, Filippo Tommaso (1909): Manifeste du Futurisme, Paris, *Le Figaro*. 20.02.1909, [Titelseite, Spalte 1-3]. URL: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/cb34355551z/date1909>. Gekürzte Version des Erstdrucks; Kürzungen im Prolog, zitiert nach: https://www.uni-due.de/lyriktheorie/texte/1909_marinetti.html
- Marx, Karl (1972): »Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. Vorrede zur dritten Auflage«. In: Marx, Karl / Engels, Friedrich: *Werke, Band 8*. Berlin/DDR 1972, Dietz Verlag, 115–123
- Maschwitz, Renate / Müller, Christoph F. / Waldhoff, Hans-Peter (Hrsg.) (2009): *Die Kunst der Mehrstimmigkeit. Gruppenanalyse als Modell für die Zivilisierung von Konflikten*. Gießen, Psychosozial-Verlag
- Matern, Tobias / Theile, Charlotte (2016): »Die Kriegsmaschine«. In: *Süddeutsche Zeitung*, 18. April 2016, 2
- McNeill, W.H. / McNeill, J.R. (2003): *The Human Web. A Bird's-Eye View of World History*. New York, London, W. W. Norton & Company
- Meißner, Andreas (2018): »Das große Verdrängen. Warum die Menschheit trotz aller Warnungen mit gutem Gewissen auf die Klimakatastrophe zusteuer«. In: *Süddeutsche Zeitung*, 12. 04.2018
- Meyer, Thomas (2016): »Es bedeutet den Zusammenbruch unserer privaten Welt«. In: Arendt (2016), 41–59
- Mies, Thomas (2015): »Dialog und Gewalt. Anmerkungen zur Dialogphilosophie«. In: Waldhoff et. al. (2015), 297–306
- Milner, Yuri (2017): »Nicht nur Stoff für Science-Fiction. Experimentierfreudige Köpfe spielen mit dem Gedanken an eine Kolonisierung des Weltraums«. In: *Neue Zürcher Zeitung*, 30.03.2017, 41
- Mills, Charles W. (1967): *The Sociological Imagination*. London, Oxford University Press
- Mishra, Pankaj (2017): *Das Zeitalter des Zorns. Eine Geschichte der Gegenwart*. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag
- Mo Yan (2012): *Der Überdruss*. Zürich, Unionsverlag
- Montaigne, Michel de (1962a): »Que philosophe c'est apprendre à mourir«. In: ders.: *Oeuvres complètes*. Paris, 1962a, Éditions Gallimard, Bibliothèque De La Pléiade, 79–95
- (1962b): »De juger de la mort d'autrui«. In: ders.: *Oeuvres complètes*. Paris, 1962b, Éditions Gallimard, Bibliothèque De La Pléiade, 589–595

- Moré, Angela (2013): »Die inneren Gruppen in der Gruppe – Zur Bedeutung transgenerationaler Übertragungen für das Konzept der Gruppen-Matrix«. In: *Gruppenpsychotherapie und Gruppendynamik* 49, 2013, 252–276
- (2015): »Ausschließlich im Dienste der Individualität und freien Entwicklung des Menschen. Demokratische Intentionen der Foulkes'schen Gruppenanalyse«. In: Waldhoff et. al. (2015), 173–196
- Morgenroth, Christine (2015): »Gesellschaftskrankheiten: Entgrenzung und beschädigte Subjektivität«. In: Waldhoff et al. (2015), 197–211
