



Karin Weingartz-Perschel

Mythos Genie

Die intellektuelle Erfahrung des Mangels

Karin Weingartz-Perschel
Mythos Genie

Karin Weingartz-Perschel

Mythos Genie

Die intellektuelle Erfahrung des Mangels

Tectum Verlag

Karin Weingartz-Perschel

Mythos Genie

Die intellektuelle Erfahrung des Mangels

© Tectum – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2019

E-Book 978-3-8288-7200-4

(Dieser Titel ist zugleich als gedrucktes Werk unter der ISBN

978-3-8288-4292-2 im Tectum Verlag erschienen.)

Umschlaggestaltung: Tectum Verlag, unter Verwendung
des Bildes # 1188871114 von FGC | www.shutterstock.com

Alle Rechte vorbehalten

Besuchen Sie uns im Internet

www.tectum-verlag.de

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Angaben sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
Einleitung	1
I. Grundkonflikte der Intellektuellen	7
II. Die Besonderheit libidinöser Erfahrung	17
1. Bedürfnisstruktur	17
2. Der Organismus	20
3. Lust als Transfer	23
III. Gibt es ein geschlechtsspezifisches Bewusstsein?	27
1. Genetische Voraussetzungen	27
2. Soziale Bedingungen	31
3. Psyche	38
IV. Intelligenz	45
V. Das Geschlechterverhältnis	57
1. Die Liebe	64
2. Die Schönheit	70
3. Intellektualität	77
4. Der Fall Hannah Arendt	83

VI. Zum Verhältnis von Libido und Ratio im Spiegel der Klassen	95
1. Unterschicht (Proletariat)	97
2. Oberschicht (Bourgeoisie)	99
3. Mittelschicht (Kleinbürgertum)	102
VII. Der sogenannte Intellektuelle	107
1. Mögliche Vielfalt der Einordnungen	107
2. Ein semiotischer Versuch der Begriffsannäherung	122
VIII. Der authentische Intellektuelle	127
IX. Plädoyer für die Intellektuellen	141
X. Drei Beispiele typisch intellektueller Werdegänge	147
1. Karl R. Popper	148
2. Theodor W. Adorno	158
3. Jürgen Habermas	172
Literaturliste	183

Vorwort

Seit Langem beschäftigt mich die Frage, was wohl hinter dem Begriff „Genie“ steckt und warum so viele Menschen mit der Erklärung zufrieden sind, dass exponierte Intellektuelle, wie z. B. Adorno, Horkheimer, Habermas bis hin zu Aristoteles und Platon, einfach als Genies zu bezeichnen sind, weil sie eben von Geburt an mit besonderem kognitiven Leistungsvermögen ausgestattet sind und deshalb über ganz besondere Begabungen verfügen; dass es wie ein Schicksal zu betrachten ist, ein Genie zu sein, ebenso wie die reflexive Durchschnittlichkeit oder gar Minderbegabung der meisten anderen Menschen; dass diese Genies hochgeachtet und bewundert werden sollten, weil sie für die Gesellschaft ganz Besonderes leisten, ihr große Achtung verschaffen, sie weiterbringen – und das eben ihr Schicksal sei.

Während meines Studiums der Geschichte, Germanistik, Philosophie, Soziologie und auch der Kunst, habe ich mir in zunehmendem Maße die Frage gestellt, wie denn ein Mensch zum Intellektuellen wird. Viele Professoren habe ich währenddessen persönlich kennengelernt. Ernst Bloch, Herbert Marcuse, Leo Kofler, Wolfgang Schluchter waren u. a. darunter. Mit Habermas, Adorno, Horkheimer, Freud, Lukács, Kant, Hegel, Marx und vielen anderen habe ich mich theoretisch eindringlich auseinandergesetzt, immer auch unter der Prämisse, den Ursprung ihrer Besonderheit zu entdecken. Während der persönlichen Begegnungen kamen mir die Professoren wie ganz normale Menschen vor, die über einen enormen Kenntnisstand verfügten und diesen rhetorisch wie schriftlich überzeugend vermitteln konnten. Als ich schließlich wagte, sie nach ihrem Bildungsweg und nach ihrer Sozialisation zu fragen, wurden sie wortkarger und schnell vom Thema ablenkend, sodass ich mir nur ein grobes, etwas diffuses Bild davon machen konnte. Meistens sprachen sie dann von ihren eigenen Lehrern, denen sie ihren Werdegang verdanken. Über ihr Elternhaus und ihre Erziehung redeten sie kaum und wenn doch, dann zurückhaltend und meist mit positivem Unterton. Über ihre psycho-sozialen Probleme in

der Zeit des Heranwachsens erfuhr ich nicht wirklich etwas. Ich wagte auch nicht, sie dahingehend zu Auskünften zu drängen. Also ging ich in ihren Schriften auf die Suche nach der Axiomatik ihrer Theorien und auch nach persönlichen Äußerungen. Außerdem verschaffte ich mir Biografien über meine Professoren und auch über diejenigen, welche ich nicht persönlich kennengelernt habe. Zu meiner Enttäuschung fand ich darin nur wenig wirklich Aufklärendes über sie. Meistens wurde versucht, ihren Werdegang als genialisch zu umschreiben. Selbst wenn Unmoralisches, Unrecht, Egozentrik, Eitelkeiten und Arroganz aufgedeckt wurden, entschuldigten die Biografen diese oft mit den Begleiterscheinungen einer genialen Persönlichkeit.

Besonders wenn es um die Phase des Heranwachsens geht, wird diese stets unter dem Tenor „Genius im Werden“ beschrieben. Unter diesem Titel trug Paul Elbogen Informationen über „Die Jugend großer Menschen“ in zweiundachtzig versuchten Porträts zusammen.¹ Die meisten dieser Porträts behandeln in der Mehrzahl künstlerische sogenannte Genies, weil sich in deren Lebensläufen aufschlussreichere Informationen finden lassen als in denen von Geisteswissenschaftlern, meinte Elbogen.² Sicher hat das damit zu tun, dass letztere weniger bereit sind, über ihre Kindheit und Jugend Auskunft zu geben. Immanuel Kant z.B. hat sich dies „aufs inständigste und ernstlichste“ verboten.³ Wie die meisten Geisteswissenschaftler wollte auch Kant sein Werk ins Zentrum der öffentlichen Aufmerksamkeit rücken und hielt seinen persönlichen Werdegang für zu unwichtig oder auch gar peinlich. Dies leistet natürlich der Bezeichnung „Genie“ ungemeinen Vorschub; denn je weniger über den Menschen privat bekannt ist, desto eher kann man den Autor bedeutender Werke als genial bezeichnen. Elbogens Versuch, den Begriff des Genies zu entmythologisieren, hat zunächst mein Interesse an diesem Thema geweckt, jedoch meine Erwartungen nur zum Teil erfüllt. Das mag daran liegen, dass er sich auf Ausschnitte bereits vorliegender biografischer Texte beschränkte und kaum eigene Reflexionen über das Thema formulierte. Deshalb bleibt das Genialische der porträtierten Figuren nur unzureichend hinterfragt und deshalb als Mythos weiterbestehen. Dennoch ermöglichten mir Elbogens

1 Elbogen, Paul: Genius im Werden, Die Jugend großer Menschen, Hamburg 1963

2 Ebd.: S. 6

3 Ebd.: S. 97

Porträts, aus Erläuterungsgründen, auf diese hin und wieder zurückzugreifen.

Um meiner Neugierde bezüglich der Menschen, die sich hinter dem Mythos Genie verbergen, weiter zu folgen, habe ich mir Informationsmaterial beschafft, das mir mehr Aufschluss über den Werdegang von Intellektuellen geben könnte. Ich ging auf die Suche nach Biografien, Interviews, Statements und Ähnlichem, um auf den Grund der Entwicklung zum Intellektuellen oder zum sogenannten Genie zu gelangen.

Ausgangspunkt und Ansporn war der Epilog von Thomas Jung „Der Name des Intellektuellen“ in dem Buch „Fliegende Fische, eine Soziologie des Intellektuellen in 20 Porträts.“⁴ Hier resümiert er, dass es keine Möglichkeit gibt, den Begriff des Intellektuellen allgemein zu bestimmen. Erst indem der Intellektuelle einen identifizierbaren Namen trägt, wie z.B. Adorno, kann man sagen, dass es sich um einen Intellektuellen handelt. „Indem der Intellektuelle einen Namen bekommt, indem er in ein identifizierendes System der Bestellung eingestellt wird, kann der Begriff des Intellektuellen – als Zeichen wie als Personennamen gleichermaßen – zum Allgemeinen werden. Der Intellektuelle wird zum Namen, weil der Name das Bezeichnete erst kenntlich macht, was das bloße Zeichen ‚Intellektueller‘ noch offenlässt. Weil der Name ‚Intellektueller‘ auch Eigenname ist, wird dessen phantasmatisches Versprechen auf Singularität, auf Einzigartigkeit zugleich zum Phantasmatischen eines Namens des Intellektuellen: Besonderheit im Allgemeinen bzw. öffentliche Auserwähltheit.“⁵ Damit behauptet Jung, dass sich der Begriff des Intellektuellen a priori nirgendwo herleiten lässt, sondern nur a posteriori durch die individuelle Verkörperung einer bestimmten Person erkenntlich wird. Dass diese bestimmte Person eine Vita besitzt, die allen Intellektuellen ähnlich ist, die Mühe, dies zu untersuchen, machte er sich nicht. Dabei steht er nicht allein. Wie üblich begnügte er sich mit der Variante der „Auserwähltheit“, was den Intellektuellen wieder in die Sphäre des Genies rückt, dem seine besondere Begabung in die Wiege gelegt ist und keiner weiteren Erklärung bedarf. Als ob er kein normaler Mensch wäre, den lediglich

4 Jung, Thomas/Stefan Müller-Doohm(H.g.): Fliegende Fische, Eine Soziologie des Intellektuellen in 20 Porträts, Frankfurt a.M. 2008

5 Ebd.: S. 454

seine besondere Sozialisation, die durchaus nicht beneidenswert sein muss, zum Intellektuellen, zum Genie werden lässt. Jung zäumt das Pferd von hinten auf, wenn er erklärt, dass man einen Intellektuellen erst definieren kann, wenn er einen bestimmten Namen trägt. In Wirklichkeit ist es umgekehrt: es trägt dieser Mensch erst seinen bekannten Namen, wenn er seine besondere Sozialisation durchlaufen hat. Jung hilft sich aus der Widersprüchlichkeit seiner These, indem er einen dialektischen Trick anwendet: „Der Name des Intellektuellen beinhaltet eine doppelte Inskription: allgemeiner und zugleich besonderer, einzigartiger Name in Gestalt des anerkannten Eigennamens zu sein – auch Renommee genannt.“⁶ Indem der Name Adorno mit dem Begriff des Intellektuellen übereinstimmt, sind beide identisch. Damit spricht er all den vielen namentlich unbekanntem Intellektuellen, deren Namen erst viel später oder vielleicht nie das Licht der Öffentlichkeit erblicken, ihre gegenwärtige Besonderheit ab. Für Jung zählt nur der Bekanntheitsgrad des Namens, um einen Intellektuellen zu identifizieren. Die Gründe für seine Herkunft aus, im besonderen Maße, dem gehobenen Kleinbürgertum, bleiben im Dunkeln. „Der Name, zumal der Eigenname, will retten, was im Designationssystem notwendigerweise verschwindet: die Singularität.“⁷ Jung geht so weit, dass er behauptet, dass der Begriff gar nicht abgeleitet werden kann: „Der Name des Intellektuellen präsentiert, kehrt hervor, was das Zeichen ‚Intellektueller‘ verweigert: Benennung dessen, was nicht benannt sein kann und will...Man kann auch sagen: Der Name des Intellektuellen leistet eine Identifizierung von eigentlich Nichtidentifizierbarem, bzw. anders formuliert: Der Begriff ‚Intellektueller‘ erhält über den Namen, was er als zeichenhafte Leerstelle nicht einzuholen vermag: eindeutige Bedeutungszuweisung, d.h. designative Erfüllung.“⁸ Jung spricht sogar von einem „Identifizierungsverbot“ des Begriffs des Intellektuellen⁹, womit er sein Unbehagen verdrängen möchte, weil er über den Begriff des Intellektuellen nichts herausgefunden hat. Deshalb verwundert es auch nicht, dass er, in Übereinstimmung mit seinem Mitherausgeber Stefan Müller-Doohm, auf Hegel zurückgreift und mit diesem seine Argu-

6 Ebd.: S. 454

7 Ebd.

8 Ebd.: S. 453

9 Ebd.: S. 453

mentation untermauert: Hegel insistiert nämlich darauf, „dass man Intellektuelle nicht nach ihren Tugenden, nach ihrem praktischen Engagement beurteilen könne, noch weniger nach ihren weltgeschichtlichen Diagnosefähigkeiten, sondern allein dadurch, dass man die ihrem Denken zugrundeliegenden Deutungsmuster erfasst.“¹⁰ Unter diesem Deutungsmuster verstehen Jung und Doohm den persönlichen Namen desjenigen, der in der Öffentlichkeit als Intellektueller gilt. Wie Hegel, der einen ‚absoluten Geist‘, der an sich unbestimmbar ist und sich partiell nur in der Vernunft eines einzelnen, gebildeten Menschen und seinen Taten erkennbar macht, in der Welt voraussetzt, verstehen beide Autoren den Intellektuellen. Er kann sich nur in bestimmten, besonders gebildeten Menschen manifestieren, als ob sich Intellektualität freischwebend wie der absolute Geist Hegels in der Welt herumtreibt und eine geeignete Person für seine intellektuelle Mission sucht, um sich zu manifestieren. Als ob sich der Mensch nicht selbst und unter größten reflexiven Anstrengungen zu einem Intellektuellen entwickeln könnte, „dies alles im Bewusstsein, dass jeder Versuch einer approximativen Bestimmung des Sozialtyps ‚Intellektueller‘ eben nur eine versuchsweise Annäherung und keine fertiggestellte Attribuierung sein kann.“ Das ist reinster Hegelscher Idealismus, der dem menschlichen Subjekt als solchem auch keine intellektuelle Erkenntnisleistung zutraute und deshalb einen absoluten Geist erfand, der sich reflexiv herausragender Individuen bedient, um den menschlichen Fortschritt zu betreiben. Deshalb suchen die Autoren in den Werken von z.B. Max Weber, Karl Mannheim, Adorno, Habermas, Jaspers u. a. nach Spuren des ‚Weltgeistes‘, sprich Intellektualität, können ihn aber nicht finden.

Deshalb bezeichnet auch der Titel ihres Buches „Fliegende Fische“, der zunächst absurd anmutet, das ganze Ergebnis ihrer Recherchen, nämlich einen hilflosen Rekurs auf Voltaires Metapher der fliegenden Fische, mit der dieser die Unbestimmbarkeit, die Leerstelle des Begriffs ‚Intellektueller‘ typisierte.

Um Jungs Begriff der „Leerstelle“, mit dem er die Unbestimmbarkeit des Intellektuellen -Typus bedeuten will, zu füllen, sollen die folgenden Ausführungen dienen.

¹⁰ Ebd.: S. 15

Einleitung

Niemand hat von Kindheit an den Wunsch, Intellektueller oder Intellektuelle zu werden. Dies geschieht im Laufe des Lebens früher oder später und man weiß nicht genau warum. Intellektuelle sind es, die das Denken der Epoche, in der sie leben, besonders sensibel aufnehmen, hinterfragen, kritisieren und beeinflussen. Sie riskieren, als Außenseiter ignoriert, als Phantasten belächelt, als Kritiker abgelehnt, missverstanden oder gar als gefährlich bekämpft zu werden.

Schumpeter sagt über die Intellektuellen: „Intellektuelle sind in der Tat Leute, die die Macht des gesprochenen und geschriebenen Wortes handhaben, und eine Eigentümlichkeit, die sie von anderen Leuten, die das Gleiche tun, unterscheidet, ist das Fehlen einer direkten Verantwortlichkeit für praktische Dinge.“¹¹ Für Schumpeter ist die Rolle der Intellektuellen innerhalb des sozialen Gefüges so wichtig, dass er ihnen einen eigenen Abschnitt in seinem Buch über „Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie“, widmet. Sie sind für den sozialen Wandel unverzichtbar, obwohl sie mit den unmittelbar praktischen Geschehnissen nur mittelbar zu tun haben. Für praktische Berufe sind sie weitgehend unbrauchbar. Auch werden sie „nur selten Berufspolitiker und erreichen noch seltener eine verantwortliche Stelle.“¹² Nur relativ wenige wagen es, ihre Unabhängigkeit zu bewahren, zumal die meisten von ihnen gezwungen sind, ihren Lebensunterhalt zu verdienen, was gleichbedeutend ist mit dem Sprichwort, ‚Wes‘ Brot ich ess‘, des‘ Lied ich sing‘. Um ihren Unterhalt zu sichern, bilden sie „die Stäbe politischer Bureaus, schreiben Partei-Flugblätter und -Reden, wirken als Sekretäre und Berater und schaffen den Zeitungsruhm des einzelnen Politikers, – einen Ruf, der zwar nicht alles ist, den aber zu vernachlässigen nur wenige sich leisten können. Dadurch, daß sie dies tun, drü-

11 Schumpeter, Joseph A.: Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, Tübingen 2005, S. 237

12 Schumpeter: Ebd., S. 249

cken sie allem, was geschieht, gewissermaßen ihre Mentalität auf.“¹³ Infolge der Europäisierung und Globalisierung werden Intellektuelle in den schnell wachsenden Verwaltungseinheiten vermehrt als Bürokraten benötigt. Ihr Einfluss bleibt jedoch weitgehend unsichtbar.

Die beruflich unabhängigen Intellektuellen dagegen sind auf öffentliche Gelder angewiesen, die sie jedoch nur erhalten, wenn sie sich im Positiven einen Namen gemacht haben und als förderwürdig beurteilt werden; oder sie sind in der glücklichen Lage, von Haus aus über Geldmittel zu verfügen. Um an öffentliche Gelder zu gelangen, sagt Schumpeter, muss der Intellektuelle sich das bürgerliche Publikum geneigt machen. Schumpeter führt hierzu das Beispiel Voltaire an und man bemerkt hieran eine gewisse ironische Haltung Schumpeters gegenüber den Intellektuellen: „Voltaire (bietet) ein unschätzbares Beispiel. Gerade seine Oberflächlichkeit, die es ihm möglich machte, alles von der Religion bis zur Optik Newtons zu beherrschen, in Verbindung mit einer unverwüstlichen Vitalität und einer unersättlichen Neugierde –, das völlige Fehlen von Hemmungen –, ein untrüglicher Instinkt für die Stimmungen seiner Zeit und ihre völlige Annahme –, all dies zusammen hat diesen unkritischen Kritiker und mittelmäßigen Poeten und Historiker instand gesetzt zu faszinieren – und zu verkaufen. Er hat auch spekuliert, betrogen, Geschenke und Stellen angenommen; aber daneben bestand immer seine auf die solide Basis seines Publikumserfolgs gegründete Unabhängigkeit. Rousseaus Fall und Typ – obschon völlig verschieden – zu diskutieren, wäre noch aufschlussreicher.“¹⁴

Schumpeters Begriff der Intellektuellen ist sehr ambivalent bis kritisch. Andere Wissenschaftler, besonders die auch biografisch tätigen, rücken sie nicht selten in die Sphäre des Genialen. So beschreibt Detlev Claussen den Philosophen Theodor Wiesengrund Adorno – ganz im Sinne Max Horkheimers – gar als Genie.¹⁵

Auch die zwanzig Porträts von Intellektuellen, die von Thomas Jung und Stefan Müller-Doohm zusammengestellt wurden¹⁶, geben

13 Schumpeter: Ebd.

14 Schumpeter: Ebd., S. 241

15 Claussen, Detlev: Theodor W. Adorno, Ein letztes Genie, Frankfurt a.M. 2003

16 Jung, Thomas/Stefan Müller-Doohm: Fliegende Fische, Eine Soziologie des Intellektuellen in 20 Porträts, Frankfurt a.M. 2009

keinen Aufschluss darüber, wie diese Menschen zu Intellektuellen wurden. Alle Beiträge gehen von der Vernunftthese aus, dass der Intellektuelle sich dadurch definiert, dass er dem Geist verpflichtet ist, „dem kulturellen Ethos von Humanismus und Aufklärung“¹⁷. Dass der Intellektuelle aus den kindlichen und adoleszenten leidenschaftlichen Auseinandersetzungen mit sich und seiner Umwelt hervorgegangen ist, wird nicht erwähnt. Im Gegenteil, dies wird verneint: „Sein Denken, sein Wollen geht primär nicht aus dem Kampf um konkrete Lebensprobleme noch aus Erfahrungen in der Beherrschung von Natur und Gesellschaft hervor... der Intellektuelle (ist) der Kritiker derjenigen Denk- und Bewusstseinsstrukturen, die nicht mehr auf der Höhe der Zeit sind.“¹⁸ Solche Auffassung von Intellektualität rückt damit alle Intellektuellen in den Status der besonderen Begabung, in die Nähe von Genialität, was aber keinesfalls gerechtfertigt ist.

Auch Ignace Lepp, der sich besonders mit dem Lebensstil des Intellektuellen befasst, bleibt diesem Irrtum verhaftet, wenn er behauptet: „Intellektueller ist man in gewissem Sinne von Geburt...Es gibt Männer und Frauen, die zu geistiger Arbeit berufen sind.“¹⁹ Da er sich das Phänomen „Intellektueller“ nicht erklären kann, glaubt er an einen „geheimnisvollen Vererbungsvorgang“ in der Natur“, worauf die Sozialisation, die Lebensumstände kaum einen Einfluss haben. Er hält Intellektualität für eine „angeborene Begabung“. „Die Qualitäten und Fähigkeiten, derer es bedarf, um ein schöpferischer Geist zu werden, sind Geschenke der Natur.“²⁰

Max Weber scheint dem Begriff des ‚Intellektualismus‘ etwas näher zu kommen, wenn er ihn als „metaphysisches Bedürfnis des Geistes, welcher ...nicht durch materielle Not gedrängt wird, sondern durch die eigene innere Nötigung, die Welt als einen sinnvollen Kosmos erfassen und zu ihr Stellung nehmen zu können“ beschreibt.²¹ Was aber die innere Nötigung ausmacht, darüber macht er keine weiteren Ausführungen. Als ob dieses metaphysische Bedürfnis „im Menschen

17 Ebd.: S. 51

18 Ebd.: S. 53

19 Lepp, Ignace: Der Lebensstil des Intellektuellen, Würzburg 1966, S. 22 f.

20 Lepp, Ignace: a.a.O., S. 24

21 Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1922, S. 268

selbst als anthropologische Konstante verankert (ist).²² Trotz der eingerichteten Forschungsstelle für Intellektuellensoziologie an der Universität Oldenburg, kommt Thoma Jung, der einer der Mitglieder und Mitarbeiter dort ist, nur zu dem Schluss, dass, „der Intellektuelle ein kulturell Gebildeter, ein politisch Engagierter, ein kritischer Geist, ein universell Denkender und vielleicht sogar ein Wahrheitsliebender (ist).“²³ Welch eine kopflastige Interpretation!

Im Allgemeinen wird unter einem Intellektuellen derjenige verstanden, der die Realität auf ihre Möglichkeitsräume hinterfragt, zum Diskurs anregt und zur Kritik auffordert. Als Begriff taucht er seit ungefähr gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts, im Zusammenhang mit der Dreyfus-Affäre, auf. Damals war er negativ konnotiert; seit Emile Zolas Artikel 1899 „J'accuse“ wurden Intellektuelle noch als Illoyale gegenüber der eigenen Nation verstanden. Natürlich gelten heute auch Sokrates und die sogenannten Vorsokratiker sowie Platon, Aristoteles, Augustinus, Descartes, Voltaire usw. als Intellektuelle, ohne dass man diesen Begriff zu ihrer Zeit für sie benutzte. Er leitet sich aus dem lateinischen Verb *intellegere* (erkennen, verstehen) ab, womit man das entsprechende Verb aus dem Griechischen übersetzte. Die Römer verstanden unter *Intellectus* die „vernünftige Einsicht“, welche, ebenso wie bei den Griechen, als hohe Tugend galt.

Intellektuelle sind unbequeme Zeitgenossen, die der innovativen Fortentwicklung der Gesellschaft dienen. Ihre gesellschaftliche Rolle ist zwiespältig. Sie bilden keine eigene Klasse, weil sie sich aus allen Gesellschaftsschichten rekrutieren können. Ihr Erscheinungsbild ist niemals einheitlich. Ihre Spannweite reicht vom Konsensstifter bis zum Dissidenten. In der überwiegenden Mehrzahl sind sie dem sogenannten Kleinbürgertum, der gesellschaftlichen Mittelschicht, zuzuordnen. So schwierig wie diffus auch ihre Typisierung ausfallen mag; sicher ist, dass sie einen privilegierten Zugang zur Bildung haben und in ihrem Habitus ein zwischen Distanz und Engagement zu den anderen Gesellschaftsmitgliedern perpetuierendes Verhältnis besitzen. Ihr besonders ausgeprägtes Reflexionsvermögen setzt sie in die Lage, Tendenzen und Gefahren einer gesellschaftlichen Entwicklung frühzeitig auf Grund

22 Jung, Thomas/Stefan Müller-Doohm: *Fliegende Fische*, a.a.O., S. 29

23 Ebd.: S. 451

ihrer ausgeprägten Sensibilität zu erfassen und zu thematisieren. Doch wie die Deutungsmuster, die ihrem Denken zugrunde liegen, zustande kommen, darüber weiß man wenig. Unter all' den Biografien, die über berühmte Intellektuelle geschrieben worden sind, gibt es so gut wie keine, die über deren früheste Kindheit und Jugend Aufschluss gewährt. Zu sehr ist man bemüht, nur den genialen Charakter derselben hervorzuheben. Außerdem wird kein Intellektueller daran interessiert sein, seine Leiden und Probleme und die existenziellen Konflikte, die ihm als Kind und Jugendlichen das Leben schwermachten, preiszugeben. Und doch liegt gerade hierin der Schlüssel zur Beantwortung der Frage, warum sie sich zu Intellektuellen entwickelt haben. Außerdem stellt sich die Frage, warum so relativ wenige Frauen der Intellektuellengruppe angehören.

Diesen Problemstellungen auf den Grund zu gehen und zu versuchen, sie aufzulösen, dienen die folgenden Ausführungen.

I. Grundkonflikte der Intellektuellen

„Die intellektuelle Erfahrung des Mangels‘, der Mangel an Selbstgewissheit, Sicherheit, an akzeptablen Antworten auf existenzielle Fragen wie: Wo kommen wir her? Was macht uns aus? Was ist der Sinn unseres Lebens? Warum müssen wir sterben? Was ist der Tod? Wohin wird sich die Menschheit entwickeln?, treiben die Entwicklung im intellektuellen Werdegang voran.

Viele Antwortversuche gibt es, seit es Menschen gibt, von denen, die ganz besonders unter dem „gefühlten Mangel“²⁴ leiden, ihn als solchen wahrnehmen, ihm auf den Grund gehen wollen in dem Bestreben, ihn aufzuheben. Sie lassen nichts unversucht: Sie suchen nach den Ursachen, sie beobachten, lesen, lernen, studieren, disputieren, setzen sich auseinander, lehnen sich auf und verzichten auf ein bequemes, fragloses Leben. Einer der Vielen ist Rudolf zur Lippe. In seinen Ausführungen zu dem Thema, „Der gefühlte Mangel“, auf einem Treffen der Wissenschaftler 1981 im Wissenschaftskolleg Berlin, versucht er, mit dem besonderen Bezug auf Hegel, einer Definition wenigstens näherzukommen. Dazu setzt er sich zentral mit der „Jenaer Realphilosophie des Geistes“ von 1806/7 des jungen Hegel auseinander und dessen Begriff vom „gefühlten Mangel“.²⁵ Abgesehen von Lippes schwer verständlichen Ausführungen, weil Hegel nun mal schwer zu verstehen ist, stieß sein Vortrag auf wenig Resonanz bis hin zum Unverständnis.²⁶ Mit Hegels Worten versuchte Lippe, diesen „gefühlten Mangel“ als „Mangel des Gegensatzes“ zu erklären, als einen „Mangel, der ebenso positiv ist.“²⁷ Dass man diese Formulierung nicht verstehen kann, da ein Mangel doch nicht positiv sei, liegt daran, dass man hierzu die gesamte Dialektik vom Widerspruch, wie Hegel sie entwickelt

24 Lippe, Rudolf zur: Der gefühlte Mangel, in: Uwe Pörksen, Camelot in Grunewald, Szenen aus dem intellektuellen Leben der achtziger Jahre München 2014, S. 145 ff.

25 Ebd.: S. 145

26 Ebd.: S. 147

27 Ebd.

hat, im Hinterkopf haben muss, seine Subjekt-Objekt-Dialektik, worin der Widerspruch die zentrale Kategorie ist, die treibende Kraft in der Geschichte wie in einem jeden Leben. Den Mangel versteht Lippe mit Hegel als den gefühlten Widerspruch zum eigenen Wohlbehaben, der notwendig ist, um überhaupt aktiv, tätig zu werden und den Mangel zu überwinden, um sich auf einer neuen, höheren Seinsstufe mit neuen Mängeln auseinanderzusetzen. Hier haben wir es mit Hegels Negation der Negation zu tun, dem zentralen Aspekt seiner Subjekt-Objekt-Dialektik.²⁸

Ihr Prinzip ist es, den Widerspruch, der junge Hegel würde sagen: den Mangel, ausdrücklich in seine dialektische Methode ein, statt auszuschließen, wie es die traditionelle Logik fordert; dass A gleichzeitig auch Nicht-A sein kann, also das Subjekt auch gleichzeitig Objekt. Denn „Alle Dinge sind an sich widersprechend.“²⁹ Daher werden der historische Prozess, wie die menschliche Aktivität erst möglich. „Was überhaupt die Welt bewegt, das ist der Widerspruch“³⁰, in Lippes Meinung: der Mangel. Die Quintessenz der Hegelschen Philosophie gipfelt darin, erkannt zu haben, dass der Mensch die Fähigkeit besitzt, sich zu entäußern, aus sich als Subjekt herauszugehen, um sich mit einem Objekt zu identifizieren und nach diesem Prozess zu sich zurückzukehren, aber als ein, um die Erfahrungen mit dem Objekt erweitertes Subjekt. Hierin liegt die Motivation, tätig, aktiv zu werden. Der Widerspruch, wie der gefühlte Mangel, werden zwar als negativ empfunden, gleichzeitig sind sie etwas unentbehrlich Positives, weil Unruhe stiftend und zum Handeln erst motivierend. In diesem Sinne versteht Lippe seine Argumentation. Pörksen interpretiert ihn so: „Der gefühlte Mangel als ein Blick in Richtung Zukunft, eine Suche nach Möglichkeiten einer Antwort. Er spricht von einer geschichtlichen Anstrengung des Gemüts, die notwendig sei.“³¹ Damit kommt Pörksen der Auffassung der von Rudolf zur Lippe durchaus nahe und damit auch

28 An anderer Stelle habe ich mich ausführlich mit der Hegelschen Dialektik auseinandergesetzt.

29 Hegel, GWF: Die Wissenschaft der Logik II, Frankfurt a.M. 1986, S. 74

30 Hegel, GWF: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, Frankfurt a.M. 1987, S. 247

31 Pörksen: a.a.O., 148

der Hegelschen. Aber zu der Frage, warum Menschen sich überhaupt zu Intellektuellen entwickeln, bleiben auch sie die Antwort schuldig.

Die Intellektuellen entstammen in der Mehrheit einem kleinbürgerlichen Elternhaus. Differenziert wird, in Ermangelung spezifizierter Definitionen, in oberes, mittleres und unteres Kleinbürgertum. Gemeinsam ist ihnen die besondere Internalisierung ethischer und moralischer Vorstellungen, wie sie von den Eltern, der Familie und dem sozialen Umfeld vermittelt werden. Fleiß, Pflichtbewusstsein und Gehorsam gelten als die herausragenden Tugenden. Zuwiderhandeln, Auflehnung oder Ungenügen erzeugen ein mehr oder weniger schlechtes Gewissen in den Individuen, das besonders charakterprägend von der Kleinkindphase bis einschließlich der Pubertät ausgebildet wird. Maßgeblich sind es die Eltern, welche ihre eigene kleinbürgerliche Erziehung auf das Kind übertragen und perfektionieren wollen. Die herrschende Moral ist dabei nicht nur Leitfaden, sondern kategorische Verhaltensrichtschnur.

Während der sogenannte Bourgeois³² seinen Nachwuchs in der Regel im ökonomischen Überfluss aufzieht oder, besser gesagt, von Bezugspersonen wie Ammen, Kindermädchen, Haus- oder Internatslehrern sowie dem übrige Hauspersonal, die alle vom Arbeitgeber existenziell abhängig sind, aufziehen lässt und deshalb den Kindern weitgehende libidinöse Freiheiten gestattet sind, erfolgt die kleinbürgerliche Erziehung hauptsächlich durch Kontrolle, Gebote und Verbote der Eltern selbst, was sich besonders auf die libidinöse Entwicklung und Sensibilisierung der Kinder auswirkt.

Das Arbeiterkind hingegen lernt, mangels umfassenderer Bildung und auf Grund seiner Klassenzugehörigkeit, in der Regel vielleicht noch aus Gründen eines gewissen Arbeiterstolzes der Eltern, Großeltern und Nachbarn, nur Genüsse im rudimentären Maße kennen. Das Beschäftigen mit kulturellen Gütern, wie Kunst, Musik oder gar das Lesen von Büchern, bleibt ihm weitgehend fremd, falls ihm nicht später, im Glücksfall durch einen Lehrer oder eine Lehrerin, diese Güter nahegebracht werden und es Vergnügen daran entwickelt. Die libidinöse Entwicklung des Kindes ist jedoch der Transfer seiner Intelligenzentwicklung. Von ihren Arbeitereltern können die Kinder nur die

32 Siehe das Kapitel über die Oberschicht

mehr oder weniger „rohen“ Genüsse, wie Essen, Trinken, Sexualität und einiges andere mehr, lernen, die diese selber erfahren haben. Sie bleiben weitgehend den körpergebundenen oralen, analen oder phallischen Stadien der Lustentwicklung verhaftet.³³

Es ist also besonders die kleinbürgerliche Erziehung, welche das Kind in ausgeprägte Konflikte zwischen seinen Begierden, Wünschen, seinem allumfassenden Verlangen nach Lustgewinn und den Geboten, Erlaubnissen und Verboten der Bezugspersonen, zwischen „Es“ und „Überich“, um mit Freud zu sprechen, stürzen. Als Säugling und Kleinkind mit besonderer Aufmerksamkeit und Zuwendung seitens der Familie, besonders der Mutter, bedacht und bedient, muss es schon früh z.B. das Abstillungs- und Reinlichkeitstrauma verarbeiten lernen, will es die elterliche Zuwendung erhalten. Die Kleinbürgermutter ist nicht in der Lage, ihre Lusterfahrung, die ihr das Saugen des Kindes an ihrer Brust bereitet, zu ertragen. Es bereitet ihr Schuldgefühle. Sie zieht es vor, dem Kind den Schnuller oder die Flasche zu geben. Außerdem ist sie heutzutage meist berufstätig und wähnt sich als nicht mehr stillende Mutter emanzipiert. Welches Drama sich in der erst aufkeimenden Säuglingsseele abspielt, bleibt unbekannt. Eine Mutter, die ihr Kind noch über das dritte Lebensjahr hinaus stillt, gilt als abnorm. Ebenso gilt es als gesellschaftlich verpönt, wenn Kinder nach dem zweiten Lebensjahr noch Windeln tragen; ab dem ersten Lebensjahr greift schon die Reinlichkeitsdressur, von der Tabuisierung der autosexuellen Betätigungen des Kindes ganz zu schweigen, die nachweislich aus allen Körperzonen und Gegenständen in seiner Reichweite bestrebt sind, Lustgewinn zu ziehen. Freud bezeichnete den Säugling deshalb überspitzt als „polymorph perverses“ Wesen. Dem Kind werden also schon früh die wesentlichen Erlebnisebenen libidinöser Erfahrungen wie z.B. das „Wonnesaugen“ an der Mutterbrust und die damit verbundene Erotisierung der Lippenzone versagt. Es sucht Ersatz, indem es an allen möglichen Gegenständen lutscht, wie es Ersatz für alle späteren Lusterfahrungen, die ihm verboten oder nicht gewährt wurden, suchen wird; Raucher, Trinker, Adipöse, Sadisten, Masochisten, Pornografie-Konsumenten und sogenannte Perverse legen traurige Zeugnisse für traumatische Kindheitserfahrungen ab, je nachdem auf welcher kindli-

33 Siehe das Kapitel über die Unterschicht

chen Frustrationsstufe sie steckengeblieben sind, weil sie diese nicht angemessen ausleben durften.

Der spätere Intellektuelle hat, dank seiner sorgfältigen Bildung, gelernt, die Zwiespälte zwischen Wollen und Sollen, zwischen seinen libidinösen Ansprüchen und seiner meist kleinbürgerlichen Realität, zu kompensieren. Dazu hilft ihm seine besonders geschulte und ausgebildete Reflexionsfähigkeit, wofür seine Eltern mit Eifer gesorgt haben, damit ihr Sprössling die gesellschaftliche Leiter so hoch wie möglich erklimmen kann und ihrem Stolz schmeichelt.

Indem der junge Mensch versucht, hinter die Ursachen seiner persönlichen Zwiespälte zu gelangen, unter denen er heftig leidet, weil sie ihm seine gefühlte Unzulänglichkeit unablässig vor Augen führen, befasst er sich unter anderem mit Lektüren und sucht die Nähe von Menschen, von denen er sich Aufklärung und vor Allem Linderung seiner psychischen Leiden verspricht. Somit schärft er seine Reflexionsfähigkeit und erweitert mit der Zeit sein Wissen über die Ursachen und Zusammenhänge der Widersprüche, die ihn plagen. Angestrengt denkt er darüber nach, wie er die Probleme, die ihn beschäftigen und bedrücken, lösen und sein Unbehagen beseitigen kann. Dieses Bedürfnis ist so stark, dass ihm alle, für ihn erreichbaren und erlaubten Genüsse nur ungenügende und flüchtige Befriedigung verschaffen. Er will wissen, warum er so ist, wie er ist; er ist ein Suchender, der hinter die Geheimnisse seiner Existenz gelangen und die Gründe seines Unbehagens erforschen will. Dabei entwickelt und bildet er sich immer weiter, bis er sich zuletzt die faustische Frage stellt, „was die Welt im Innersten zusammenhält“. Und mit zunehmendem Wissen begreift er, dass er selbst das Resultat der Widersprüche seiner eigenen Erziehung, seiner Umwelt, seiner Epoche und schließlich der gesamten Menschheitsgeschichte ist. Er macht es zu seinem Hauptanliegen, diese Widersprüche genau zu verstehen und ihre Ursachen aufzudecken, um so sein eigenes Schicksal als allgemein menschliches akzeptieren zu können und seine persönlichen Ängste, Nöte und Konflikte Bewältigung finden. Er kommt als Individuum allmählich zur Ruhe. Seine Libido hat sich hauptsächlich auf seine Reflexionsfähigkeit verlagert, da diese ihm diese Ruhe verschafft und seine frühe Erfahrung der eigenen Unzulänglichkeit, seine Erfahrung persönlicher Mangelhaftigkeit weitgehend aufgelöst hat. Nun kann er sich Aufgaben widmen, die sich eher mit

dem Gemeinwohl als dem eigenen Ich und dessen unmittelbaren Bedürfnissen befassen. Die wachsende Gewissheit, dass er das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse ist, in die er, wie alle Menschen, hineingeboren worden ist, befreit ihn von der persönlichen Tragik seines Daseins, weil er gelernt hat, sie als allgemein menschliche zu objektivieren.