- Mukherjee, Siddartha (2012): *Der König aller Krankheiten. Krebs – eine Biografie*. Köln, DuMont Buchverlag
- Müller-Hill, Benno (1984): *Tödliche Wissenschaft. Die Aussonderung von Juden, Zigeunern und Geisteskranken 1933–1945*. Reinbek, Verlag Rowohlt Taschenbuch
- Münch, Richard (2018): *Der bildungsindustrielle Komplex. Schule und Unterricht im Wettbewerbsstaat*. Weinheim, Basel
- Munro, Alice (2010): »Images«. In: dies., *Selected Stories*. London, Vintage
- (2010): »Wild Swans«. In: dies., *Selected Stories*. London, Vintage
- Muschg, Adolf (2004): *Von einem, der auszog, leben zu lernen. Goethes Reisen in die Schweiz*. Frankfurt am Main, Suhrkamp
- Negt, Oskar (1994): *Kältestrom*. Göttingen, Steidl-Verlag
- (2015): »Gesellschaftsentwurf Europa. Plädoyer für ein gerechtes Gemeinwesen«. In: Waldhoff et.al. (2015), S. 37-42
 - (2016a): *Soziologische Phantasie und exemplarisches Lernen, Werkausgabe Band 2*. Göttingen, Steidl-Verlag
 - (2016b): *Überlebensglück. Eine autobiographische Spurensuche*. Göttingen, Steidl-Verlag
- Neumann, Franz (1984): *Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933–1944*. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag
- Nitsun, Morris (1996): *The Anti-Group. Destructive forces in the group and their creative potential*. London, New York, Routledge
- Ogden, Thomas H. (2001): *Analytische Träumerei und Deutung. Zur Kunst der Psychoanalyse*. Wien, New York, Springer-Verlag
- Oppenheimer, Franz (1990): *Der Staat*. Berlin, Libertad Verlag
- Pascal, Blaise (2007): *Pensées – Gedanken*. Leipzig, Faber und Faber
- Piketty, Thomas (2015): *Das Kapital im 21. Jahrhundert*. München, Verlag C.H. Beck
- Pinker, Steven (2018): »Die Aufklärung funktioniert. Zukunftsängste und Fortschrittskritik dominieren im Westen. Dabei wird die Welt immer besser«. In: *Neue Zürcher Zeitung*, 21.02.2018
- Prinz, Alois (2013): *Hannah Arendt oder Die Liebe zur Welt*. Berlin, Insel Verlag
- Preußler, Otfried (2016): *Krabat*. Roman. München, dtv
- Rees, Martin (2017): »Das All ist nicht alles. Möglicherweise ist unser Universum nur ein Inselchen in einem unendlichen Archipel«. In: *Neue Zürcher Zeitung*, 30.03.2017, 41

- Rensmann, Lars (2015): »Quo vadis, Menschenrecht? Zu Gegenwart, Zukunft und Dilemmata von globaler Menschenrechtspolitik in einer partiell kosmopolisierten Welt«. In: Waldhoff et. al. (2015), 43–58
- Reuleaux, Nele (2006): *Nationalsozialistische Täter. Die intergenerative Wirkungsmacht des malignen Narzissmus*. Gießen, Psychosozial-Verlag
- Rudnitzki, Gerhard (2017): »Indikationen für Gruppenanalyse oder: Die Diagnose ist die Waffe der Ohnmächtigen«. www.gruppenanalyse-heidelberg.de/uploads/files/rudnitz.rtf (letzter Zugriff 21.03.2017)
- Rumi (2016): *Die Musik, die wir sind*. Freiamt, Arbor Verlag