Damit hat er seine Genussfähigkeit wesentlich auf die intellektuelle Ebene verlagert, weil ihm die Erkenntnisse über seine Mitmenschen, seine Umwelt, die Zusammenhänge seiner persönlichen Probleme mit den gesellschaftlichen Normen Selbstgewissheit verschaffen. Dazu ist er zunehmend bereit, auf die Stillung seiner unmittelbaren Bedürfnisse zu verzichten, sie aufzuschieben, zu sublimieren und stattdessen den Erkenntnisgenuss zu steigern, zu maximieren, weil dieser wesentlich anhaltender und erfüllender ist. Entgegen der spontanen Bejahung der gesellschaftlichen Seinsweise, die jegliche Art von Unzulänglichkeit nur als selbstverschuldete, als ganz persönlich zu verantwortende gelten lässt, begreift der Intellektuelle diese Unzulänglichkeit als eine dem gesellschaftlichen Sein selbst anhaftende. Er betrachtet die Realität nicht länger unter herkömmlichen moralischen Prämissen, sondern erlaubt sich seine eigenen Wertungen. Wie Jean-Paul Sartre es formulierte, gibt es für den Intellektuellen „keine allgemeine Moral“³⁴. Indem er seine unmittelbaren Bedürfnisse zugunsten von Erkenntnisleistung sublimiert, gewinnt er eine befriedigendere Genussebene, weil sie ihn vom Gefühl des Leidens an der eigenen Unzulänglichkeit befreit. Sublimation bedeutet hier Verzicht auf die Befriedigung unmittelbarer Bedürfnisse zugunsten des Gewinns befriedigenderen Lustgewinns, der nur mittels Bildung erreichbar ist. Herbert Marcuse hat dies bereits erkannt. Ihm haben wir den Begriff der „nicht repressiven Sublimierung“ in kritischer Auseinandersetzung mit Freud, der den Begriff der Sublimierung jedoch ausschließlich negativ verwendete, zu verdanken.³⁵

Während Freud diesen Begriff nur negativ fasste, weil er von dem Zwang ausgeht, dass die Notwendigkeit zu arbeiten den Verzicht auf Lustgewinn bedeutet, definiert Marcuse die intellektuelle Tätigkeit

34 Sartre, Jean-Paul: Drei Essays, Frankfurt a.M. 1977, S. 20

35 Marcuse, Herbert: Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1971

nicht als repressiven Triebverzicht, sondern, im Gegenteil, als erotisierend. „Die geistige Zeugung ist ebenso sehr das Werk des Eros wie es die körperliche Liebe ist.“³⁶ Sie ist darüber hinaus von Dauer und verschafft Gewissheit, dass erlebte Ängste, Ohnmacht, Frustrationen, Bestrafungen und Unzulänglichkeiten nicht mehr als individuelles Schicksal und selbst verschuldet zu betrachten sind, sondern als allgemein gesellschaftlich durchschaubare Phänomene.

Der Intellektuelle gelangt in einen Zustand, in welchem er die Realität nicht mehr durch die moralische und ethische Brille gesellschaftlicher Regeln und Normen sieht, sondern sich seine eigene persönliche Wertung vorbehält. Damit macht er sich unabhängig von geltenden Meinungen, Urteilen und Überzeugungen. Das Gefühl der Freiheit greift Raum und entlastet die Kleinbürgerpsyche von persönlichem Schuld- und Pflichtbewusstsein, das so oft zu vorauseilendem Gehorsam führt. Dieses Gefühl der Emanzipation verschafft Distanz zu den Unmittelbarkeiten der Existenzbedingungen und macht den Blick frei auf die Widersprüche der Gesellschaft. Der Intellektuelle verschiebt damit das persönliche individuelle Leiden auf die soziale Ebene und kann die Widersprüche, welche sie auslösen, erkennen und formulieren und die Notwendigkeit der Beseitigung der Mängel in den öffentlichen, unter Umständen auch politischen Fokus rücken.

Zwar lassen sich viele der Intellektuellen in den Dienst der Herrschenden nehmen, weil sie ihren Lebensunterhalt in der Regel selbst verdienen und sich als Bürokraten, Redenschreiber und Berater verdingen müssen. Positive Aufmerksamkeit der gesellschaftlichen Mächte erlangen sie nur, wenn deren Autorität nicht oder nur geringfügig angetastet wird.

In seiner Schrift, Soziologie des Ideologischen, typisierte Leo Kofler diese Art von Intellektuellen folgendermaßen: „Der Intellektuelle verdeckt und verleugnet seine Unfreiheit sich und der Welt gegenüber, indem er sich auf den Standpunkt der reinen objektiven Kontemplativität stellt, der reinen, an der Praxis nur als einen reinen Gegenstand des Wissens...Das Denken erhebt sich scheinbar über die Wirklich-

36 Marcuse, ebd., S. 208

keit, die als solche schlechthin gegeben und nicht als von diesem Denken selbst in dauernde Bewegung gebracht erscheint.“³⁷

Den wenigsten Intellektuellen dagegen ist es möglich, ihre Unabhängigkeit im Denken zu bewahren, weil sie finanziell von Haus aus abgesichert sind und ihre Dienste nicht verkaufen müssen. Diejenigen, welche über diese finanzielle Unabhängigkeit nicht verfügen und dennoch wagen, grundlegende Kritik an den gesellschaftlichen Verhältnissen zu üben, müssen mit ärmlichen Umständen, bis hin zu existenzieller Not, rechnen. Dazu gehört Mut, welcher zum Status der Intellektualität hinzukommen muss. Aber diese Menschen sind es gerade, welche die Gesellschaft weiterbringen können.

Zurück zu den Intellektuellen allgemein. Die Mittelschicht, das sogenannte Kleinbürgertum, ist in dreifacher Weise als Intellektuellenlieferant prädestiniert:

1. Die Erziehung geschieht mit größter Sorgfalt durch die primären Bezugspersonen, Mutter und Vater, sodass eine besondere Sensibilisierung des Kindes und die optimale Ausprägung der kognitiven Potenz, der sogenannten Intelligenz, erfolgen kann.
2. Das Kind wächst in einer Lebenswelt auf, in der traditionelle, moralische und ethische Werte streng beachtet und Zuwiderhandlungen mit Sanktionen geahndet werden, die hauptsächlich auf die Psyche des Kindes zielen. Gebote und Verbote dominieren zunehmend sowohl die Gedanken- als auch die Handlungsfelder des Heranwachsenden. Dazu steht der kleinbürgerlichen Familie ein subtiles eingeübtes Belohnungs- und Bestrafungssystem zur Verfügung. Die kindliche Sinnlichkeitsstruktur wird so durch die erlernte Bewusstseinskontrolle weitgehend in die Sphäre des Unbewussten verdrängt und beginnt dort ihr anarchisches Eigenleben.
3. In unkontrollierten Momenten wie z. B. Nacht- oder Wachträumen fordert die Libido des Heranwachsenden ihr Recht und bereitet ihm Konflikte, deren Ursachen er allein bei sich selbst und seinem Unvermögen sucht. Entweder er verdrängt diese mit all' seiner Willenskraft und unterwirft sich den dominierenden Autoritäten, was oft zu starkem Leistungsabfall führen kann oder es erfolgt eine Flucht aus dem Einflussbereich der Familie und der vorhandenen

37 Kofler, Leo: Soziologie des Ideologischen, Stuttgart 1975, S. 42

Lebenswelt in Randgruppen der Gesellschaft, die sich den vorherrschenden Leistungsanforderungen zu entziehen versuchen. Kunst-, Musik-, auch Literaturszenen versprechen hier Lebensalternativen. Darüber hinaus gibt es die Möglichkeit, die existenzbedrohenden Konflikte intellektuell zu bewältigen, d. h. auf Grund der ausgeprägten kognitiven Potenz mit Hilfe von Weiterbildung und Orientierung an intellektuellen Vorbildern die eigenen Konflikte als gesellschaftlich verursachte zu enttarnen und zu verstehen. Damit ist eine enorme Studier- und Lernanstrengung verbunden, denn die Ursachen liegen nicht auf der Hand. Geschichte muss studiert, die „großen Denker“ müssen verstanden, die Strukturen verschiedener Gesellschaftsordnungen analysiert werden. Mit zunehmendem Wissen entwickelt sich eine außerordentliche Reflexionskraft, die zur Formulierung und zum Diskurs drängt. Als Lohn gilt dem so entstandenen Intellektuellen nicht primär die öffentliche Anerkennung und Wertschätzung, sondern die Bewältigung seiner Konflikte als junger Mensch, die ihm endlich die innere Gelassenheit verschafft, welche die Erkenntnis mit sich bringt, dass das Zusammenleben der Menschen eine gewisse Regelung durch Gesetze, Verbote und Gebote benötigt, um möglichst friedlich zu verlaufen, dass Auswüchse der finanziellen Bereicherung verhindert und Straftaten geahndet werden müssen. Der Intellektuelle, um den es hier geht, kann auf Grund seines Wissens innovative Vorschläge zur gesellschaftlichen Entwicklung und auf Gefahren aufmerksam machen, weil er durch seine eigene Entwicklung über eine hohe sprachliche Kompetenz verfügt, die für einen Diskurs der Verständigung unerlässlich ist.

Künstler, wie Maler, Bildhauer, Musiker, Komponisten, Schriftsteller und auch Politiker gehen aus der je spezifischen, auch nach Talent begabten Bewältigung ihrer Konflikte aus Kindheit und Adoleszenz hervor und liefern der Gesellschaft vielfältige Orientierungsmuster für Gefühle und Engagement. Sie figurieren aber nicht als Intellektuelle, obwohl sie sich auch auf intellektuellem Gebiet äußern und betätigen können.

Der Intellektuelle, um den es sich hier handelt, ist kritisch gegenüber seiner Zeit, weil er zum Kritiker seiner eigenen Lebenswelt werden musste, um seine eigenen persönlichen Probleme seiner Kindheit

und Adoleszenz optimal bewältigen zu können und sich nicht unter dem Leidensdruck als Anpasser den herrschenden Autoritäten zu unterwerfen oder in der Psychiatrie oder einer Sucht zu enden.

Natürlich wollen alle Menschen auf der Welt ihre Konflikte so optimal wie möglich lösen und ihre verschiedensten und mannigfaltigen Bedürfnisse befriedigen.

Aber nur der Intellektuelle findet seine Befriedigung am optimalsten im Wissen um die Dinge, die Menschen und die Welt. Die kritischen Intellektuellen sind deshalb unangenehme Mahner, die über die besondere Erfahrung und Bewältigung der Leidenssituationen ihrer eigenen Adoleszenz, die sie als ausgesprochenen Mangel an Lustgewinn verspürten, den gesellschaftlichen Mangel an Lustgewinn aufspüren und Möglichkeiten und Notwendigkeiten von entsprechenden Veränderungen aufzeigen.

II. Die Besonderheit libidinöser Erfahrung

1. Bedürfnisstruktur

Wie bereits angedeutet wurde, spielt die menschliche Libido im Entwicklungsprozess des Menschen eine überaus große Rolle. Sigmund Freud geht davon aus, dass sich die menschliche Sexualität in ihrer Entstehung an eine vitale, lebenswichtige Körperfunktion, die Nahrungsaufnahme, anlehnt. In dem Augenblick, in dem die Nahrung des Neugeborenen erstmals die Ernährungsfunktion mittels des Kontakts mit der Mutterbrust erfüllt, beginnt ein libidinöser Vorgang: Die Lippen und die Zunge des Säuglings werden durch die mütterliche Brustwarze und den warmen Milchstrom erregt. Diese Erotisierung entsteht sozusagen als eine Nebenwirkung bestimmter notwendiger Lebensvorgänge, ebenso wie die Erotisierung der kindlichen Haut und Geschlechtsteile durch das Reinigen, Baden, Cremen und nicht zuletzt durch die Liebkosungen der Mutter und andere Bezugspersonen. Das Besondere daran ist, dass das Menschenkind, im Gegensatz zum instinktregulierten Tierkind, diese Erotisierungen nach Bedarf und unabhängig von der Nahrungsaufnahme wiederholen, sie von der Bezugsperson abfordern kann, was es durch Gestik oder auch Schreien kundtut. Die Lusterfahrung des Saugens an der Mutterbrust hat sich von der Notwendigkeit der Nahrungsaufnahme getrennt, quasi emanzipiert und das Kind kann diese Lusterfahrung immer wiederholen, unabhängig davon, ob es hungrig ist. Während das Tier dieselbe nur in Verbindung mit der Nahrungsaufnahme und Stillung seines Hungers wiederholen kann. Seine Instinktregulation lässt nichts anderes zu. Doch der weitgehend instinktungebundene Mensch, in unserem Falle der Säugling, unterliegt dieser Art von Triebgesteuertheit nicht mehr; das ist aus biologischer Sicht zwar ein Mangel, wie Arnold Gehlen ausgeführt hat, ist aber in anthropologischer Hinsicht ein großer Vorteil und liefert den eigentlichen Grund für die Menschwerdung, weil an die Stelle der Instinkte etwas qualitatives Neues treten kann, nämlich

das ausgeprägte besondere mitmenschliche Verhältnis, das zum Überleben der menschlichen Spezies im Prozess der Evolution die Grundlage bildet. Diese weitgehende Instinktungebundenheit erst macht es möglich, dass sich der Lustgenuss durch die Erotisierung der Lippen und des Mundes des Säuglings von der existenziell notwendigen Nahrungsaufnahme trennen und sein nachhaltiges Eigenleben als menschliche Libido beginnen kann. Die Mutter ist nur zu gerne bereit, die signalisierten Wünsche ihres Säuglings zu erfüllen und macht ihm weitere Lustangebote, die sie aus ihrem eigenen Erfahrungs- und Wunschschatz schöpft. So nimmt die kindliche Lustmaximierung ihren Lauf, da sie auf jeder Stufe der Entwicklung entsprechende Angebote seitens der Bezugspersonen erfährt und neue erhält. Diese Dynamik im Verhältnis von Mutter und Kind, sowie dem zu anderen Bezugspersonen, wird durch die Lernbereitschaft des Kindes, welche durch libidinöse Belohnungen progressiven Elan erfährt, führt nicht nur zur Libidomaximierung, sondern auch zur gesteigerten kognitiven Lernleistung. Dieser Prozess wird jedoch dadurch behindert, wenn sich die Mutter z.B. von den Ansprüchen ihres Kindes moralisch bedroht fühlt, wenn dieses, über ein gewisses Alter hinaus, noch nach der Mutterbrust oder bestimmte Pflege- und Zärtlichkeitshandlungen verlangt, welche es früher gewohnt war. Das Vorenthalten derselben verspürt es als Mangel an Liebe und versucht dies mit noch mehr Lernleistung zu kompensieren, weil diese ja nach wie vor mit Lob und Zuwendung honoriert wird. Je sensibler das Kind früher mit Zuwendung bedacht wurde, umso mehr wird es später unter den moralischen und ethischen Forderungen, sowie unter den Leistungsansprüchen, besonders seiner Eltern, leiden. Da letztere, insbesondere in der gehobenen Mittelschicht, sehr hoch sind, entwickelt das Kind auch einen sehr hohen Leidensdruck angesichts der wachsenden Widersprüche zwischen seinem Wollen und Sollen, zwischen Lustanspruch und Realitätsanforderungen seiner Lebenswelt. Als einziges Instrument der Bewältigung dieses Antagonismus⁴ bleibt ihm seine, durch seine bestimmte Sozialisation besonders geförderte und ausgebildete, Reflexionsfähigkeit, sofern es sich nicht in die Kunst, Musik, Romanwelt, Religion oder auch Naturwissenschaft und nicht zuletzt in den Rausch flüchtet. Die Stärke seiner Reflexionsfähigkeit lenkt es auf den Weg der Intellektualität, um hinter das Geheimnis seines Leidensdruckes zu gelangen. Auf diesem

Weg lernt der Mensch mit ungeheurer Anstrengung um seiner selbst willen. Und wenn ihm dies gelingt und er begriffen hat, dass sein Leidensdruck ein gesamtgesellschaftliches und kein individuelles Phänomen ist, wird er in der Lage sein, sein inzwischen immenses Wissen nicht nur für sich persönlich, sondern auch gesamtgesellschaftlich nutzbar zu machen. Er schreibt, diskutiert, lehrt und wird als Intellektueller bezeichnet, der eben besonders begabt, ja gar ein Genie sei – was aber nicht stimmt. Es war sein persönlicher, besonders hoher Leidensdruck während Kindheit und Pubertät, der ihn auf diesen Weg geführt hat.

Wie bereits erwähnt, entwickelt sich die Bedürfnisstruktur des Säuglings auf der Basis seiner ersten Nahrungsaufnahmen, im Idealfall an der Mutterbrust und in Anlehnung an ein physisches Bedürfnis, nämlich der Stillung des Hungers. Er bezieht somit einen Lustgewinn, wie die Erotisierung der Lippen- und Mundregion, aus seinen eigenen Körperzonen. Die zärtliche Stillsituation zwischen Kind und Mutter liefert dem Säugling nicht nur organismische, sondern insbesondere emotionale Befriedigung, welche als „Dialog-Vorläufer“, als notwendige Voraussetzung späterer Kommunikationsfähigkeit anzusehen ist.³⁸ Das Kind erlernt, Gefühle zu haben und zu äußern, die ihm ermöglichen, sich auf andere zu beziehen. „In dieser Beziehung ist die Mutter die Umwelt des Kindes, und die Umwelt ist libidinös. Daraus entsteht wohl die Tendenz, die Umwelt allgemein libidinös zu besetzen.“³⁹ Diese ersten Lusterfahrungen drängen auf Wiederholung, unabhängig von Hunger und Durst. Freud umschreibt dieses kindliche Verhalten auch mit „Wonnesaugen“ oder „Ludeln“ an der Mutterbrust, welches nicht mehr der Nahrungsaufnahme, sondern allein dem Lustgewinn dient. Piaget beurteilt diese Verhaltensweisen des Kindes in den ersten Lebenswochen als bereits rudimentär reflexhaft, weil es auf diese Weise lernt, Objekte in sein Verhaltensschema einzuordnen, von denen es entwicklungsstimulierende Impulse erhält. Zwar erlebt es diese Dinge als solche nicht bewusst, es „assimiliert“ sie. Dem egozentrischen Assimilationsverhalten des Kindes folgt, nach Piaget, das „Akkomodationsverhalten“, das wesentlich durch die Umwelt bestimmt ist und er

38 Spitz, René A.: Vom Dialog, Stuttgart 1976, S. 78

39 Róheim, Géza: Psychoanalyse und Anthropologie, drei Studien über die Kultur und das Unbewusste, Frankfurt/M. 1977, S. 288

betont die Reziprozität beider Verhaltensweisen: „Infolge der Interdependenz von Assimilation und Akkomodation ist aber die Interaktion zwischen Subjekt und Objekt so groß, daß es unmöglich ist, einen der Pole ohne den anderen zudenken.“⁴⁰ Hier ortet Piaget den Beginn der Intelligenzentwicklung des Menschen, den Keim, worauf sich alle weiteren Stadien der Reflexionsfähigkeit aufbauen. Das bedeutet, dass bereits der Saugreflex des Kindes einen entwicklungsgeschichtlichen Prozess darstellt, bei dem jede Episode von der vorausgehenden abhängt und die folgenden mitbedingt. Jede einzelne Operation bestimmt so alle anderen.⁴¹ Es darf deshalb die Intelligenzentwicklung nicht erst ab dem Stadium angenommen werden, in welchem die kindlichen Handlungen intentional und systematisch zu werden beginnen⁴², sondern bereits ab dem Zeitpunkt der ersten Lusterfahrung. Erste Lusterfahrung bedeutet gleichzeitig erste psychische Intelligenz- und Bewusstseinsentwicklung.