- Rushdie, Salman (1988): *The Satanic Verses*. London, Viking Press
- Russell, Jeffrey Burton (2000): *Biographie des Teufels. Das radikal Böse und die Macht des Guten in der Welt*. Wien, Köln, Weimar, Böhlau Verlag
- Sade, Donatien Alphonse François de (2014): *Les 120 Journées de Sodome ou L'École du Libertinage*. Paris, Éditions 10/18
- Safranski, Rüdiger (2013): *Goethe. Kunstwerk des Lebens*. München, Hanser
- Sattar, Majid (2018): »Eine zweifelhafte Whistleblowerin«. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 15.08.2018
- Schermer, V. L. / Pines, M. (Hrsg.) (1994): *Ring of Fire. Primitive Affects and Object Relations in Group Psychotherapy*. London, New York, Routledge
- Shafak, Elif (2013): *Die vierzig Geheimnisse der Liebe. Roman*. Zürich, Berlin, Kein & Aber Verlag
- Sigusch, Volker (2013): *Sexualitäten. Eine kritische Theorie in 99 Fragmenten*. Frankfurt am Main, New York, Campus Verlag
- Simmel, Georg (1908): »Exkurs über den Fremden«. In: ders., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Berlin, Duncker & Humblot
- (2009): »Die Bedeutung des Geldes für das Tempo des Lebens«. In: ders.: *Soziologische Ästhetik*. Herausgegeben von Klaus Lichtblau. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften
- (2009): *Soziologische Ästhetik*. Hrsg. von Klaus Lichtblau. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften
- Sloterdijk, Peter (2010): *Scheintod im Denken. Von Philosophie und Wissenschaft als Übung*. Berlin, Suhrkamp
- Smith, Adam (2010): *Theorie der ethischen Gefühle. Auf der Grundlage der Übersetzung von Walther Eckstein neu herausgegeben von Horst D. Brandt*. Hamburg, Felix Meiner Verlag
- Stoff, Heiko (2014): *Jung und alt auf Leben und Tod. Verjüngung zu Beginn des 20. Jahrhunderts*. in: Geimer (2014), 35–51
- Solomon, Sheldon / Greenberg, Jeff / Pysczynski, Tom (2016): *Der Wurm in unserem Herzen. Wie das Wissen um die Sterblichkeit unser Leben beeinflusst*. München, Deutsche Verlags-Anstalt
- Spielrein, Sabina (1912): »Die Destruktion als Ursache des Werdens«. In: *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*. Leipzig, Wien, 1912, 465–503
- Stangl, Thomas (2017): »Immer schön höflich weiterlesen. Das Schreiben ist

- in letzter Zeit in Verruf geraten. Ein Gegenmittel gibt es«. In: *Neue Zürcher Zeitung*, 21.03.2017, 39
- Steiner, John (2014): *Seelische Rückzugsorte verlassen. Therapeutische Schritte zur Aufgabe der Borderline-Position*. Stuttgart, Klett-Cotta Verlag
- Steinvorth, Daniel (2015): »Ein zorniger Ex-Dealer und Dieb. Der belgische Jihadist Abaaoud gilt als Drahtzieher der Anschläge von Paris«. In: *Neue Zürcher Zeitung*, 19.11.2015, 3