2. Der Organismus

Der menschliche Organismus unterscheidet sich im Wesentlichen von dem tierischen dadurch, dass er nur in geringfügigem Maße über Instinktregulationen verfügt. Während das Tier sich, je nach Spezies, auf seine Instinkte verlassen kann, wenn es um das Überleben geht, ist der Mensch auf seine Umwelt, seine Lebenswelt angewiesen. Insofern ist der Mensch auch als das am mangelhaftesten mit natürlichen Fähigkeiten ausgestattete Tier. Arnold Gehlen bezeichnet ihn deshalb zu Recht als „Mängelwesen“, das im Evolutionsprozess eigentlich zum Aussterben verurteilt war, wenn er nicht etwas ganz Besonderes, Einmaliges in seiner Entwicklungsgeschichte ausgebildet hätte, das Bewusstsein. Bis heute ist ungeklärt, wie dies geschehen konnte und man spricht immer noch von dem „missing link“, dem fehlenden Glied zwischen Tier und Mensch. Dennoch ist seit Darwin klar, dass wir keine göttlichen Geschöpfe sind, sondern eine tierische Mutation und unsere

40 Piaget, Jean: Das Erwachen der Intelligenz beim Kinde, Stuttgart 1975, S. 420

41 Piaget, Jean: Ebd., S. 34f.

42 Piaget, Jean: Ebd.: S. 156f.

unmittelbaren Vorfahren die Affen. Aber warum wurden und werden Affen nicht zu Menschen, wo liegt das Geheimnis des Unterschiedes?

Diese Frage hat auch das Ehepaar Kellogg umgetrieben und ihr neu- geborenes eigenes Kind, einen Jungen, mit einem gleichaltrigen Schimpanse unter den gleichen Bedingungen aufgezogen.⁴³ Zunächst zeigte der Schimpanse eine deutlich schnellere Entwicklung, besonders auf physischem Gebiet; aber auch in der Sensibilisierung der Motorik, Wahrnehmung und Dialogfähigkeit machte der Schimpanse schnelle Fortschritte als der Menschenjunge. Jedoch ab dem ungefähr dritten Lebensjahr stagnierte die Entwicklung des Affen und bildete sich gar teilweise zurück, während die des Jungen eine progressive Dynamik erfuhr. Der Schimpanse zeigte zunehmend das artentypische Verhalten seiner Spezies und wurde von den Kelloggs in seine Artengruppe entlassen, in die er sich bald optimal einordnete. Seine Instinkte hatten die Oberhand in seiner Sozialisation gewonnen und die Garantie für sein Überleben übernommen. Das Menschenkind war noch viele Jahre auf die Fürsorge seiner Eltern angewiesen und musste noch vieles lernen, bis es sein Leben selbständig zu führen in der Lage war.

Im Gegensatz zum Tier liegen die arterhaltenden Funktionen des Menschen hauptsächlich außerhalb seines Organismus'. Familie und Lebenswelt sind die einzigen Garanten für sein Überleben und die Qualität seines Lebens. Seine rudimentär vorhandenen Lebenstrieb wie Hunger und Durst kann das Neugeborene, im Gegensatz zum Tier, nicht einmal selbst befriedigen. Es findet seine Nahrungsquelle, die Mutterbrust, nicht einmal von alleine; es muss von der Bezugsperson an die Nahrungsquelle herangeführt werden. Das Tier hingegen verfügt von Geburt an in seinem Organismus über alle Mittel, sein Leben zu erhalten und in kürzester Zeit zu entwickeln.

Also ist die Anlage zur Menschwerdung kaum im Organismischen zu finden, sondern im besonderen Sozialverhalten der Spezies Mensch. Es ist also gerade der Mangel an Instinktregulationen, der die Voraussetzung zur Menschwerdung bedeutet, da sie durch keine Instinktschranke behindert wird. Mit dem ersten Augenblick des libidinösen Reizes der Lippen- und Mundzone zum Zwecke der Nahrungsaufnahme des Säuglings passiert zweierlei: Hunger und Durst werden gestillt

43 Kellogg, W.N./L.A.: The ape and the child, New York, 1933

und gleichzeitig diese Körperzonen erotisiert. Dies geschieht natürlich auch beim Tier; aber im Gegensatz zum Tier kann der kleine Mensch diese Lusterfahrung, unabhängig von Durst und Hunger, wiederholen. Das Tier bleibt an seinen Trieb, seine Instinkte gebunden und kann über sein, zweifelsohne auch vorhandenes libidinöses Bedürfnis, nicht frei verfügen. Seine Lusterfahrung bleibt an seine Instinkte gekoppelt, während sich die des Kindes mangels Instinktschranke verselbständigt und ein Eigenleben entwickelt.

Diese verselbständigte Lusterfahrung ist es, die als Transfer der Lernleistung die Reflexionsfähigkeit, die Intelligenz und schließlich auch die Intellektualität hervorbringt; dieser Transfer ist der Motor der Menschwerdung, der Entstehung und Entwicklung von Bewusstsein.

Die Mutter, als primäre Bezugsperson des Kindes, hat an diesem Prozess entscheidenden Anteil. Sie wählt aus dem Reichtum ihrer eigenen Lusterfahrungen aus, um dem Säugling auf dessen Stufe der Entwicklung so optimal wie möglich zu begegnen; sie wiegt ihn, streichelt ihn und behandelt ihn, wie Freud sagt, wie einen vollwertigen erotischen Partner, natürlich in voller mütterlicher Absicht, ihrem Kind so gut wie möglich zu sein. Von ihr gehen die libidinösen Impulse aus, auf die das Kind entsprechend, zur Freude der Mutter, reagiert und diese zu weiteren, neuen Angeboten anregt. Man wird sich vielleicht sträuben wollen, sagt Freud, „die zärtlichen Gefühle und die Wertschätzung des Kindes für seine Pflegeperson mit der geschlechtlichen Liebe zu identifizieren, allein ich meine, eine genauere psychologische Untersuchung wird diese Identität über jeden Zweifel hinaus feststellen können. Der Verkehr des Kindes mit seiner Pflegeperson ist für dasselbe eine unaufhörlich fließende Quelle sexueller Erregung und Befriedigung von erogenen Zonen aus, zumal da letztere – in der Regel durch die Mutter – das Kind selbst mit Gefühlen bedenkt, die aus ihrem Sexualleben stammen.“⁴⁴ Diese Auffassung mag manchen erschrecken, aber Freud beschwichtigt: „Sie erfüllt nur ihre Aufgabe, wenn sie das Kind lieben lehrt; es soll ja ein tüchtiger Mensch ...werden.“⁴⁵

44 Freud, Sigmund: Drei Abhandlungen..., a.a.O., S. 126

45 Freud, Sigmund: Ebd., S. 127

Erste Lusterfahrung bedeutet also gleichzeitig erste psychische Strukturierung, was gleichbedeutend ist mit Lernen, Bewusstwerdung, Reflexionsentwicklung und Intelligenz.

Die medizinische Fachzeitschrift „The Lancet“ veröffentlichte im Jahre 2011 eine Studie, mit der nachgewiesen wurde, dass mehr als achthunderttausend Säuglinge jährlich weltweit vor frühem Tod gerettet werden könnten, wenn sie von ihren Müttern gestillt würden. Auch der „plötzliche Kindstod“, für den es bis heute keine eindeutige Erklärung gibt, soll mit diesem mangelnden Stillverhalten, besonders der Mütter in den entwickelten Industrienationen, zu tun haben. Diese Annahme wird von den Untersuchungen von René A. Spitz über Hospitalismus von Säuglingen in Kinderheimen gestützt. Er stellte fest, dass die Säuglinge in Heimen, in denen sie nur körperlich versorgt wurden, während des ersten Lebensjahres starben, weil ihnen keine oder nur unzureichende Zuwendungen des Pflegepersonals zuteilwurden.⁴⁶ Das Stillen an der Mutterbrust hat also nicht nur den Zweck, den Säugling zu füttern, sondern besonders den, ihn so facettenreich wie möglich zu liebkosen und so mit ihm zu kommunizieren. Dies ist für das Menschenkind lebensnotwendig, um sich zu einem vollwertigen Menschen entwickeln zu können. Auch die vielfältigen Berichte über die sogenannten „wilden Kinder“ legen darüber Zeugnis ab, dass Menschenkinder, die von Tieren aufgezogen wurden, keine vollwertigen Menschen wurden, nachdem sie von Menschen aufgenommen wurden. Sie erhielten ihre Prägung in den ersten Lebensjahren von ihren Wolfs- oder Affenmüttern und behielten so die Prägungen dieser Spezies.⁴⁷

3. Lust als Transfer

Da alle menschliche Erfahrung über den Lust – Unlusttransfer vonstatten- geht, liegt jeder Intelligenzleistung also auch dieser Transfer zugrunde. Das Kind lernt in seiner Beziehung zur Mutter nicht nur,

46 Spitz, René: Vom Säugling zum Kleinkind, Naturgeschichte der Mutter-Kind-Beziehungen im ersten Lebensjahr, Stuttgart 1969

47 Boyle, T.C.: Das wilde Kind, München 2012

seine Bedürfnisse anzumelden und zu befriedigen, sondern sie darüber hinaus zu variieren, zu steigern und zu maximieren. Aus ihrem reichen Libido-Reservoir heraus, eröffnet die Mutter ihrem Kind immer neue Möglichkeiten von Genüssen und wird mit entgegenkommenden Reaktionen seitens des Kindes für ihre Angebote belohnt. Mutter und Kind stimulieren sich so wechselseitig und das Kind lernt von Stufe zu Stufe bereitwillig, die mütterlichen spielerischen Angebote und auch die seiner Umwelt mit Lernleistungen zu erfreuen, bis die moralische Gefahr des Inzestes auftaucht und die Schuldgefühle ihren Siegeszug in die Psyche des Kindes beginnen. Schon das Ereignis der „Abstillung“ bedeutet ein kindliches Trauma, da nichts wirklich Adäquates an die Stelle tritt. Der Schnuller oder die Milchflasche können nicht wirklich den kindlichen Genuss an der Mutterbrust ersetzen. Schon hier beginnt die Ablehnung der kindlichen Triebregungen durch seine Umwelt. Es folgt das Reinlichkeitstrauma, indem dem Kind beigebracht wird, dass seine Ausscheidungen und die damit verbundenen Organe etwas Unreines, Stinkendes sind und es keine Lust bei ihren Funktionen verspüren darf. Ganz zu schweigen von den sexuellen Forderungen an Vater oder Mutter, welche sich normaler Weise auf dem Wege der kindlichen Lustmaximierung zeigen. Diese lösen in den Bezugspersonen gravierende „ödipale“ Ängste aus, um mit Freud zu sprechen. Ein diesbezügliches Vermeidungsverhalten der Erwachsenen macht sich breit, was das Kind aber nicht verstehen kann. Die Folge ist, dass sich das Kind hierfür selbst die Schuld gibt. Hemmungen zwischen Mutter und Kind und den übrigen Bezugspersonen treten auf und behindern den Beziehungsprozess und damit auch den Lernprozess des Kindes. Es muss sich zunehmend mit Verboten und Geboten auseinandersetzen und Anpassungsleistungen vollbringen, für die es, wenn überhaupt, mit einfachem Lob belohnt wird und vielleicht noch mit Lustersatz wie Süßigkeiten oder Ähnlichem. Das Kind empfindet diesen Prozess als Liebesentzug und Abwendung der Eltern, es fühlt sich schuldig und sucht für sich nach den Gründen. Der Motor seines ursprünglichen Lerneifers fängt an zu stocken. Gegen Ende seines ungefähr fünften Lebensjahres beginnt sich das Kind zu verändern. Es wirkt oft verstockt, wird scheinbar ruhiger und Freud nennt diese Entwicklungsperiode deshalb „Latenzzeit“. „Während dieser steht der Fortschritt stille, vieles wird verlernt und wieder rückgebildet.

Nach Ablauf dieser sogenannten Latenzzeit setzt sich mit der Pubertät das Sexualleben fort, es blüht wieder auf.⁴⁸ Die Entwicklungshemmung während dieser Latenzphase führt Melanie Klein darauf zurück, dass das Kind damit beschäftigt ist, seine lustbetonten Phantasien zu verdrängen, was sich natürlich auf seine Lernbereitschaft und -leistung negativ auswirkt. Aus den Erfahrungen ihrer kindertherapeutischen Praxis hat sie festgestellt, dass die Phantasieverdrängungen des Kindes auch zu Spielhemmungen führen und später zwangsneurotische Störungen auslösen können, wenn diese nicht frühzeitig behoben werden.⁴⁹ Die Tabuisierung und in deren Folge die Verdrängung der Phantasien über die Sexualität der Eltern sowie die eigene führen nach Klein zur Störung des kindlichen „Wisstriebes“, der Lernfähigkeit. Sie warnt vor dem Bild eines „guterzogenen“ Kindes: „So wäre zum Beispiel ein Kind in der ersten Kindheitsperiode, das allen Forderungen der Erziehung nachkommt, sich nicht von einem Phantasie- und Triebleben beherrschen läßt und außerdem geringe Angstbindung aufweist, sicherlich nicht nur ein altkluges und reizloses, sondern ein im vollen Sinne des Wortes nichtnormales Kind. Wenn dieses Bild noch durch eine weitgehende Phantasieverdrängung ergänzt wird..., liegt Anlaß vor, der Zukunft mit Besorgnis entgegenzusehen.“⁵⁰

Während der sogenannten Latenzzeit hat das Kind gelernt, seine erotischen Ansprüche an die Bereitwilligkeit der Eltern und der Umwelt anzupassen, zu sublimieren, sie angesichts und im Dienste der herrschenden Moral umzuwerten. Die Eltern ihrerseits sind, bei aller Liebe zum Kind, auch nur in der Lage, ihrem Kind das erotische Verlangen insofern zu erfüllen, als ihnen dies in ihrer eigenen Kindheit und Jugend ermöglicht wurde. In Erinnerung an diese vollzieht sich in ihnen ein Prozess der „Verjugendlichung“, um mit Géza Róheim zu sprechen: „Es ist wahr, daß Menschen nicht überleben würden, wenn die Eltern sich nicht um sie (die Kinder d.V.) kümmern... Der Grund liegt im Anteil der infantilen Identifikation (Verjugendlichung), die im Elternteil überlebt hat.“⁵¹ Und ganz im Sinne der eigenen Erziehungstradition und des damit verbundenen Schicksals des libidinösen Ver-

48 Freud, Sigmund: *Abriss der Psychoanalyse*, Frankfurt a.M. 1976, S. 15

49 Klein, Melanie: *Die Psychoanalyse des Kindes*, München 1970, S. 127

50 Ebd.: S. 132

51 Róheim, Géza: *Psychoanalyse und Anthropologie*, Frankfurt a.M. 1977, S. 280

langens erfolgt die Aufzucht der Nachkommenschaft. Hierbei wird besonders die kindliche Sexualität weitestgehend ausgespart. Ihre Hervorhebung als treibende Kraft der menschlichen Intelligenzentwicklung, wie besonders Freud betont, wird heute noch von der bürgerlichen Gesellschaft als narzisstische Kränkung empfunden. Eine Polemik der Verachtung erfolgte auf Leslie Whites Beurteilung des Inzests als rein ökonomische Forderung, der jegliche biologische Grundlage fehle, dass sie keine psychische Konstante sei, sondern die Reaktion auf den Kulturstrom darstelle, damit das Überleben der Gattung Mensch sicherer gestaltet werde, weil Inzucht zur Degeneration führt.⁵²

52 White, Leslie A.: The Definition and Prohibition of Incest, *American Anthropologist* 61, 1948

III. Gibt es ein geschlechtsspezifisches Bewusstsein?

1. Genetische Voraussetzungen

1859 erschütterte Charles Darwin mit seinem Buch über die Entstehung der Arten⁵³ alle bis dahin gültigen idealistischen und religiösen Spekulationen über das Wesen des Menschen. Der Nachweis, dass die menschliche Spezies aus dem Tierreich hervorgegangen ist, enthebt die vorherrschende platonische Ideenlehre⁵⁴ ihres Absolutheitsanspruches und nimmt der christlichen Schöpfungsgeschichte und Sündenfalltheorie die Glaubwürdigkeit. Leib und Seele, Trieb und Vernunft rücken wieder näher zusammen und die Frage nach ihrer Verhältnismäßigkeit lebt neu auf.

Nach Darwin zwang der natürliche Selektionsmechanismus die Organismen zu stets optimaleren Anpassungen an die Umwelt. Dabei ist zu beobachten, dass, je höher der erreichte Entwicklungsstand der jeweiligen Art ist, umso deutlicher tritt die Verzögerung des Eintritts der Instinktregulationen hervor. Bis dahin hat die postnatale Fürsorge der Elterntiere die noch fehlende Fähigkeit der instinktregulierten Selbsterhaltung proportional zu überbrücken. Ein verlängertes Nesthockerdasein ist die Folge. Bis zum Einsetzen der selbst- und arterhaltenden ererbten Instinkte ist ein entsprechendes Maß an Brutpflegeverhalten nötig, soll die Spezies nicht aussterben. In dieser Zeit gewinnt das Lernen seine Bedeutung, das sich nur aufgrund fehlender Instinktschranken entwickeln kann. Ist die Instinktreife erreicht, ist es

53 Darwin, Charles: Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl, Stuttgart 1963

54 "soma, sema" (der Leib ist das Grab der Seele), nicht die Körper sind wirklich, sondern die Ideen, s. Platons Höhlengleichnis“, in: Platon Hauptwerke, Leipzig 1938, S. 205 ff.

mit dem Lernen aus, wie die Forschungen der Kelloggs⁵⁵ an Schimpansen ergeben haben. Berichte des Ehepaares Kellogg, das ihr eigenes Kind und einen Schimpansen von Geburt an unter gleichen Bedingungen aufgezogen hat, ergaben, dass das menschliche Kind in seiner Entwicklung zunächst hinter der des Schimpansen zurückblieb. Von einem gewissen Zeitpunkt an war das Kind jedoch fähig und motiviert, sich die gegenständlichen und symbolischen Bedeutungen der menschlichen Welt tätig anzueignen, während der Schimpanse, trotz gleicher Lernchancen und anfänglichem Entwicklungsvorsprung, in der Isolation und Perspektivlosigkeit seiner bloß organismischen Existenz zurückblieb⁵⁶. Während seines ca. dreijährigen Nesthockerdaseins, das sich durch die Unfähigkeit auszeichnet, bereits mittels ausgebildeter Instinkte aus eigener Kraft des Organismus' zu überleben, ist das Schimpansenjunge auf die geselligen, es schützenden und betreuenden Zuwendungen des Familien- bzw. Gruppenverbandes angewiesen. Ohne diese besonders ausgeprägte Gruppenbezogenheit wäre das Tier kaum in der Lage, sein Überleben zu bewirken⁵⁷. Während dieser Zeit konnten erstaunliche Lernleistungen beim Schimpansenjungen beobachtet werden, die jedoch mit Eintritt der Instinktstufe stagnierten bzw. sich zurückbildeten, während das Menschenkind in seiner Entwicklung nicht von solchen Instinktregulationen behindert wird; sein Lernprozess ist lediglich durch das Ende seines Lebens begrenzt und bis zu dem Punkt unendlich. Der natürliche Selektionsmechanismus ist nicht länger an optimale Instinktregulation gekoppelt, um die entsprechende körperliche Anpassung an die natürliche Umwelt leisten zu können – denn dann wäre der Mensch zu Beginn seiner Existenz zum Aussterben verurteilt gewesen –, sondern sie wird, soweit es die höchstentwickelten Organismen betrifft, durch differenziertes Sozialverhalten ersetzt. Es ist also gerade die fehlende Instinktregulation, dieser einzigartig in der Natur vorkommende biologische Mangel⁵⁸, der die Voraussetzung zur Menschwerdung bedeutet. Je weiter die In-

55 Kellogg, W.N./L.A.: The ape and the child, New York 1933

56 Siehe hierzu auch die Untersuchungen Klaus Holzkamps in seinem Buch "Sinnliche Erkenntnis – Historischer Ursprung und gesellschaftliche Funktion der Wahrnehmung, Frankfurt/M. 1975, S. 183