- Stichweh, Rudolf: »Von der Soziologie des Fremden zur Soziologie der Indifferenz. Zur Zugehörigkeit des Fremden in Politik und Gesellschaft«. Bonn, ohne Jahr, https://www.fiw.uni-bonn.de/demokratieforschung/personen/stichweh/pdfs/84_stw_von-der-soziologie-des-fremden-zur-soziologie-der-indifferenz.pdf (letzter Zugriff 21.03.2017)
- Tan, Dursun (1998): »Das fremde Sterben: Sterben, Tod und Trauer unter Migrationsbedingungen«. In: *Zwischen Welten, Band 2: Theorien, Prozesse und Migrationen*, IKO-Verlag; Frankfurt am Main
- Tannahill, Reay (1979): *Kulturgeschichte des Essens*. München, dtv
- Taylor, Charles (2005): »Kapitalismus ist unser faustischer Pakt«. In: *Die Zeit*, 04.05.2005
- Teising, Martin (2018): »Wie leben wir mit dem Wissen, sterblich zu sein?«. In: *Psychoanalyse im Widerspruch*, Heft 60 / 2018, 41–54
- Thoma, Erwin (2012): *Die geheime Sprache der Bäume. Und wie die Wissenschaft sie entschlüsselt*. Salzburg, Ecowin Verlag
- Thürmer-Rohr, Christina (1997): »Die unheilbare Pluralität der Welt – von Patriarchatskritik zur Totalitarismusforschung«. http://web.fu-berlin.de/postmoderne-psych/colloquium/thuermer_rohr.htm (letzter Zugriff 21.03.2017)
- Tomasello, Michael (2014): *Eine Naturgeschichte des menschlichen Denkens*. Berlin, Suhrkamp
- Tüür-Fröhlich, Terje (2016): *The non-trivial effects of trivial errors in scientific communication and evaluation*. Glückstadt, Verlag Werner Hülsbusch
- Vogl, Joseph (2017): »Die Frage ist: Gibt es einen sozialen Todestrieb? Interview mit Thomas Assheuer«. In: *Die Zeit*. Online: <http://www.zeit.de/2017/46/amoklaeufe-usa-anschlaege-kulturwissenschaftler-joseph-vogl/seite-3> (letzter Zugriff 26.08.2019)
- Volkan, Vamik D. (1997): *Das Versagen der Diplomatie. Zur Psychoanalyse nationaler, ethnischer und religiöser Konflikte*. Frankfurt am Main, Psychosozial-Verlag
- von der Dunk, Hermann (1997): »Zur Diskussion über die Banalität des Bösen: Karl Jaspers, Hannah Arendt und Golo Mann«. In: Barlösius et al. (1997), 337–356
- Waldhoff, Hans-Peter (1995): *Fremde und Zivilisierung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp
- (2009): *Verhängnisvolle Spaltungen. Versuche zur Zivilisierung wissenschaftlichen Wissens*. Weilerswist, Velbrück Wissenschaft

- (2012): »Soziologische Zivilisationstheorie und Gruppenanalyse. Chronos und Kairos im beschreibbaren Leben wie im lebendigen Beschreiben«. In: *SGAZette* (Zeitschrift des Seminars für Gruppenanalyse Zürich), 27, 3–7
 - (2012): »Au-delà de Freud. Buchbesprechung«. In: *Psyche*, 66. Jahrgang, Heft 4/2012. Stuttgart, Klett-Cotta
 - (2014): »Menschen im Singular und im Plural – Norbert Elias' grundlagentheoretischer Beitrag zur Gruppenanalyse«. In: *Gruppenpsychotherapie und Gruppendynamik*, 50, 2014, 111–145
 - (2015a): »Wo denken wir hin? Über menschenwissenschaftliche Arbeit mit Lebensthemen«. In: Waldhoff et. al. (2015), 23–35