57 Lawick-Godall, Jane: Wilde Schimpansen, Reinbek/Hamburg 1971

58 Gehlen, Arnold: Anthropologische Forschung, Reinbek/Hamburg 1970, S. 18

stinktschranke hinausgeschoben ist, umso länger dauert das Nesthockerdasein, das die Einübung von Sozialverhalten ermöglicht. Die Überlebenschancen der hochentwickelten Spezies hängen weniger von der biologischen Ausstattung ab als vom Gelingen bzw. Misslingen ihrer Sozialisation. Harlows Experimente mit Rhesusaffen ergaben psychische Krankheitsbilder, die denen der Menschen ähneln⁵⁹, wenn deren soziales Umfeld und besonders die Beziehung des Kindes zur Bezugsperson gestört ist. René A. Spitz⁶⁰ hat sich besonders der Untersuchung der gestörten Mutter-Kind-Dyade gewidmet und festgestellt, dass entsprechend der Harlowschen Experimente diese Störung artgefährdende Folgen hat; trotz optimaler physiologischer Versorgung stirbt die hochorganisierte Art aus, wenn das Dialogbedürfnis nicht befriedigt wird. Wir haben es hier mit der phylogenetisch sich auswirkenden Kraft der Gefühle zu tun, die zum Träger des Selektionsmechanismus^c geworden sind. Neuere Forschungen, wie sie von R.E. Leakey und R. Lewin durchgeführt worden sind, bestätigen den Prozess der Menschwerdung als Resultat starker sozialer Bindung und kommunikativer Organisation⁶¹ statt angeborener Aggression, wie u.a. Konrad Lorenz und Friedrich Hacker behaupten. Die optimale Beziehung des Kindes zur Umwelt macht optimales Lernen desselben erst möglich. Je besser Lernprozesse der Nachkommenschaft durch die Bezugsgruppe ermöglicht werden, umso mehr können effektivere Arterhaltung und Behauptung gegenüber natürlichen Mangelsituationen erfolgen. Darin besteht die genetische Besonderheit des Menschen gegenüber allen anderen Spezies: die kommunikative Interaktion muss ihm die fehlenden Instinkte ersetzen. Er ist "von Natur aus kein *menschliches* Wesen"⁶², sondern muss es erst aus eigener sozialer Kraft werden. Ebenso wenig ist er von Natur aus ein Mädchen oder Junge, Frau oder Mann; er kommt lediglich mit verschiedenen biologischen Geschlechtsmerkmalen auf die Welt, die allein die physiologischen Voraussetzungen der Arterhaltung ermöglichen, ohne auch nur die geringsten psycho-sozialen Konstanten hinsichtlich der Definitionen des Weiblichen oder

59 Harlow, H.F.: The Nature of Love, Amer. Psychol. 13, 1958

60 Spitz, René: Vom Dialog, Stuttgart 1976

61 Leakey, R.E./R. Lewin: Origins, London 1978

62 Bruckner, P./ Th. Leithäuser u.a. in: Psychoanalyse, Zum 60. Geburtstag von Alexander Mitscherlich, Frankfurt/M. 1969, S. 34

Männlichen zu beinhalten. So wie der Mensch bei seiner Geburt als formbares Mängelwesen, um mit Gehlen zu sprechen, zu betrachten ist, der sich aufgrund ungünstiger sozialer Umstände auch zum "Unmenschen" entwickeln kann, so wird er sich aufgrund spezifischer ideologischer Normen zum weiblichen oder männlichen Menschen entwickeln. Ihn nur wegen seiner natürlichen Geschlechtsmerkmale als Mann oder Frau zu behandeln und entsprechendes Sozialverhalten zu fordern, bedeutet, ihn auf der zoologischen statt auf der anthropologischen Ebene zu betrachten. Sowenig die Liebe aus dem Sexualtrieb des Menschen erklärbar ist, sowenig kann aus der Gebärfähigkeit des weiblichen Menschen mütterliches, sanftes, hausfrauliches Verhalten abgeleitet noch von der Zeugungskraft des männlichen Menschen auf dessen gesellschaftliche Vorherrschaft, Stärke, Rationalität oder kriegereische Neigung geschlossen werden. Margret Meads Feldstudien bei Eingeborenen auf Neuguinea konnten solchen Vorurteilen bereits im ersten Drittel unseres Jahrhunderts entgegenwirken, indem sie bei verschiedenen Stämmen völlig verschiedenes Rollenverhalten von Mann und Frau nachweisen⁶³. M. Mead konnte keine natürliche Verbindung zwischen Geschlecht und Temperament feststellen. Bei einem der beobachteten Stämme unterschied sich das Selbstverständnis der Männer kaum von dem der Frauen; ein geschlechtsspezifisches Verhalten fehlte fast ganz. Bei einem anderen Stamm war das Rollenverhältnis der männlichen und weiblichen Mitglieder trotz patrilinear Erbfolge genau entgegengesetzt. Ihre Beobachtungen zeigten, dass auch das weibliche und männliche Rollenverhalten der sogenannten zivilisierten Gesellschaften nur scheinbar natürlichen Ursprungs ist, sondern das Ergebnis bereits bestehender sozialer Normen.

Die größten, wissenschaftlich festgestellten, genetischen Unterschiede zwischen Mann und Frau sind die Art der Chromosomen und die der Hormone. Während erstere keinen Hinweis auf unterschiedliche Verhaltensweisen liefern, geben die Hormone als einziges Phänomen einer möglichen Unterscheidung einigen Aufschluss. Männer verfügen über ein Mehrfaches der Testosteronkonzentration im Körper gegenüber dem der Frau. Hieraus kann man folgern, dass sich daraus die größere Neigung der Männer zur Aggression ableiten lässt. Das

63 Mead, Jugend und Sexualität in primitiven Gesellschaften, München 1970

heißt jedoch nicht, dass dies eine zwangsweise Folge ist. Hier spielt die kulturelle Überformung eine entscheidende Rolle. Man kann durchaus Frauen beobachten, die ein wesentlich aggressiveres Verhalten zeigen als Männer.

2. Soziale Bedingungen

Da die genetischen Voraussetzungen der besonderen Spezies Mensch, ob Mann oder Frau, rein formal-biologische sind und keinerlei soziale oder psychische Inhalte transportieren, aus denen sich gesellschaftliche und historische Realismen als „natürliche“ Gesetzmäßigkeiten ableiten ließen, ist die Frage zu klären, wie in den spezifischen Gesellschaftsformationen, historischen Epochen, weibliches und männliches Selbstverständnis und ein darauf fußendes Gesellschaftsbild zustande kommen.

Die sozialwissenschaftliche Forschung einigte sich auf das Prinzip menschlicher Tätigkeit, welches zur Bewusstseinsentwicklung führe, wodurch sich letztlich die menschliche von der tierischen Existenzweise unterscheidet⁶⁴. Dieser an Darwin anschließende materialistische Erkenntnisansatz geht auf den von Marx und Engels entwickelten Arbeitsbegriff zurück⁶⁵&⁶⁶, wenngleich oft nicht ausdrücklich. Auch Jutta Menschik⁶⁷, Agnes Heller⁶⁸ und Frigga Haug⁶⁹ gehen von diesem Begriff der Arbeit aus, um über die Gleichberechtigung von Mann und Frau innerhalb des Arbeitsprozesses die Gleichberechtigung der Geschlechter zu erreichen. Doch *warum* der Mensch im Gegensatz zum Tier arbeitet, um sich zu einem sozialen Wesen zu entwickeln, das die

64 Siehe hierzu meine 1981 entstandene Untersuchung: Darstellung des Begriffs der Arbeit als marxistische Zentralkategorie unter Berücksichtigung der Freudschen Libidotheorie, Frankfurt/M., Bern

65 Marx, Karl: Die Frühschriften, Stuttgart 1964

66 Engels, Friedrich: Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats, Berlin 1964

67 Menschik, Jutta: Feminismus, a.a.O., S. 160 ff.

68 Heller, Agnes: Das Leben ändern, Radikale Bedürfnisse, Frauen, Utopie, Hamburg 1981

69 Haug, Frigga: Geschlechterverhältnisse, Berlin 1984, Argument-Sonderband AS 110; dies., Subjekt Frau, Berlin 1985, Argument-Sonderband AS 117

se Arbeit dann geschlechtsspezifisch verteilt und auf diesem Wege Herrschaftsstrukturen ausbilden kann, ist bis heute ungeklärt. Auch Georg Lukács, der sich eingehend mit der Entstehungsgeschichte der menschlichen Gesellschaft befasste⁷⁰, hilft sich über diese notwendige Hinterfragung hinweg, indem er die Menschwerdung mit einem *qualitativen Sprung* aus dem Tierreich begründet: „Freilich ist ... ein experimentelles Zurückgreifen auf die Übergänge von vorwiegender Organik in der Gesellschaftlichkeit von vorneherein ausgeschlossen. Das gesellschaftliche hic et nunc eines solchen Übergangsstadiums läßt sich wegen der penetranten Irreversibilität des historischen Charakters des gesellschaftlichen Seins unmöglich experimentell rekonstruieren ... Das erreichbare Maximum ist eine Erkenntnis post festum ... Die maximale Annäherung können uns etwa Ausgrabungen geben, die Licht auf verschiedene Etappen des Übergangs anatomisch-physiologisch und sozial (Werkzeuge etc.) werfen. Der Sprung bleibt aber doch ein Sprung“⁷¹. Nur die Arbeit hat ihrem ontologischen Wesen nach eine Wechselbeziehung zwischen Mensch (Gesellschaft) und Natur, und zwar sowohl unorganischer ... wie organischer ... Die Arbeit kann also als Urphänomen, als Modell des gesellschaftlichen Seins betrachtet werden“⁷². Über das Aggredi, das Movens, das als Motivation hinter jeder menschlichen Aktivität steht, ja bereits existent sein muss, um Tätigkeit zu bewirken und Sozialisation entstehen zu lassen, sagen Sigmund Freuds Studien über menschliche Sexualität Entscheidendes⁷³. Freud weist nach, dass sowohl phylogenetisch als ontogenetisch die Triebe vor dem Denken entstehen⁷⁴. Formal-biologisch haben wir es bereits mit einem Menschen zu tun, bevor dieser denken bzw. Bewusstsein entwickeln kann. Mit dem Augenblick seines Auftretens, seiner Geburt verfügt der Mensch über rudimentäres Triebverhalten wie den Saug- und Greifreflex, ob es sich nun um ein männliches oder weibliches Kind handelt. Diese Reflexe sind jedoch nicht in der Lage,

70 Lukács, Georg: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, Neuwied, Berlin 1971

71 Ders.: Ontologie-Arbeit, Neuwied, Darmstadt 1973, S. 6, 7

72 Ebd: S. 8, 9

73 Freud, S.: Sexualeben, Studienausgabe Bd. V, Frankfurt/M. 1972

74 Freuds eigene Abhandlungen über “Die Weiblichkeit“ sind hier nicht Gegenstand der Diskussion; sie wurden u.a. von Luce Irigaray in ihrem Buch ‘Speculum“ umfassend kritisiert

das Überleben des Kindes zu sichern, wenn nicht eine menschliche Bezugsperson es zur Nahrungsquelle führen würde, um den ersten Schritt zur Selbsterhaltung zu schaffen. Das Saugen an der Mutterbrust ist jedoch noch keine Tätigkeit im gesellschaftlichen Sinne, es beweist nur die biologisch-organismische Tradition des Menschen. Die erste soziale oder spezifisch menschliche Tätigkeit benutzt jedoch diesen biologisch notwendigen, selbsterhaltenden Akt des Saugens als Transfer; sie lehnt sich also an die bloße Nahrungsaufnahme an, um sich von da an zu verselbständigen, um Mensch und Gesellschaft entstehen zu lassen. Mit der Befriedigung des Nahrungsbedürfnisses erfährt das Neugeborene die Entstehung seiner ersten erogenen Zonen, der Lippen und der Zunge, der „oralen“, wie Freud sie nennt. Doch mit dem Augenblick der Entstehung löst sich diese erste libidinöse Erfahrung von der biologisch notwendigen Nahrungsaufnahme ab und führt ihr progressives, auf Erweiterung sozialer Lebensräume gerichtetes Eigenleben. Dieser progressiven Entwicklung der libidinösen Erfahrungen und Bedürfnisse steht keinerlei Instinktregulation im Wege, so dass eine unendliche – individuelle wie gesellschaftliche – Lustmaximierung möglich ist. Natürlich findet die Erotisierung der Nahrungsaufnahmeorgane auch bei den höher entwickelten tierischen Spezies statt, jedoch bleibt sie, im Gegensatz zum Menschen, stets an die biologische, instinktregulierte Selbsterhaltung gekoppelt, während sich der Mensch unabhängig von der Notwendigkeit der Selbsterhaltung libidinös betätigen kann. Er kann das Essen genießen, ohne hungrig zu sein, die Sexualität, ohne sich fortpflanzen zu müssen; das Malen eines Bildes oder auch das Schreiben eines Textes machen deutlich, dass die Genussmaximierung völlig unabhängig von der Betätigung bestimmter Körperzonen stattfinden kann, dass gerade diese Tätigkeiten den Charakter von menschlicher Gesellschaft und Geschichte bestimmen und den Unterschied zwischen Mensch und Tier offenlegen.

„Anfangs war wohl die Befriedigung der erogenen Zone mit der Befriedigung des Nahrungsbedürfnisses vergesellschaftet. Die Sexualbetätigung lehnt sich zunächst an eine der zur Lebenserhaltung dienenden Funktionen an und macht sich erst später von ihr selbständig. Wer ein Kind gesättigt von der Brust zurücksinken sieht, mit geröteten Wangen und seligem Lächeln in Schlaf verfallen, der wird sich sagen müssen, daß dieses Bild auch für den Ausdruck der sexuellen Befriedi-

gung im späteren Leben maßgebend bleibt. Nun wird das Bedürfnis nach Wiederholung der sexuellen Befriedigung von dem Bedürfnis nach Nahrungsaufnahme getrennt⁷⁵. Unter sexuell versteht Freud nicht nur die genitale Betätigung, sondern alle Formen des Lustgewinns, auch die anale und orale. Uns interessiert an dieser Stelle nur diese Entdeckung Freuds und nicht seine eigenen theoretischen Schlussfolgerungen, die mit seiner Axiomatik im Widerspruch stehen. Die einmal erfahrene Lust führt zur Ausbildung von Erinnerungsspuren und zur Wiederholung, wobei die bereits erlebte Befriedigung diese Wiederholung in stets optimalerer Weise anstrebt; immer mehr Möglichkeiten der Lustgewinnung werden vom heranwachsenden wie historisch sich entwickelnden Menschen erkannt und wahrgenommen. Dabei bedient er sich der Zuneigung der Umwelt wie der selbst produzierten Mittel, die Lust und deren Befriedigung zu maximieren. Er wird tätig, er lernt, arbeitet, gehorcht usw., um diese Optimierung zu erreichen. Die Erinnerung wirkt als Stimulans auf die Vorstellungskraft, die Phantasie ein und erweckt eine permanente „Vorlust“ auf den nächsten „höheren Augenblick“, um im Moment der Befriedigung mit neuen Erfahrungen, Erkenntnissen, Instrumenten, Objekten zum nächsten höheren oder gar „höchsten Augenblick“ aufzubrechen – und so unendlich fort. Die Qualität dieser „höchsten Augenblicke“ hängt von den vorgegebenen gesellschaftlichen Bedingungen ab, unter denen sie stattfinden. Die menschliche Libido verfügt nicht per se über Regulatoren, die Entropien oder Perversionen ausschließen. Aber ihr ist nichts unmöglich. Sie kann Menschen zu freiwilliger Nahrungsverweigerung, Kerkerhaft, Märtyrertum und Selbstmord veranlassen, nur um auf anderer, sublimierender Ebene größeren Lustgewinn zu erreichen, der nicht mehr unmittelbar aus Körperzonen entspringt, sondern einer psychischen Fähigkeit, die wir mit Herbert Marcuse „freie Sublimierung“⁷⁶ nennen.

Die erstmals erfahrene Lust aus Körperzonen, erweckt durch die Berührung des Mundes mit dem warmen Milchstrom der Flasche oder Mutterbrust, lässt Erinnerungsspuren zurück, die durch keine Instinktregulation außer Kraft gesetzt werden. Die Inhalte dieser Erinne-

75 Freud: Drei Abhandlungen über Sexualtheorie, Frankfurt/M. 1961, S. 56

76 Marcuse, Herbert: Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt/M. 1971, S. 204

rung sind zunächst von den Verhaltensweisen der Bezugsperson abhängig. Die Mutter reicht ihrem Kind nicht nur die Brust, um es zu sättigen – auch wenn sie es glaubt; gleichzeitig wählt sie aus dem Reichtum ihrer eigenen, bereits gewonnenen Lust- und Unlust Erfahrungen spontan die Varianten aus, die der Entwicklungsstufe des Kindes entsprechen und bietet sie ihm an. Sie kommuniziert mit ihm und motiviert es durch stets erweiterte Lustangebote zu freiwilligen Lernleistungen, die sie mit neuem Lustgewinn belohnt oder mit Liebesentzug bestraft, falls es sie nicht erbringt. Das Kind wählt aus den Liebesangeboten der Mutter diejenigen aus, denen es zu antworten fähig ist. Beide stehen sich in der Qualität des libidinösen Selbstgenusses nicht nach, wenngleich die äußerliche Form unterschieden ist. „Man wird sich vielleicht sträuben wollen, die zärtlichen Gefühle und die Wertschätzung des Kindes für seine Pflegeperson mit der geschlechtlichen Liebe zu identifizieren, allein ich meine, eine genauere psychologische Untersuchung wird diese Identität über jeden Zweifel hinaus feststellen können. Der Verkehr des Kindes mit seiner Pflegeperson ist für dasselbe eine unaufhörlich fließende Quelle sexueller Erregung und Befriedigung von erogenen Zonen, zumal da letztere – in der Regel durch die Mutter – das Kind selbst mit Gefühlen bedenkt, die aus ihrem Sexualleben stammen, es streichelt, küßt und wiegt und ganz deutlich zum Ersatz für ein vollgültiges Sexualobjekt nimmt“⁷⁷.

Sie ist die erste „Verführerin“ ihres Kindes und „erfüllt nur ihre Aufgabe, wenn sie das Kind lieben lehrt; es soll ja ein tüchtiger Mensch mit energischem Sexualbedürfnis werden und in seinem Leben all das vollbringen, wozu der Trieb den Menschen drängt“⁷⁸. Noch weit entfernt von seinem Kulturpessimismus, stellt Freud hier die menschliche Tätigkeit als Resultat der libidinösen Spannung dar, die sich nur im Subjekt-Objekt-Verhältnis – hier von Mutter und Kind – bilden kann. Die Mutter begegnet ihrem Kind von Anfang an in zweifacher Funktion, als Nahrungs- und als Lustspenderin; während sie in der ersten arterhaltend wirkt, wird sie in der zweiten gesellschaftsbildend. Sie oder die entsprechende Bezugsperson sind dafür verantwortlich, ob sich aus dem Kind ein autonomes Individuum entwickeln kann oder

77 Freud: Drei Abhandlungen ..., a.a.O., S. 92

78 Ebd.:

ein defensives, unterworfenes „Weibchen“ bzw. ein dominierendes „Herrchen“. Da sie jedoch selbst Produkte ihrer Erziehung und ihres gesellschaftlichen Umfeldes mit bestimmten Moralismen, Normen, Produktions- und Reproduktionsbedingungen sind, können sie selbst nur weitergeben, was sie gelernt haben und lernen durften. Dabei haben die Besonderheiten libidinöser Erfahrung, die Erotik und Sexualität, innerhalb einer geschichtlichen Epoche, einer sozialen Schicht, einer Familie entscheidenden Anteil.

Da sich Mann und Frau äußerlich nur durch ihre Geschlechtsmerkmale und die daran gekoppelten biologischen Funktionen unterscheiden und durch sonst nichts, gewinnt die gesellschaftliche Bewertung der Sexualität, der Geschlechtlichkeit, ausschlaggebende Bedeutung. Wird sie weitgehend tabuisiert und nur als Akt der Fortpflanzung erlaubt, dürfen Mann und Frau sie nicht genießen, sondern können sie nur als rein biologische Notwendigkeit der Arterhaltung begreifen, d.h. sich wie Tiere verhalten und sich – das ist die Folge – in dieser Beziehung als Tiere betrachten. Da der Mensch jedoch nicht instinktreguliert ist und alles, was er tut, den Durchgang durch seinen Kopf macht, führt eine solche tierische Reduktion der Sexualität, deren Besonderheit wir gerade unsere Menschwerdung und Kulturentwicklung verdanken, zu individuellen wie sozialen Perversionen, die die Auslöschung des Einzelnen wie der gesamten Gesellschaft zur Folge haben können. Denn die libidinöse Potenz kommt mit jedem Neugeborenen über die erste orale Berührung stets neu in die Welt und sucht sich ihre optimal mögliche Befriedigung; wenn dies nicht auf menschliche Weise möglich ist, dann erreicht sie ihren Lustgewinn auf unmenschliche Weise. Männer verbrennen Frauen als Hexen, schlagen und vergewaltigen sie, machen sie zu Huren oder Heiligen oder schauen sich pornographische Szenen an. In einer solchen Gesellschaft bleibt die Frau stets Objekt der Unterdrückung, da sie die ständige Gefahr für die Tugend des Mannes darstellt. Als Mutter und Erzieherin der Kinder diariert sie selbst diese ideologischen Werte. Ihre libidinöse Unfähigkeit und Sexualangst prädestiniert sie zur Minimierung des Lustgewinns ihres Säuglings; sie stillt ihn vorzeitig ab oder auch gar nicht, um ihre eigene beim Stillen erfahrene unerlaubte Lust zu vermeiden. Das Kind reproduziert das Verhalten der Mutter und wird spätere Lusterfahrungen und die damit verbundenen Lernprozesse nur

unter diesen Vorzeichen durchlaufen können. Auf diese Weise reproduzieren sich die gesellschaftlichen Unterdrückungsmechanismen stets neu, sofern sie nicht mittels reflexiver Kraft durchschaubar und so veränderbar gemacht werden. Es gibt keine natürliche Spontaneität des Menschen, sei es beim Mann, bei der Frau oder beim Kind, auf die man sich nur besinnen müsste, um eine gute Gesellschaft zu erreichen. Dieser Glaube gehört dem naiven Materialismus des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts an⁷⁹. Außer den bereits genannten rudimentären Reflexen bringt das Neugeborene nichts an Konstanten mit auf die Welt, auf die es spontan zurückgreifen könnte, um sich und die Gesellschaft vor Zerstörung zu bewahren. Es reproduziert nur bereits vorgegebene gesellschaftliche Inhalte und ist so ein rein vergesellschaftetes instinktungebundenes Wesen. Unterscheidungen von männlichem und weiblichem Wesen sind daher auch rein gesellschaftlicher, ideologischer Natur; die Fixierung auf das Geschlecht kann deshalb *nur* zu naturwissenschaftlich-biologischen Aussagen führen, hat aber mit der menschlichen und gesellschaftlichen Natur der Frau und des Mannes nichts zu tun. Dass Frauen und Männer heute jedoch noch unter diesem biologischen Blickwinkel betrachtet werden, beweist nur die Unentwickeltheit unserer Kultur, die in dieser Hinsicht – im Gegensatz zum technologischen Fortschritt – noch sehr vom „Aufrechten Gang“ entfernt ist. Die Gesellschaftswissenschaften konnten mit den Naturwissenschaften nicht nur nicht Schritt halten, sondern haben letztere wegen ihrer leichter einsehbaren formal-logischen Stringenz derart favorisiert, dass die Menschen sich nur noch unter der Perspektive der Operationalisierbarkeit, der technologischen Rationalität und Funktionalität betrachten. Die Fähigkeiten des Menschen, nach Art und Weise jeder Spezies zu produzieren – höher und besser zu fliegen als ein Vogel, bessere Bauwerke zu erschaffen als Biber und Biene, weiter und besser zu schwimmen als alle Fische usw. – macht doch nichts offenkundiger, *als dass die Frau auch nach Art und Weise der Spezies Mann produzieren kann und umgekehrt*, denn beide sind Menschen, die ihrem besonderen Wesen nach an keine biologische Vorgegebenheit, wie Körperkraft, Geschlechtsmerkmale, Gebärfähigkeit oder Zeu-

79 Siehe dazu Ludwig Feuerbachs naiven Liebesmaterialismus, in: Das Wesen der Religion, Köln 1967, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, Frankfurt/M. 1967

gungskraft gebunden sind. Es verrät nur den quasi-tierischen gesellschaftlichen Status von Kulturen, in denen diese Einsicht noch kein Allgemeingut ist. (Dass sich hinter diesen Kulturen ökonomische Interessen verbergen, die solche gesellschaftlichen Einsichten verhindern, dass es nicht die Dummheit der einzelnen Menschen ist, die solche Einsichten unmöglich machen, habe ich bereits in meinem Buch über „Das Ewig Weibliche als ideologische Metapher“ aufzuzeigen versucht.⁸⁰⁾

3. Psyche

Die ersten Gedächtnisspuren des Kindes sind Resultate mütterlicher Weltanschauung. Von der jeweiligen Moralvorstellung der Mutter oder sonstigen Bezugsperson hängt die Entwicklung des kindlichen Bewusstseins ab, wobei unter Bewusstsein nach Freud auch das Unbewusste und Vorbewusste zu verstehen ist⁸¹.

Über den Lusttransfer gelangen gesellschaftliche Verhaltensweisen in Form mütterlicher Zuwendung in die keimende kindliche Psyche und werden dort vom wahllosen Unbewussten lustmaximierend umgesetzt. Da sich die Persönlichkeit des Kindes auf der ersten Stufe der Entwicklung erst am Anfang der psychischen Ausbildung befindet, werden die äußerlichen Einflüsse hemmungslos in den Dienst des Unbewussten – der lebensspendenden, libidinösen Energie – gestellt, das keinerlei moralische Schranken kennt. Das Kind ist noch weit entfernt von der Ausbildung des Ich und des wahrnehmenden Bewusstseins, das über moralische Entscheidungskriterien verfügt. „Das kleine Kind ist bekanntlich amoralisch, es besitzt keine inneren Hemmungen gegen seine nach Lust strebenden Impulse“⁸². Das Kind ist der Umwelt noch in keiner Weise angepasst, es „beurteilt“ sie lediglich nach dem Befriedigungsgehalt der Objekte und wählt dieselben nur nach lust-

80 Weingartz-Perschel, Karin: Das Ewig Weibliche als ideologische Metapher, Frankfurt a.M. u.a. 1990

81 Freud: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, in: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und Neue Folge, Studienausgabe Bd. 1, Frankfurt/M. 1969, S. 496 ff.

82 Ebd.: S. 500

spendenden Gesichtspunkten. Freud nennt es zurecht ein „polymorph-perverses“ Wesen, weil sein einziges Interesse auf Lustgewinn gerichtet ist, aus welchen Objekten auch immer. Wir vermissen in ihm noch die Wirkung aller der regulierenden Faktoren, die aus der Triebverdrängung hervorgehen⁸³. Seine kognitiven Spuren bilden sich an der erinnerten Lustbefriedigung, der einzigen Motivation für seine Lernleistung. Differenzierterer Zeichen- und Sprachgebrauch ermöglicht stets progressivere Erschließung von libidinösen Lebensräumen, aber auch optimaleres Konditionieren des Kindes auf dem Wege der Ich-Bildung durch die Elterninstanz, die dem Kind die Außenwelt, sein späteres „Über-Ich“⁸⁴, repräsentiert. Auf diesem Wege gelangen bereits sämtliche späteren Rollenverhaltensweisen in das kindliche Unbewusste, die, mangels genügender Ich- oder Bewusstseinsentwicklung zu diesem Zeitpunkt, später nicht mehr oder nur ungenügend erinnert werden können, so dass das Mädchen – bereits als Kleinkind zum Puppenspielen ermuntert – seine spätere hausfrauliche Neigung als weibliche Naturgegebenheit begreift oder der Junge, wegen seiner Tränen gescholten, spätere Gefühlsarmut für eine männliche Tugend hält. Alle Einflüsse im Kindesalter sammeln sich im Unbewussten, ohne die später ausgebildete Ich-Kontrolle passieren zu müssen und sind deshalb so schwer oder gar nicht ins Bewusstsein zu heben, um ein daran gekoppeltes Krankheitssymptom zu kurieren. Die Ausbildung des Ichs, der Persönlichkeit, ist erst dann erfolgt, wenn das Individuum gelernt hat, die Außenwelt in zweckmäßiger Weise zu seinem Vorteil zu verändern und gegenüber seinem Unbewussten, seinem Es, „die Herrschaft über die Triebansprüche“ zu gewinnen, indem es die „Befriedigung auf die in der Außenwelt günstigen Zeiten und Umstände verschiebt oder ihre Erregung überhaupt unterdrückt“⁸⁵. Außerdem muss die Ablösung von der Elterninstanz als Repräsentantin der Außenwelt erfolgt sein und in Form des „Über-Ich“ als Korrektiv Einzug ins Ich gehalten haben. Das Ich hat die libidinösen Ansprüche des Es und die ideologischen des Über-Ich derart zu vermitteln, dass es selbst nicht dabei zugrunde geht. Es wird sich als Frau oder Mann verhalten, je nachdem welcher Weg gesellschaftlich auf den geringeren Widerstand

83 Abraham, K.: Psychoanalytische Studien II, Frankfurt a.M. 1971, S. 193

84 Freud: Abriß der Psychoanalyse, Frankfurt/M. 1976, S. 9 ff.

85 Ebd.: S. 10

stößt bzw. optimalere Karriere verspricht. Die biologischen Gegebenheiten wie Penis einerseits und Vagina andererseits haben per se keinerlei Bedeutung für das Rollenverhalten von Mann und Frau. Deshalb kann auch von Penisneid des Mädchens oder Kastrationsangst des Jungen, wie Freud sie behauptet, keine Rede sein. Freud erliegt in diesen Ansichten wie beim Ödipuskomplex seinen eigenen ideologischen Einflüssen; vor solchen Verhaftungen in den allgemeinen weltanschaulich geprägten Denkprozessen der eigenen Epoche sind auch Wissenschaftler nicht gefeit. So groß deren Entdeckungen auch sein mögen, sie liefern auch zusätzliche Ergebnisse, die reine Behauptungen sind und nur ihrem jeweiligen Zeitgeist entsprechen. Auch das ist menschlich und schmälert nicht die eigentliche Erkenntnisleistung. Es ist deshalb überflüssig, sich mit Freuds Ausführungen über weibliche Sexualität oder den anatomischen Geschlechtsunterschieden⁸⁶ zu befassen. Seine große Leistung ist die Entdeckung des menschlichen Unbewussten, der Psyche⁸⁷ und des Zugangs zu ihr, der Traumdeutung⁸⁸.

Die formalen Strukturen der weiblichen und männlichen Persönlichkeit sind gleich. Erst die Inhalte schaffen Unterschiede, und diese bilden sich allein durch die ideologischen Maßstäbe der Außenwelt, die zunächst über die Eltern- und Familieninstanz in das noch unausgebildete, anarchisch auf Lustgewinn ausgerichtete unbewusste Es des Kindes transferiert werden.

Der erste Schatten der Ich-Bildung erfolgt also aus dem Widerspruch heraus, in dem sich das unbewusste Lustprinzip des Kindes und das bewusste Realitätsprinzip in Gestalt der Eltern gegenüberstehen. Lust um jeden Preis und Anpassung um jeden Preis lautet der Dualismus, dem das Kind ausgesetzt ist; dass es unterliegen muss, liegt an seiner noch unentwickelten Persönlichkeit. Der polymorph-pervers nach Lustgenuss strebende Säugling ist zunächst undiszipliniert. Er schreit, wenn er nach der oralen Berührung der Mutterbrust verlangt – auch wenn er nicht hungrig ist. Erst auf lustversprechende Verführungsangebote der Bezugsperson ist er bereit, sich deren Forderungen anzupassen. Er lernt in der Hoffnung auf Genuss.

86 Freud: Drei Abhandlungen ..., a.a.O., S. 159 ff.

87 Ders.: Psychologie des Unbewussten, Studienausgabe Bd. III, Frankfurt/M. 1975

88 Ders.: Die Traumdeutung, Studienausgabe Bd. II, Frankfurt/M. 1972

Sein Ich beginnt das Kind zunächst nur im Dienste des Es auszubilden; Lust um jeden Preis und sei es um den der kognitiven Anstrengung. Dabei lernt es progressiv, die dynamisch expandierenden Ansprüche des Unbewussten in dem elterlich und gesellschaftlich erlaubten Rahmen auszuleben. „Für die Vorgänge im Es gelten die logischen Denkgesetze nicht ... Gegensätzliche Regungen bestehen nebeneinander, ohne einander aufzuheben oder sich voneinander abzuziehen, höchstens daß sie unter dem herrschenden ökonomischen Zwang zur Abfuhr der Energie zu Kompromißbildungen zusammentreffen“⁸⁹, um sich ein Ventil zu verschaffen. Das Unbewusste ist und bleibt das lebensökonomische Zentrum der Persönlichkeit. Es kennt keine Zeitabläufe. „Wunschregungen, die das Es nie überschritten haben, aber auch Eindrücke, die durch (spätere, d.V.) Verdrängung ins Es versenkt worden sind, sind virtuell unsterblich, verhalten sich ..., als ob sie (stets, d.V.) neu vorgefallen wären. Als Vergangenheit erkannt, entwertet und ihrer Energiebesetzung beraubt, können sie erst werden, wenn sie durch die analytische Arbeit bewußt geworden sind“⁹⁰. Was über die Erziehung seinen Weg ins Unbewusste macht, entscheidet über die Ausbildung einer weiblichen oder männlichen Persönlichkeit. Wäre es das allgemeine Erziehungsideal, die libidinösen und kognitiven Fähigkeiten des Menschen zu optimaler Entfaltung zu bringen, wären keine gesellschaftlich-funktionalen Unterscheidungen zwischen Mann und Frau (außer den rein biologischen) mehr nötig, weil überflüssig. Statt spezifisch weiblicher oder männlicher Erziehungsideale existierten nur allgemein menschliche, und die zoomorphe Betrachtungsweise der Geschlechter wäre endlich durch eine sozialemanzipierte abgelöst. Die einzige Form der Unterscheidung zwischen Mann und Frau wäre als die zwischen allen Individuen überhaupt erkannt. Sowenig ein Individuum mit dem anderen identisch sein kann, sowenig können Verhaltens- und Lebensformen von Mann und Frau identisch werden, das wäre eine falsche Vorstellung von Gleichberechtigung. Kein Mensch durchläuft je denselben Erziehungsprozess wie ein anderer; erst die unterschiedlichen Bedürfnisse, Begabungen, Neigungen usw. ermöglichen die dialektische Beziehung von Subjekt und Objekt aufeinander,

89 Freud: Ebd., S. 511

90 Ebd.

die den Prozess auslöst, den wir letztlich unsere Geschichte nennen. „Das Es (kennt) keine Wertungen, kein gut und böse, keine Moral“⁹¹. Das kann auch der Realitätseinfluss nicht ändern. Zwischen dem Es und der Außenwelt bildet sich das Ich als Regulativ aus. Das Ich bewertet, welche libidinösen Ansprüche des Es zugelassen werden, ob sie das unbewusste Reich überhaupt verlassen dürfen oder ob sie, einmal aufgetaucht, schnell wieder dorthin zurückgeschickt, verdrängt werden müssen, woher sie kamen. Da die herrschende Gesellschaftsordnung geschlechtsspezifisches Rollenverhalten verlangt, hat die weibliche Ich-Instanz nicht nur mehr, sondern auch andere Libidoansprüche des Es zu verdrängen als die männliche Ich-Instanz. Diese besonders anstrengenden und energieverbrauchenden Vorgänge des Verdrängens vergrößern das Chaos im Unbewussten. Sie führen zu zunehmend passivem Verhalten und in vielen Fällen zum Verfall der Persönlichkeit. Die so an die gesellschaftliche Norm besonders zur Anpassung genötigte Frau, deren Ich-Instanz selbst die Außenwelt in Gestalt ihres Über-Ich internalisiert und ausgebildet hat, wird die Lust- und Genußansprüche ihres Unbewussten niederzuhalten versuchen oder in erlaubte Formen umlenken. Die dominante Rolle des Über-Ich führt zur Umpanzerung des Es. Mit der Reduktion der libidinösen Energie, der Lebensenergie, geht die der kognitiven Neugier und Erkenntnisfähigkeit einher, da letztere im Dienste der ersteren steht. Nicht nur, dass deshalb die Frauen allgemein für „dümmer“ gehalten werden als die Männer; sie glauben es selbst mangels reflexiver Übung – und sind es im Allgemeinen auch, wenngleich auch nicht von ihrer Natur aus. Diesen Mangel aufgrund spontaner emotionaler Tätigkeiten oder Fertigkeiten ausgleichen zu wollen, ist unmöglich. Denn Spontaneität und Emotionalität sind in den gegenwärtig möglichen Formen ihrer Äußerung ideologisch-immanent gebunden und ergeben per se keine emanzipatorischen Alternativen. Ihre untergeordnete gesellschaftliche Situation und Tradition können die Frauen nur kraft reflexiver Einsicht in deren historische Ursachen verändern. Dies zu erreichen ist wegen der besonderen Sozialgenese der Frau viel schwieriger als beim Mann, dessen libidinöse Ansprüche gesellschaftlich wesentlich mehr akzeptiert werden, wenngleich deren Befriedigungsformen im Allge-

91 Freud: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, a.a.O., S. 512

meinen perverser sind, da sie die Frau zu reinen Lustobjekten degradieren (von anderen Objekten soll hier nicht die Rede sein)⁹². Dem Mann bleibt jedoch der wesentlich virulentere Lusttransfer erhalten, so dass seiner Intelligenzbildung optimalere – wenn auch einseitige – Möglichkeiten gegeben sind. Die männliche Domäne des (eindimensionalen) formal-logischen Denkens beweist dies. Die Zerstörung der weiblichen Persönlichkeit äußert sich in Krankheits- und Selbstdestruktionsphänomenen, die aus dem permanenten Versuch der Zurückdrängung und Abtötung libidinöser Ansprüche resultieren. Sie erlaubt auch kein oder nur sehr reduziertes perveres Ausleben derselben, dass wenigstens der Lusttransfer ihrer Lernleistung erhaltener bliebe.

„Das Ich ist doch nur ein Stück vom Es, ein durch die Nähe der ... Außenwelt zweckmäßig verändertes Stück“⁹³. Auf die Inhalte der Veränderungen kommt es an, nicht auf das Geschlecht. „Realangst vor der Außenwelt, Gewissensangst vor dem Über-Ich, neurotische Angst vor der Stärke der Leidenschaften im Es“⁹⁴ kommen in besonders ausgeprägtem Maße beim weiblichen Geschlecht vor und führen zu passivierenden Minderwertigkeits- und Schuldgefühlen. Diesen entgeht natürlich auch der Mann nicht – er begegnet ihnen nur auf andere Weise. Er darf seine libidinösen Ansprüche zur Kenntnis nehmen und in Etablisements, mit Pornographie und Missbrauch seiner Frau oder Freundin soweit wie möglich befriedigen. Dass er sich nicht wirklich befriedigt fühlt, wird er nicht den gesellschaftlichen Zwängen anlasten, sondern seiner eigenen Genussunfähigkeit. Nur Schuldgefühle braucht er nicht zu entwickeln, da erlaubt ist, was dem männlichen Geschlecht zu gefallen scheint. Seine Genussunfähigkeit, die aus seinem sexuellen Konsumverhalten resultiert, zu dem er angehalten wird, will er als ein „richtiger“ Mann gelten, definiert er als persönliches nicht als gesellschaftliches Versagen. Er ordnet sich umso lieber in die vorgegebene berufliche Alltäglichkeit ein, weil er nur noch hier sein normales Funktionieren in Gestalt des zufriedengestellten Vorgesetzten oder der Form des regelmäßigen gezahlten Lohnes unter Beweis nehmen kann.

92 Siehe hierzu Jutta Brückners Aufsatz, Sexualität als Arbeit im Pornofilm, in: Das Argument 141, 25. Jg., Berlin 1983, S. 674 f.