 - (2015b): »Streifzug durch das Unterholz latenten Wissens. Ein Beitrag zur reflexiven Revolution«. In: Waldhoff et. al. (2015), 101–130
 - (2016): »Kritik des abtötenden Denkens. Eine plurale Denkübung«. In: *Werkblatt. Zeitschrift für Psychoanalyse & Gesellschaftskritik*, 77, Heft 2, 23–59
- Waldhoff, Hans-Peter / Morgenroth, Christine / Moré, Angela / Kopel, Michael (2015): *Wo denken wir hin? Lebensthemen, Zivilisationsprozesse und demokratische Verantwortung*. Gießen, Psychosozial-Verlag
- Watzlawick, Paul (2013): *Anleitung zum Unglücklichsein*. München, Zürich, Piper Verlag
- Wehling, Elisabeth (2017): »Wir gehen Trump immer noch auf den Leim«. In: *Der Tagesspiegel* 03.02.2017, 41
- Weinrich, Harald (1987): *Heine-Jahrbuch 1987*. Hamburg, Hoffmann und Campe
- Wertheimer, Jürgen (2018): »Warum nur berauscht sich halb Europa an Michel Houellebecqs „Unterwerfung“?«. In: *Neue Zürcher Zeitung* 26.06.2018
- Whitebook, Joel (2018): »Unser doppeltes Erbe. Psychoanalytische Sozialtheorie heute«. In: *Psyche - Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, 72. Jahrgang, März 2018, 181–193
- Wick, Hanna / Doudna, Jennifer (2019): »Heiliger Strohsack, das wird krass. Die Amerikanerin Jennifer Doudna hat die Crispr-Methode mitentwickelt, ein gentechnisches Verfahren, das ihr Albträume beschert und den Nobelpreis einbringen wird. Interview«. In: *ZZZ Folio*, 5/2019, 54–59
- Wilde, Oscar (1982): *Der Sozialismus und die Seele des Menschen*. Zürich, Diogenes Verlag
- Winterson, Jeanette (2000): »100 Jahre Quantenphysik – im Spiegel der Literatur«. Online: <https://hjschlichting.wordpress.com/2000/01/17/100-jahre-quantenphysik-im-spiegel-der-literatur/> (letzter Zugriff 29.08.2019)
- Wirth, Hans-Jürgen (2003): *Narzissmus und Macht. Zur Psychoanalyse seelischer Störungen in der Politik*. Gießen, Psychosozial-Verlag
- Wouters, Cas (1998): »How strange to ourselves are our feelings of Superiority and Inferiority? Notes on ›Fremde und Zivilisierung‹ by Hans-Peter Waldhoff«. In: *Theory, Culture & Society*, Vol. 15: 1
- Wouters, Cas (2015): »Informalization and Evolution. From innate to collectively learned steering codes«. In: Waldhoff et.al. (2015), 261–296

- Wouters, Cas / Dunning, Michael (2019): *Civilisation and Informalization. Connecting Long-Term Social and Psychic Processes*. Cham, Switzerland, palgrave macmillan
- Wrangham, Richard (2019): *The Goodness Paradox. How Evolution made us both more and less violent*. London, Profile Books
- Wurmser, Léon (1998): *Das Rätsel des Masochismus. Psychoanalytische Untersuchungen von Gewissenszwang und Leidenssucht*. Berlin, Heidelberg, New York, Springer-Verlag
- Zusak, Markus (2016): *The Book Thief*. New York. Alfred A. Knopf und Random House

Personenregister

- Abbt, Christine 179
Adorno, Theodor W. 45, 48, 61, 73, 77, 86, 105, 108, 137, 176
Aeneas 132
Allen, Woody 93
Altmeyer, Martin 104
Anaxagoras 70
Anderson, Sherwood 111
Angelus Silesius 126
Antonovsky, Aaron 28, 31f
Arendt, Hannah 7, 10, 13, 17, 23, 26f, 29, 32f, 39, 42–46, 48f, 57, 65, 68, 70–73, 75, 77–80, 83f, 96–99, 102–104, 106, 112, 115, 122, 129, 137, 141, 148, 151–153, 157, 159, 161, 175, 184, 186f
Aristoteles 68
Arndt, Ernst Moritz 51
Assmann, Jan 20, 68, 72, 123
Atatürk, Mustafa Kemal 155f
Bachelard, Gaston 142
Baehr, Peter 48, 54, 65, 86, 88, 121
Bahr, Hans-Dieter 23, 31, 39, 70, 112–114, 121, 126, 192
Bannon, Stephen 103
Baron, Stefan 62f, 95, 184f
Bateson, Gregory 8, 33, 59, 67, 91, 93–95, 170, 172, 175f, 180, 182, 188
Bauman, Zygmunt 33, 44, 49, 80, 82, 95f, 111, 113, 125–127, 176, 192
Beckett, Samuel 162
Beins, Hans-Jürgen 115
Biermann, Wolf 16
Binion, Rudolph 154
Bion, Wilfred R. 9f, 16, 29, 33, 39, 53, 62, 78, 80, 93, 99, 120, 124, 147f, 150–152, 157, 159, 161, 164
Blawat, Katrin 58
Bloch, Ernst 80, 144
Blomert, Reinhard 46
Bourdieu, Pierre 52, 80, 136
Brandes, Marina 58
Braz, Alicio 38f
Brinkgreve, Christien 24, 26, 32f, 93, 109, 141, 143, 159, 163f, 166–168, 190–192
Büchner, Georg 14, 70, 151
Buffet, Warren 100f
Calla, Cécile 47
Camus, Albert 109, 161f, 168
Carr, Edward Hallett 74
Celan, Paul 86
Churchill, Winston 26
Cil, Nevim 58
Ciompi, Luc 28
Cioran, Emil 42
Clark, Christopher 26, 43, 98
Cohen, Leonard 17, 140
Cohn, Ruth 64
Comte, Auguste 50, 52
Condrau, Gion 39, 41f, 66, 83, 85, 104, 132
Corradini, Enrico 83
Damasio, Antonio R. 58
Danckwardt, Joachim F. 67, 192
Dante 134
Darwin, Charles 78, 93
Descartes, René 53
Devereux, Georges 16, 20, 33, 49, 52, 54, 57f, 62, 64, 74f, 80, 82, 91, 115f, 154, 160f
Dhouib, Sarhan 101
Di Falco, Daniel 39
Diderot, Denis 178f
Dostojewski, Fjodor 86
Doudna, Jennifer 56f
Eichendorff, Joseph von 62
Eichmann, Adolf 152f
Einstein, Albert 25
Eisenstadt, Shmuel 95

- Eissler, Kurt R. 46
 Elias, Norbert 8, 12, 14, 21, 28f, 33, 43, 52, 58f, 65, 68f, 90, 96f, 99, 106, 109, 136, 144, 152f, 159, 175, 180–182, 192
 Eliot, Thomas S. 17, 66
 Ellenberger, Henry F. 57
 Emcke, Carolin 45
 Engler, Wolfgang 96, 110, 192
 Erdheim, Mario 20, 58, 64, 113
 Erdogan, Recep Tayyip 88, 155
 Eribon, Didier 135–137
 Erikson, Erik H. 36
 Euripides 41
 Fichte, Johann Gottlieb 90
 Fischer, Joschka 103
 Fitzgerald, Penelope 106–108
 Fleck, Ludwik 20, 22f, 55, 94
 Foucault, Michel 85
 Foulkes, Siegmund Heinrich 67, 117f
 Fox Keller, Evelyn 56
 Freud, Sigmund 7f, 12, 14, 19–21, 24–27, 29, 33, 41–43, 55, 64, 66f, 70f, 75–77, 82, 87, 90, 95, 98–100, 110, 114f, 117, 130f, 144, 148f, 154, 157, 164, 190f
 Freyer, Hans 121
 Fromm, Erich 82f, 85f, 113, 118