93 Freud: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, a.a.O., S. 513, 514

94 Ebd.: S. 515

Verliert er seinen Job, gilt er so wenig wie eine Frau. Je minderwertiger und unbefriedigender seine Lusterlebnisse ausfallen, desto widerspruchsloser unterwirft sich der Mann fast jeder Art von Lohnarbeit, wenn er nicht gar einen Ausweg in die Kriminalität findet.

Der Frau ist diese Art des beruflichen Ausgleichs im allgemeinen nicht möglich. Die ihr zugewiesene Rolle als Hausfrau potenziert ihr bereits reduziertes Selbstwertgefühl eher, da Hausarbeit nicht als berufliche Qualifikation gilt und deshalb unbezahlt ist. Ihre mangelhafter ausgebildete Reflexivität führt zur Unterwerfung unter alles, was mit männlichen Attributen versehen ist oder bedacht werden kann. Um diesen Zustand zu ändern, muss sie zunächst lernen, ihre libidinösen Ansprüche zu erkennen und sie so optimal wie möglich auszuleben versuchen, um so den Lusttransfer der Lernleistung zu stärken; ihre Aufklärung kann nur kognitiv erfolgen und benötigt kognitives Potential. „Wir stimmen damit überein, daß Theorie- und Wissenschaftsfeindlichkeit oder auch nur -gleichgültigkeit von Frauen eine Bedrohung ist für die Perspektive der Befreiung, auch ihrer eigenen. Auf dem Wege der Emanzipation sind Wissenschaft und Theorie Produktivkräfte, die man nicht straflos beiseite wirft“⁹⁵. Nur auf diesem reflexiven Weg kann die Frau dazu beitragen, die traditionellen Geschlechterverhältnisse zu ändern, die bestimmt sind „durch Überwindung/ Unterwerfung, Zucht und Anbetung. Frauen werden Objekte, Sklavinnen, die Kompetenzen erlangen, wie Lust zu bereiten, statt eigenes Begehren zu entwickeln“⁹⁶.

95 Haug, Frigga: Frauen und Theorie, in: Das Argument 132, 24. Jg., Berlin 1982, S. 169

96 Dies.: Die Moral ist zweigeschlechtlich wie der Mensch, in: Das Argument 141, 25. Jg., Berlin 1983, S. 665

IV. Intelligenz

Der Begriff Intelligenz ist nicht mit dem der Intellektualität gleichzusetzen. Zwar entstammt der Intellektuelle der Schicht der sogenannten Intelligenz, aber im Gegensatz zu letzterer sind es für den Intellektuellen die Widersprüche in der Gesellschaft und in sich selbst, die ihn bewegen und sein gesamtes Denken dominieren. Sartre betont zu Recht die Differenz zwischen den Begriffen: „Was dagegen...einen Intellektuellen ausmacht, ist der tiefe Widerspruch zwischen der Allgemeingültigkeit, die die bürgerliche Gesellschaft seinem Wissen zugestehen muß, und dem besonderen ideologischen politischen Rahmen, in dem er dieses Wissen anzuwenden verdammt ist.“⁹⁷ Wie er jedoch erst zum Intellektuellen wird, darüber bleibt Sartre die Antwort schuldig. Für ihn zählen außerdem nur diejenigen zur Schicht der Intellektuellen, die „links“ sind: „Vor allem meine ich, daß kein Intellektueller existiert, der nicht ‚links‘ ist“⁹⁸, was jedoch nur seine eigene intellektuelle Einäugigkeit ausdrückt.

Kehren wir zunächst zur näheren Bestimmung des Intelligenz-Begriffes zurück, ohne den die Charakterisierung des Intellektuellen nicht auskommt.

Die ersten Spuren von Erinnerungsvermögen, die im Dienste der Lustmaximierung innerhalb des kindlichen Reaktionsverhaltens zu beobachten sind, zeugen bereits von der menschlichen Fähigkeit zur Lernleistung, die im Laufe der Entwicklung die rein spielerische und phantastische Beziehung zur Außenwelt durch logisches Denken korrigiert. Auf diesem Wege dürfen Spiel- und Phantasieverlangen des Kindes nicht beeinträchtigt werden, sollen später keine Lernstörungen auftreten. Melanie Klein verleiht gerade dem kindlichen Spiel eine zentrale Bedeutung innerhalb der Ontogenese. Nach ihrer Erfahrung

97 Sartre, Jean Paul: Die Intellektuellen und die Revolution, Neuwied/Berlin 1971, S. 12

98 Ebd.: S. 11

hat die Aufhebung der Spielhemmung meistens die Beseitigung der Lernstörung zur Folge. Der Spielhemmung liegt nach Melanie Klein eine starke Phantasieverdrängung zugrunde, die gewöhnlich mit zwangsneurotischen Zügen einhergeht⁹⁹. Die Störung des kindlichen „Wisstriebes“ ist das Ergebnis falscher Erziehung. Die Verdrängung des Interesses an der Sexualität der Eltern und der eigenen führt nach Kleins Beobachtungen zu schweren Störungen der Lernfähigkeit, die sich in verschiedenen Abstufungen wie Faulheit, Interessenlosigkeit und körperlichen Erkrankungen äußern. Diese Störungen betreffen sowohl Mädchen wie Jungen, jedoch in unterschiedlicher Weise. Welche Mutter kann sich schon den durchaus „wollüstigen“ Gefühlen hingeben, die ihr das Saugen ihres Kindes an der Brust bereitet? Sie wird die Entwöhnung des Kindes betreiben, um dem Zwiespalt ihrer eigenen Gefühlswelt, ihrer Inzestangst, zu entrinnen. So werden Mannigfaltigkeit und Intensität der Lusterlebnisse, welche dem Säugling in den ersten Lebensjahren die Möglichkeit der Verhaltenserlernung und Gedächtnisbildung bieten, eingeschränkt.

Natürlich wollen die liebenden Eltern das Beste für ihre Kinder, doch sie sind den Ansprüchen der Kinder nicht gewachsen, da sie deren libidinöse Forderungen als „Verführung“ empfinden, die mit der herrschenden Moral nicht in Einklang zu bringen sind. Sie weichen dem Kind aus, weil sie das eigene inzestuöse Verlangen fürchten. Das Kind kennt noch kein Inzesttabu und versteht die elterlichen Vorbehalte nicht; es deutet sie als Liebesentzug. Der „Ödipuskomplex“, wonach sich das weibliche Kind wünscht, die Frau des Vaters zu sein und das männliche, der Mann seiner Mutter¹⁰⁰, umschreibt den Inzestwunsch ungerechtfertigterweise zu Lasten des Kindes. Er lässt ihn zum Ort des „schmutzigen kleinen Geheimnisses“¹⁰¹ werden, anstatt ihm als rein biologische Notwendigkeit alle moralische Anrühigkeit zu nehmen. Die Inzestschranke nützt allein dem biologischen Fortbestand der menschlichen Gattung, hat aber für jegliche Art zwischenmenschlicher Beziehung, sofern sie gewaltfrei ist, keine Bedeutung. Doch da Lust und Schuld, Triebhaftigkeit und Verbrechen innerhalb

99 Klein, Melanie: Psychoanalyse des Kindes, München 1970, S. 12

100 Freud: Abriß der Psychoanalyse, Das Unbehagen der Kultur, Frankfurt/M. 1976, S. 44

101 Deleuze, G./Guattari, F.: Antiödipus, Frankfurt/M. 1974, S. 347

der bürgerlichen Moral zusammengehen, nimmt auch Freud zugunsten der Eltern Partei¹⁰². Die natürliche Mutter-Kind-Beziehung lebt geradezu von „Verführungen“. Die Mutter und die übrigen Erziehungspersonen können das Kind nur dann zum Lernen veranlassen, wenn sie ihm stets neue Möglichkeiten eröffnen, die es libidinös zu besetzen vermag – wenn sie es in diesem Sinne dazu „verführen“, Erfahrungen zu sammeln und sich zu entwickeln. Aus sich heraus kann das Kind nichts schöpfen; es ist vollkommen auf Impulse der Außenwelt angewiesen. „Leider sind die Erwachsenen, die Subjekte der Erziehung, ihrerseits die Resultate jenes undurchsichtigen Ganzen, das wir Erziehung nennen, daher im großen ganzen ungeeignete Subjekte einer Erziehung, die auf große revolutionäre Wandlungen der Menschenseele aus ist“¹⁰³. Da der Erzieher in einer Gesellschaft aufgewachsen ist, „die im Grunde auf Haß gebaut ist – freie Konkurrenz, Ausbeutung, Krieg, Besitz, Profit sind ihre gesetzlich geschützten Signette –, sind seine Liebestriebe von Kindheit an weder gesättigt noch kultiviert, sondern verkümmert, verdrängt, verwildert ... So trägt die scheinbare sublimierte Liebe des Erziehers den Keim zur tiefsten Unbefriedigung in sich“¹⁰⁴. Melanie Klein warnt vor dem Bild des „guterzogenen“ Kindes, auf das die Mutter so gern stolz sein möchte:

„So wäre zum Beispiel ein Kind in der ersten Kindheitsperiode das allen Forderungen der Erziehung nachkommt, sich nicht von einem Phantasie- und Triebleben beherrschen läßt (sich also anscheinend seiner Realität völlig anpaßt) ... sicherlich nicht nur ein altkluges und reizloses, sondern ein im vollen Sinne des Wortes nichtnormales Kind. Wenn dieses Bild noch durch eine weitgehende Phantasieverdrängung ergänzt wird liegt Anlaß vor, der Zukunft mit Besorgnis entgegenzusetzen“¹⁰⁵.

Eines der großen Verdienste der Frauenbewegung, wie heterogen sich ihr Erscheinungsbild auch seit Beginn des letzten Jahrhunderts zeigt¹⁰⁶, ist es, das bestehende Erziehungssystem hinsichtlich der unterschiedli-

102 Fromm, E.: Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie, Frankfurt/M. 1972, S. 189

103 Bernfeld, Siegfried: Sisyphos oder die Grenzen der Erziehung, Frankfurt/M. 1967, S. 132

104 Ebd.: S. 138

105 Klein, Melanie: A.a.O., S. 132

106 Siehe hierzu die „Geschichte der Frauenbewegung“, Hrsg. Florence Hervé, Köln 1982

chen Behandlung der Geschlechter in Bewegung gebracht und auch die Pädagogen und Pädagoginnen gezwungen zu haben, über die gleichberechtigte Erziehung und Ausbildung von Mädchen und Jungen nachzudenken. In zunehmendem Maße sind es Frauen, die mit wissenschaftlichen Untersuchungen das Vorurteil der weiblichen Minderwertigkeit entkräften und geltende Tabus in der Kindserziehung durchbrechen. So kommen wir, da Bewusstsein – ob männliches oder weibliches – nicht angeboren, sondern anerzogen ist, der Gleichberechtigung der Geschlechter von Generation zu Generation näher.

An der Schwelle jedes neuen menschlichen Lebens und damit jeder neuen Generation herrscht das Es allein. Es verdankt seine Entstehung dem ersten vitalen Bedürfnis des Neugeborenen, Nahrung aufzunehmen. Der erste Kontakt des Mundes mit der Mutterbrust bewirkt eine Reizung, die von nun an zur Bedürfnisspannung eigener, sexueller Natur wird und sich progressiv verselbständigt, d.h. von den vitalen Bedürfnisspannungen wie Hunger und Durst unabhängig macht – diese gar unter ihre Herrschaft zwingt. Libido bleibt so nicht allein Lustgewinn aus Körperzonen, sondern wird zu Genuss. Als Genuss ist „alle Lust ... gesellschaftlich, in den unsublimierten Affekten nicht weniger als in den sublimierten“¹⁰⁷, das „Ludeln“ des Säuglings an der Flasche oder der Mutterbrust nicht weniger als das Verfassen einer wissenschaftlichen Arbeit. Die Stillsituation liefert dem Kind neben der organismischen eine emotionale Befriedigung, die als „Dialog-Vorläufer“¹⁰⁸ anzunehmen ist. Es erlernt, Gefühle zu haben und zu äußern, die ihm ermöglichen, sich zu beziehen. „In dieser Beziehung ist die Mutter die Umwelt des Kindes, und die Umwelt ist libidinös. Daraus entsteht wohl die Tendenz, die Umwelt allgemein libidinös zu besetzen“, folgert Róheim¹⁰⁹. Piaget untersucht die wichtigsten Reaktionsweisen des Kindes in den ersten Lebenswochen und weist nach, dass es bereits auf dem Niveau der reflexhaften Verhaltensweisen Objekte in sein Verhaltensschema einordnet, von denen es entwicklungsstimulierende Impulse erhält. Allerdings erlebt es die Dinge als solche noch

107 Horkheimer, M./Adorno, Th. W.: Dialektik der Aufklärung, Frankfurt/M. 1971, S. 94, 95

108 Spitz, R.: Vom Dialog, Stuttgart 1976, S. 78

109 Róheim, G.: Psychoanalyse und Anthropologie, Drei Studien über Kultur und das Unbewußte, Frankfurt/M. 1977, S. 288

nicht bewusst, die es assimiliert. „Diese primitive Assimilation gibt daher noch nicht zu objektiven Urteilen Anlaß, konstituiert indessen die ersten Operationen, die in der Folge in den eigentlichen Urteilen ihren Abschluß finden. Derartige Operationen bringen die ersten erworbenen Verhaltensweisen hervor und erzeugen folglich die ersten nicht erblich angelegten Verhaltensschemata.“¹¹⁰ Piaget unterscheidet Assimilations- und Akkomodationsverhalten des Kindes, wobei ersteres als egozentriertes und letzteres als umweltbestimmtes Verhalten angenommen wird. Er betont jedoch die permanente Reziprozität beider Verhaltensweisen: „Infolge der Interdependenz von Assimilation und Akkomodation ist aber die Interaktion zwischen Subjekt und Objekt so groß, daß es unmöglich ist, einen der Pole ohne den anderen zu denken“¹¹¹. Für Piaget gilt die Erfindung durch geistige Kombination als die höchste Stufe menschlicher Intelligenzentwicklung; dieses Stadium gilt ihm als die Krönung aller vorausgehenden Stadien. Es muss deshalb in seiner Wurzel bereits im Aufbau der primären und sekundären Verhaltensschemata enthalten sein und sich in jeder Operation beobachten lassen. D.h., dass bereits der Saugreflex des Kindes einen geschichtlichen Ablauf innerhalb seiner Entwicklung darstellt, bei dem jede Episode von der vorausgehenden abhängt und die folgenden mitbedingt. Jede einzelne Operation bestimmt so alle anderen¹¹². Die erste Subjekt-Objekt-Beziehung des Kindes begleitet es also von der ersten Lusterfahrung bis zum Tode. Sie bestimmt die psychische Strukturierung, die die Basis der zukünftigen Lernleistung bildet. Die Enttäuschung der Mutter über die Geburt einer Tochter, in der sie nur die Verdoppelung ihrer eigenen Minderwertigkeit sieht, wird die Beziehung zu ihrem Säugling weniger lustvoll gestalten als die zu einem Sohn. Mit ihm gebiert sie nicht nur den gesellschaftlich Herrschenden und ihren eigenen Herrn, sondern sie hebt mit ihm ihre eigene Subalternität auf, d.h. sie macht ihre eigene scheinbare weibliche Unvollkommenheit durch ihn wett. Nur als die Mutter eines Sohnes erringt sie gesellschaftliche Anerkennung. Sie bedenkt ihn mit Gefühlen, die aus ihrem eigenen Sexualeben stammen. Sie streichelt, küsst und

110 Piaget, J.: Das Erwachen der Intelligenz beim Kinde, Stuttgart 1975, Gesammelte Werke 1, S. 411

111 Ebd.: S. 420

112 Ebd.: S. 34f

wiegt ihn und nimmt ihn „ganz deutlich für ein vollgültiges Sexualobjekt“¹¹³. Das kann ihr die Tochter nie sein, und deshalb fällt die libidinöse Beziehung zu ihr undifferenzierter aus. Das bedeutet, sie stattet ihre Tochter mit einem ebenso undifferenzierten Lusttransfer der Lernleistung aus und reproduziert so ihre eigene Unterordnung unter den Mann. Dem Sohn macht die Mutter immer neue erotische Versprechen, die sie aus ihrer eigenen Erfahrung mit dem männlichen Geschlecht schöpft und die ihn seine Dominanz und Potenz fühlen lassen. Mutter und Sohn stimulieren sich wechselseitig mit stets neuen erotischen Angeboten einerseits und der begierigen Hingabe andererseits. Nichts kann die mütterliche Omnipotenz mehr bestätigen als ihr Sohn. Deshalb betrifft ihn ihre spätere Inzestangst besonders hart, da er im Gegensatz zum Mädchen libidinös besonders sensibilisiert wurde. Für ihn ist die sexuelle Vereinigung mit der Mutter eine notwendige Konsequenz seiner so sorgfältig geförderten Entwicklung. Das erste Ereignis in diese Richtung ist die Abstillung, der Entzug der Mutterbrust. Das weibliche Kind wird von der Inzestangst der Mutter weniger betroffen, da es ein gleichgeschlechtliches Wesen ist; es darf sich einer kontinuierlicheren Zuwendung erfreuen¹¹⁴, die jedoch wegen ihrer libidinösen Indifferenz keinen optimalen Lusttransfer der Lernleistung, keine größere Lust-Lernspannung zur Folge hat. Der Junge erlebt die geschlechtliche Andersartigkeit schmerzlicher, traumatischer aber gleichzeitig als etwas der Mutter überlegen Männliches, das dieses Trauma mehr als nur kompensiert, ihn als Herrscher über die Mutter und damit über alle Frauen auszeichnet. Dem Mädchen bleibt die Nähe zur Mutter und die Reproduktion weiblicher Inferiorität¹¹⁵, bis dass es in den Augen des Vaters, des Mannes, als Frau erkannt werden kann. Erst in diesem späteren Entwicklungsstadium erlebt es die Abtrennung von der Mutter, die ihre Tochter unter Umständen sogar als Rivalin von sich stößt.