 Gandhi, Rahul 9
 Gasdanow, Gaito 80
 Geertz, Clifford 28
 Geipel, Ines 73
 Gellner, Ernest 105
 Gholamasad, Dawud 105
 Giedion, Siegfried 113
 Girard, René 39f, 69, 84
 Gleichmann, Peter R. 8, 21, 25, 35, 101
 Goethe, Johann Wolfgang von 7, 50, 66, 71, 83, 110–112, 114, 119, 126, 131
 Goldschmidt, Georges-Arthur 37, 49, 82f, 87, 152, 154, 161
 Gotthelf, Jeremias 81, 176
 Green, André 14, 20, 55, 70, 76, 85, 171f
 Greenberg, Jeff 122, 186
 Greil, Marcus 101
 Griffin, David Ray 50, 53
 Grimm, Jakob und Wilhelm 113f
 Grosz, Stephen 127f, 134f, 190
 Gruen, Arno 53f, 56, 63
 Gründgens, Gustav 174
 Günther, Johann Christian 7, 13
 Habermas, Jürgen 77, 118
 Hammarskjöld, Dag 15
 Hariri, Yuval Noah 183f
 Hark, Helmut 71, 94
 Harrison, Robert 27, 33, 60, 124, 130, 132–134, 137, 139, 161f
 Hattie, John 115
 Hauptmann, Gerhart 37
 Havel, Vaclav 102, 178
 Hegel, Georg Friedrich Wilhelm 41, 53, 95, 137f
 Heim, Robert 15, 75f, 88, 148, 156, 173
 Heine, Heinrich 50
 Heinzmann, Richard 80
 Hell, Daniel 63
 Hermann, Uwe 58, 79
 Hinshelwood, Robert D. 39, 62, 75, 79f, 101, 115f, 150f
 Hirsch, Mathias 11, 118, 142–145, 160
 Hitler, Adolf 23, 25, 37, 55, 57, 84, 86f, 104, 113, 120f, 153f, 163, 172,
 Hobbes, Thomas 21f
 Hobsbawm, Eric 130f, 153
 Hofmannswaldau, Christian
 Hofmann von 7
 Höhne, Heinz 86f
 Horkheimer, Max 45, 49, 61, 77, 96, 105, 137
 Husserl, Edmund 64, 68
 Jacoby, Edmund 31, 68
 Jahn, Friedrich Ludwig 51
 Jaspers, Karl 13, 129, 153, 162
 Jaynes, Julian 65, 93, 149f
 Jonas, Hans 72, 92, 126
 Jordan, Stefan 61

- Jung, Carl Gustav 71, 94, 143, 146, 160, 171, 178, 190
 Jünger, Ernst 83
 Kaenel, Jacqueline von 81f
 Kafka, Franz 72, 75, 96, 175
 Kaiblinger, Sonja 35
 Kant, Immanuel 8, 23, 77, 115, 121, 137, 172
 Karakaya, Erdogan 114
 Kasics, Kaspar 81
 Kékule, Alexander 160
 Keller, Gerta 13
 Kelnberger, Josef 56
 Kermani, Navid 44, 114, 116
 Klee, Thomas 115
 Klein, Melanie 115
 Kluge, Alexander 188, 193
 Köhler, Gabriele 28
 Kohler, Georg 116
 Körner, Theodor 51
 Kruse, Volker 52, 96
 Kureyshi, Meral 66, 124
 Kürsat(-Ahlers), Elçin 89
 Kuzmics, Helmut 86
 Lahme, Tillmann 35, 86
 Laplanche, Jean 121
 Lenk, Hans 44, 170
 Lepenies, Wolf 120f
 Leroi-Gourhan, André 53
 Lévinas, Emmanuel 23f
 Leydesdorff, Selma 164
 Lichtblau, Klaus 141
 Liesmann, Konrad Paul 59
 Lindbergh, Charles 67
 Lommel, Pim van 126, 146f
 Loskutoff, Maxim 29, 32f
 Lüchinger, Thomas 38
 Luhmann, Niklas 73, 187f
 Lurija, Alexander 50
 Luxemburg, Rosa 45
 Macron, Emmanuel 47f
 Mann, Frido 173f, 177
 Mann, Klaus 86, 110
 Mann, Thomas 9, 11, 15, 23, 27, 35–37, 62, 67f, 70, 77, 109f, 119–121, 145, 170–179, 182
 Mannheim, Karl 20, 51f, 158
 Marcus Aurelius 18
 Marinetti, Filippo 15, 19, 131
 Martens, Ekkehard 127
 Marx, Karl 132, 137, 169
 Maschwitz, Renate 117
 Matern, Tobias 84f
 McNeill, J. R. 97f, 100, 130
 McNeill, William H. 97f, 100, 130, 189
 Meißner, Andreas 92f
 Mengele, Josef 160
 Mies, Thomas 89
 Milgram, Stanley 49
 Mills, Charles W. 63f
 Milner, Yuri 31
 Milošević, Slobodan 155
 Mishra, Pankaj 50f, 83, 116
 Mitterand, Francois 185
 Mo, Yan 78
 Montaigne, Michel de 33, 41f
 Moré, Angela 117f
 Morgenroth, Christine 170
 Mukherjee, Siddartha 119
 Müller, Jan-Werner 103, 117
 Müller-Hill, Benno 49
 Münch, Richard 79, 84f, 188
 Munro, Alice 37f, 40
 Muschg, Adolf 112, 114
 Negt, Oskar 53, 64, 80, 106, 111, 135–137, 142f, 147
 Neumann, Franz 87
 Nietzsche, Friedrich 40, 50, 61, 121, 126, 138–140, 161, 177
 Nitsun, Morris 118
 Obama, Barack 101
 Odysseus 113
 Ogden, Thomas H. 112
 Oppenheimer, Franz 105
 Orbán, Viktor 103
 Papon, Maurice 48
 Parmenides 13, 19
 Pascal, Blaise 179f
 Pasolini, Pier Paolo 121
 Piketty, Thomas 100
 Pinker, Steven 174

- Platon 140–143, 147–149, 157–159
 Poe, Edgar Allan 181
 Pontalis, Jean-Bertrand 121
 Preußler, Otfried 38, 134
 Prinz, Alois 129
 Proust, Marcel 10, 131
 Pyszczynski, Tom 122, 186
 Rank, Otto 64, 142
 Rees, Martin 31
 Rensmann, Lars 44
 Reuleaux, Nele 58, 79, 153f
 Rousseau, Jean-Jacques 21
 Rudnitzki, Gerhard 117
 Rumi, Dschelaleddin 17
 Rushdie, Salman 80
 Russell, Jeffrey Burton 86, 110, 190
 Sade, Donatien Alphonse Francois
 de 61, 77, 121, 176
 Safranski, Rüdiger 90
 Sahl, Hans 17
 Sattar, Majid 101
 Schneider, Gregor 145
 Schulz-Kindermann, Frank 28
 Schumpeter, Joseph 110
 Segal, Hanna 15, 108, 118, 150,
 189
 Seneca 41, 192
 Shafak, Elif 80
 Sigusch, Volkmar 90, 100
 Simmel, Georg 58, 95, 99, 120
 Sloterdijk, Peter 33, 40f, 148, 157–
 159
 Smith, Adam 45f
 Sokrates 39–42, 67, 78, 102, 104,
 129, 137, 142, 148f, 151, 157–
 160
 Solomon, Sheldon 30, 65f, 68, 111,
 122–124, 186
 Spencer, Herbert 78, 96
 Spielrein, Sabina 8, 25f, 67, 70
 Stangl, Thomas 104
 Steiner, John 115
 Stevens, Wallace 17, 162
 Stichweh, Rudolf 87, 113
 Tan, Dursun 58
 Tannahill, Robert 53
 Taylor, Charles 169
 Teising, Martin 126, 128, 192
 Theile, Charlotte 84f
 Thürmer-Rohr, Christina 82f
 Tomasello, Michael 78f, 98f, 170
 Trump, Donald 100–104
 Vergil 132, 134
 Vogl, Joseph 102
 Volkan, Vamik D. 118, 155
 von der Dunk, Hermann 153
 Waldhoff, Hans-Peter 19, 22, 29,
 48, 58, 62, 66, 68, 76, 117, 126,
 140, 144, 161f, 182
 Watzlawick, Paul 61
 Weber, Max 52, 54, 95
 Wehling, Elisabeth 104
 Wendt, Gunna 61
 Wertheimer, Jürgen 140
 Wilde, Oscar 80, 96, 103, 105, 126,
 147
 Winter, Leon de 87
 Winterson, Jeanette 15, 175
 Wirth, Hans-Jürgen 155
 Wittgenstein, Ludwig 127
 Wouters, Cas 22, 29, 44, 78, 96f,
 100, 191
 Wrangham, Richard 21, 30
 Wurmser, Leon 53
 Yin-Baron, Guangyan 62f, 95, 184f
 Zusak, Markus 14f, 127