Während der Sohn den Abtrennungsschmerz mit aktiver Herrschaft über die Frau kompensieren kann, muss er vom Mädchen mit

113 Freu: Drei Abhandlungen ..., a.a.O., S. 126

114 Siehe hierzu Nancy Chodorow, Das Erbe der Mütter, Psychoanalyse und Soziologie der Geschlechter, München 1985, S. 145, 216

115 Siehe hierzu Christiane Olivier, Jokastes Kinder, Die Psyche der Frau im Schatten der Mutter, Düsseldorf 1987, S. 63 ff.

passiver Duldung des Sexualobjekt-Status⁶ bewältigt werden. Beide Formen der Bewältigung bleiben entfremdete, dem menschlichen Wesen unangemessen eindimensionale¹¹⁶, nämlich einerseits aktivsadistisch und andererseits passiv-masochistisch; dennoch gibt erstere den besseren Lusttransfer für Lernleistungen ab. Die Inzestangst des Vaters vor der Tochter ist wesentlich vermittelt, da er in der Regel weniger mit der Pflege und Aufzucht der Kinder betraut wird. Außerdem fürchtet er den Inzest weniger, was die Statistiken des sexuellen Missbrauchs der Töchter durch ihre eigenen Väter beweisen; denn auch die eigene Tochter repräsentiert für ihn nur das schwache, minderwertige Geschlecht, das zu seiner Befriedigung und zur Fortpflanzung auf der Welt ist. Je mehr die Gesellschaft mit sexuellen Tabus belastet ist, umso eher wird die Mutter zur Abstillung ihres Sohnes bereit sein, es sei denn, sie kann für die weitere Stillung auf ein ideologisches Alibi zurückgreifen, wie auf das Bild der Gottesmutter Maria, um die empfundene Wollust in den Augen des Mannes, der Familie und der Umwelt zur Apotheose hochstilisieren zu können. Welche Mutter ertrüge schon die Feststellung, sie wecke im Kind das Inzestverlangen; und dennoch ist es so – und es ist gut so, denn es bedeutet nichts anderes, als dass die Mutter ihr Kind lehrt zu lieben und darauf vorbereitet, Lernprozesse anzustrengen im Hinblick auf gesteigerten Lustgenuss¹¹⁷. Die undifferenziertere Mutter-Tochter-Beziehung entspringt dem mangelnden Selbstbewusstsein der Frau, wie es die Jahrtausende lange Unterdrückungsgeschichte des weiblichen Menschen produziert hat. Die Mutter reproduziert es in ihrer Tochter ebenso wie das männliche Selbstbewusstsein ihres Sohnes. Sie ist es, die ihre Kinder auf der Schwelle der Menschwerdung als erste begrüßt und auch die tradierten Geschlechterrollen perpetuiert. Solange die Frauen die reflexive Anstrengung der Einsicht in den Prozess der weiblich/männlichen Sozialisation scheuen, wird sich daran nichts ändern. Beginnen sie aber, darüber nachzudenken, bedeutet dies das Ende der weiblichen Unterdrückungsgeschichte wie des Patriarchats überhaupt. Indem sie sich gegen

116 Marcuse, H.: Der eindimensionale Mensch, Neuwied, Berlin 1967, S. 76 ff.

117 Mit dieser Anschauung befinden wir uns in diametralem Gegensatz zu Bronislaw Malinowski, Geschlecht und Verdrängung in primitiven Gesellschaften, Frankfurt/M. 1984, S. 228 ff., der den Inzest "in einem gewissen Sinne (als) die Erbsünde des Menschen" interpretiert (S. 236).

ihre Unterdrückung erheben, wehren sie sich gegen *jede* Form der Unterdrückung des Menschen durch den Menschen, gegen jede Form von Herrschaft und Knechtschaft. Darum kann die Befreiungsgeschichte der Frau die des Menschen schlechthin und damit der Geschlechter sein. Zwar ist es für den Mann dieser Gesellschaftsordnung nicht erstrebenswert, die Rolle der Frau zu übernehmen – wie es umgekehrt durchaus der Fall ist, das ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass auch er der Befreiung aus entfremdeter Existenz bedarf – wenn er sich auch wohler darin fühlen kann als die Frau. Wie sich die orale Sexualäußerung an eine vitale Körperfunktion der Nahrungsaufnahme anlehnt, so lehnt sich der kognitive Lernprozess seinerseits an diese Sexualäußerung an. Sie gibt die Motivationsebene ab, die das Kind zur Begriffsbildung veranlasst. Die erstmals erfahrene Bedürfnisbefriedigung macht sich von der vitalen Körperfunktion und deren Wiederholung unabhängig und strebt – frei von Instinktbeschränkungen – über die einfache Wiederholung hinaus zu immer umfassenderem Lusterleben, wozu Lernerfahrung nur dienlich ist. Diese Lernerfahrung erscheint dem Kind einzig dazu bestimmt, sein libidinöses Bestreben optimaler befriedigen zu können. Die Ausbildung der Sprache – als der explizite Ausdruck kognitiver Potenz – setzt das Kind in den Stand, seine Bedürfnisse unmittelbarer, unmissverständlicher zu formulieren. Die Eltern – über die Lernfortschritte ihres Kindes erfreut – sind nur allzu bereit, seinen Ansprüchen nachzukommen. Doch die Erwartungshaltungen von Eltern und Kind sind tendenziell verschieden. Während das Kind den Begriffsbildungs- und Abstraktionsprozess im Dienste des libidinösen Selbstgenusses vollzieht, dessen Optimierung ihm allein wichtig ist, begrüßen die Eltern darin die Entwicklung seiner rationalen Fähigkeit, die Lustansprüche zugunsten der Anpassung an die Umwelt einzugrenzen oder gar aufzugeben. Aus diesem Missverständnis heraus muss der Dialog zwischen Eltern und Kind entgleisen, weil die jeweiligen Erwartungshaltungen zu Enttäuschungen führen müssen. Da das Kind sich in der schwächeren Position befindet, bleibt ihm nur die Unterwerfung unter die Erwachsenenwelt und die Umwertung seiner bisherigen Werte. Dieser Umwertungsprozess macht sich als die Lebensphase geltend, die Freud die „Latenzzeit“ nennt¹¹⁸. Sie ist, im

118 Freud: Abriß der Psychoanalyse; a.a.O., S. 15

Gegensatz zu Freuds Annahme, nicht biologisch vorprogrammiert, sondern ein rein gesellschaftliches Produkt, das sich bei Mädchen und Jungen nicht nur zeitlich verschoben, sondern auch mit anderen, eben ideologiespezifischen Inhalten ereignet. So verstanden können wir Freud zustimmen, wenn er ausführt: Während der Latenzzeit „werden die seelischen Mächte aufgebaut, die später dem Sexualtrieb als Hemmnisse in den Weg treten und gleichzeitig wie Dämme seine Richtung beengen werden (Ekel, das Schamgefühl, die ästhetische und moralische Idealanforderung). Man gewinnt beim Kulturkinde den Eindruck, daß der Aufbau dieser Dämme ein Werk der Erziehung ist, und sicherlich tut die Erziehung viel dazu“¹¹⁹. Diese gesellschaftlich erzwungene Sublimationsleistung nennt Herbert Marcuse zurecht eine „repressive“¹²⁰, denn sie zwingt das Kind, seinen libidinösen Anspruch von der kognitiven Lernleistung zu trennen und letztere zu favorisieren. Ratio und Libido werden nicht nur voneinander getrennt, sondern auch verkehrt, so dass die Ratio sich einbilden kann, Libido habe nur in ihrem Dienste, unter ihrer Herrschaft eine Daseinsberechtigung. Ihrer lebensspendenden, auf Erweiterung von Lebensräumen gerichteten Kraft wird nur noch ein reduzierter Weg aus dem Unbewussten erlaubt, und die große ungenutzte Restenergie muss als archaische, chaotisierende Gewalt im Es ihr – oftmals ichzerstörendes – Eigenleben führen. Diese repressive Sublimationsleistung der Lustansprüche geht mit einer gleichzeitigen Stagnation innerhalb der Lernbereitschaft und -leistung einher, da der Lusttransfer erheblich kastriert wurde. Während der Junge sich auf die aktiv sadistische Position seiner späteren Rolle als Patriarch retten kann, bleibt dem Mädchen nur die passiv-masochistische Zukunft als Frau und Mutter, als Dienerin des Mannes. Ihre Restlernbereitschaft und -leistung wird sie nur auf diese Zukunft vorbereiten, während der Junge seine kognitive Anstrengung im objektiven Herrschaftsdienste der technologischen Rationalität – wenn auch formal-logisch eindimensioniert – zu immer höheren Formen abstrakten Denkens ausbilden kann. So muss die Intelligenzentwicklung des weiblichen Bewusstseins notwendigerweise hinter der der männlichen zurückbleiben, da sie sich nur an subalternen gesellschaft-

119 Ders.: Drei Abhandlungen ..., a.a.O., S. 85

120 Marcuse, H.: Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt/M. 1971, S. 206 ff.

lichen Zielen und Objekten abarbeiten und ausrichten darf, die im Wesentlichen weniger der kognitiven Anstrengung bedürfen. Die Frauen, die hierin eine Ausnahme machten und z.B. in die Universitäten drängten, mussten in der öffentlichen Meinung als Mannweiber, als Fehler der Natur gelten und wurden besonders von ihresgleichen gemieden, verhöhnt und als abschreckendes Beispiel betrachtet.

Dass sie dümmer als der Mann seien, nehmen die Frauen als naturgegebene Tatsache hin, anstatt sie als gesellschaftliches Resultat zu begreifen, die mit der Gleichberechtigung ihre Basis verliert. Sie meinen, diesen intellektuellen Mangel durch ihre scheinbare emotionale Begabung mehr als wettmachen zu können.

Sie interpretieren die Umwelt mit ihren Gefühlen und glauben so der Wahrheit näher zu kommen als der Mann, der dazu erzogen wurde, Gefühle zu unterdrücken. Dieser Irrglaube ist der größte Feind der weiblichen Emanzipation wie der Emanzipation des Menschen überhaupt, da die Gefühle nur die unreflektierten herrschenden Normen reproduzieren. Niemand wird mit Bewusstseinskonstanten geboren, die es ermöglichen, spontan zwischen wahr und falsch, gut und böse, schön und hässlich zu unterscheiden. Es gibt im menschlichen Bewusstsein nichts, was nicht gesellschaftlich determiniert ist. Nichts fordert kritischere Würdigung, als die Macht unserer Emotionen, wie wir besonders eindrucksvoll am sog. Dritten Reich studieren können. Auch die Frau kann sich nicht länger mit dem Hinweis auf ihr Gefühlsmonopol um die reflexive Anstrengung drücken, wenn sie die Ebenbürtigkeit der Geschlechter erreichen will. Sowenig der Mann seine herrschende gesellschaftliche Stellung mit natürlicher Intelligenzbegebung rechtfertigen kann, sowenig gelingt dies der Frau mittels ihres emotionalen Eskapismus⁶. Beide Geschlechter müssen sich als die begreifen, die sie sind: als Menschen, die kraft ihres Bewusstseins die Welt in eine friedliche verwandeln können. Hierzu zählt nicht nur der Friede unter den Menschen und zwischen den Völkern, sondern auch der mit den Tieren und der übrigen Natur. Die Unterscheidung von Mann und Frau wird sich von der biologischen Anschauung lösen und sich als individuelle herausstellen, wie sie zwischen allen menschlichen Individuen vorkommt. Wenn das biologische Geschlecht innerhalb der Erziehung keine Rolle mehr spielt, wird sich herausstellen, dass keine spezifisch männlichen oder weiblichen Begabungen und

Nichtbegabungen existieren (außer den biologischen des Zeugens oder Gebärens, die für sich betrachtet keine spezifisch menschlichen Begabungen sind, da sie das Tier ebenfalls auszeichnen). In allen Lebens- und Wirkungsbereichen des gesellschaftlichen Seins werden Männer wie Frauen gleichermaßen repräsentiert sein. Die individuell verschiedenen Neigungen und Fähigkeiten werden über die gesellschaftlichen Rollenverteilungen entscheiden und die Geschlechterdifferenz als rein biologischen Faktor im Dienste der Arterhaltung erkennen lassen – und als sonst nichts.

V. Das Geschlechterverhältnis

Wenn G.W.F. Hegel auch die ungleichen Geschlechterrollen als natürliches Resultat des historischen Prozesses beurteilt und damit nur den Geist seiner Zeit widerspiegelte¹²¹, so hat er doch als erster eine wissenschaftliche Methode entwickelt, diese Ungleichheit als soziales Unrecht aufzudecken, die jede bisherige Wissenschaftlichkeit entbehrt: Die Dialektik. Mit ihrer Anwendung ergibt sich, dass das Hegelsche Frauenbild lediglich ideologisches Resultat ist und seiner eigenen dialektischen Erkenntnistheorie nicht entspricht.

Mit seiner dialektischen Logik hat Hegel nachgewiesen, dass der gesamte Geschichtsprozess Resultat zwischenmenschlicher Beziehungen und Tätigkeiten ist, woran Frauen und Männer gleichermaßen mitgewirkt haben, wenn auch unter verschiedenen gesellschaftlichen Bedingungen¹²². „Die Dialektik ist die wissenschaftliche Anwendung der in der Natur des Denkens liegenden Gesetzmäßigkeit und zugleich diese Gesetzmäßigkeit selbst“¹²³.

Sie ist die Art und Weise unseres Denkens – auch hierin sind Mann und Frau nicht unterschieden – die Umwelt wahrzunehmen, als Objekte zu erkennen und auf uns als Subjekte im Dienste unseres Lebens zu beziehen; wie rudimentär oder auch abstrakt sich dieser

121 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt/M. 1970, § 166 (Zusatz), S. 319: „Frauen können wohlgebildet sein, aber für die höheren Wissenschaften, die Philosophie und für gewisse Produktionen der Kunst, die ein Allgemeines fordern, sind sie nicht gemacht. Frauen können Einfälle, Geschmack, Zierlichkeit haben, aber das Ideale haben sie nicht. Der Unterschied zwischen Mann und Frau ist der des Tieres und der Pflanze: das Tier entspricht mehr dem Charakter des Mannes, die Pflanze mehr dem der Frau, denn sie ist mehr ruhiges Entfalten, das die unbestimmtere Einigkeit der Empfindung zu seinem Prinzip erhält. Stehen Frauen an der Spitze der Regierung, so ist der Staat in Gefahr, denn sie handeln nicht nach den Anforderungen der Allgemeinheit, sondern nach zufälliger Neigung und Meinung.“

122 Siehe hierzu Marx, ökonomisch-philosophische Manuskripte, MEW Ergänzungsband 1, Berlin 1973, S. 574

123 Hegel: Enzyklopädie, Stuttgart 1955, S. 10

Denkvorgang vollziehen mag, er führt stets aus uns als Subjekt heraus zum Objekt hin, lässt sich auf es ein, um seine Möglichkeiten zu entdecken und kehrt dann zum Subjekt zurück, das er mit neuen Inhalten, die er vom Objekt erfahren hat, füllt und so qualitativ erweitert. Wir pflegen zu sagen:

Wir sind um Erfahrungen reicher geworden. Nur weil wir Menschen fähig sind, diesen Prozess zu vollziehen, Umwelt als objekthaft außer uns befindlich zu erkennen und unseren Zwecken gemäß mit ihr umzugehen, haben sich Geschichte und Gesellschaft bilden können. Und es ist nur folgerichtig, diese prozedierende Subjekt-Objekt-Beziehung als den Keim aller historischen wie gesellschaftlichen Beziehungen zu betrachten. „Sie ist nichts anderes als der Bau des Ganzen (der Geschichte, d.V.) in seiner reinen Wesenheit aufgestellt“¹²⁴.

Es liegt also in der Natur des Denkens, dass es sich auf dialektische, Subjekt-Objekt-bezogene Weise die Umwelt aneignet. Das gilt sowohl für Denkprozesse des weiblichen wie männlichen Hirns, mögen sie sich auch auf noch so bornierte Weise äußern wie z.B. lediglich im Dienste der organismischen Lebenserhaltung wie Essen, Trinken, Sichkleiden und noch einiges andere mehr. Mit Hilfe seines – wie auch immer ausgebildeten oder unausgebildeten – Verstandes nimmt der Mensch Objekte außer seiner selbst wahr, die er je nach individuellem Bedürfnis benötigt und diesem Bedürfnis anpasst. Die Objektwahl erfolgt in zunächst ausschließlicher Weise, d.h. sie blendet sowohl andere Objekte wie andere Möglichkeiten des Verhaltens dazu im Augenblick der Wahl aus, verhält sich ihnen gegenüber „negativ“, um es mit Hegel auszudrücken. Erst nach der Befriedigung der unmittelbaren, lebenserhaltenden Bedürfnisse wird der Mensch fähig, neue Objekte zu erkennen, neue Bedürfnisse zu entwickeln und stets größere Zusammenhänge zwischen ihnen herzustellen. Im Laufe seines Lebens überwindet er so seine unmittelbar negative, eindimensionale Betrachtungsweise der Umwelt zugunsten einer progressiv vermittelten Erkenntnisfähigkeit, die allein die Einsicht in die *gesellschaftliche* Natur der Zusammenhänge aller Subjekte und Objekte, wie die zwischen ihnen existierenden Möglichkeiten von Beziehungen, verschafft. Wie weit der individuelle Erkenntnisprozess voranschreitet, ist je nach Sozialisa-

124 Hegel: Phänomenologie des Geistes, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1970, S. 37

tion eines jeden verschieden. Er bedeutet jedoch von Stufe zu Stufe der Entwicklung die Aufhebung des unmittelbaren bornierten negativen Verhaltens des Verstandes, der zunächst allein im Dienste der organischen Reproduktion tätig wird; Hegel nennt ihn „Die Negation der Negation“, indem die unmittelbare Negation wiederum negiert wird, aufgehoben wird, um in Gestalt der „Position“, der neuen Qualität einer höheren Erkenntnisstufe, die Einsicht in die Wahrheit des Erkenntnisgegenstandes zu ermöglichen. Dennoch lobt er die unmittelbare, negative Kraft des bornierten, von der Vielfalt der Möglichkeiten „abstrahierenden“ Verstandes als die eigentlich geschichtsbildende¹²⁵, die den „Widerspruch“ in die Welt bringt, den dialektischen Widerspruch zwischen Subjekt und Objekt und damit erst die Möglichkeit einer tätigen Auseinandersetzung der Menschen miteinander. Es lässt sich nur etwas miteinander vermitteln, das zunächst als Getrenntes wahrnehmbar ist. Diesen Widerspruch, der in der Subjekt-Objekt-Relation seinen Ursprung hat, ist zugleich die vorwärtstreibende Kraft des historischen Prozesses¹²⁶, da er die Individuen herausfordert, sich gegenseitig als solche wahrzunehmen, sich aneinander abzuarbeiten, tätig zu werden und damit Geschichte zu haben. Das existierende Geschlechterverhältnis ist somit Resultat eines Geschichtsprozesses, an dem Frauen und Männer gleichermaßen – wenn auch unter verschiedenen gesellschaftlichen Voraussetzungen – teilhatten und teilhaben. Die untergeordnete Rolle der Frau ist damit auch ihr eigenes Werk, ist Resultat ihrer Passivität, ihrer Jahrtausende langen Duldung ihres Opferdaseins. Den stärksten Ausdruck der dialektischen Spannung zwischen Subjekt und Objekt, die zur Auflösung in eine neue Qualität drängt, beschreibt Hegel im Liebesverhältnis zwischen Mann und Frau¹²⁷, worin jeder dem anderen ebenbürtig begegnet.

Jeder will nicht ohne den anderen sein. Es findet sich hier kein Argument, das die Subalternität der Frau, wie er sie z.B. in den „Grundli-

125 Ebd.: S. 28, 29

126 Hegel: Wissenschaft der Logik II, Frankfurt/M. 1969, S. 74-76. Dass der historische Prozess von Hegel als Resultat des „absoluten Geistes“ behauptet wird, ändert nichts an der Tatsache, dass er ihn als das Ergebnis zwischenmenschlicher Beziehungen und Tätigkeiten nachweist. Die Kritik seines objektiven Idealismus' habe ich an anderer Stelle geleistet und braucht an dieser Stelle nicht thematisiert zu werden.

127 Hegel: Jenenser Realphilosophie II, Leipzig 1931, S. 197

nien der Philosophie des Rechts“ formuliert, begründen könnte. Das Gegenteil ist der Fall. Indem er Subjekt und Objekt in ihrer Beziehung aufeinander den Prozess der gegenseitigen Identifizierung durchleben lässt, woraus beide gleichzeitig um die Identität des anderen erweitert hervorgehen, nehmen das Subjekt-Frau und das Subjekt-Mann wechselseitig ihre Besonderheiten in sich auf und machen sie zu ihren eigenen – erreichen ja gerade dadurch eine neue Qualität. Der Mann wird um die weiblichen Anteile bereichert und die Frau durch die männlichen, so dass es keine Basis des Herrschens und Beherrschenseins geben kann – vorausgesetzt, die Liebesbeziehung findet in einer Gesellschaft statt, die nur an der Entwicklung der Menschen zu autonomen Individuen interessiert ist, statt an der profitmaximierenden Ausbeutung der Menschen im Dienste des Kapitals. Hegel entwirft am Beispiel der Liebenden eine freie, menschenwürdige Gesellschaftsordnung und versucht nun, die bürgerliche Realität seiner Zeit darunter zu subsumieren, ohne zu erkennen, dass dies nicht möglich ist, da die bürgerliche Ordnung gerade auf der Unterordnung der nichtbesitzenden Menschen unter die Besitzenden wie der Unterwerfung der Frau unter den Mann zum Schutze des Privateigentums basiert. Für ihn sind die bürgerlichen Gesellschaftsverhältnisse die dem Menschen angemessensten und deshalb letzten. Auftretende Ungleichheiten in der Behandlung und Beachtung der Menschen wie die von Mann und Frau haben deshalb in seiner Anschauungsweise ontischen, wesenhaft menschlichen Charakter. Er erkennt sie als ewige, naturgegebene Gesetzmäßigkeit an, als Wahrheit, weil der gesellschaftserzeugende „absolute Geist“ nichts Unwahres hervorbringen kann. Ohne die Erkenntniskrücke des absoluten Geistes hätte er diese Ungleichheiten als Produkt der Produktionsverhältnisse, die darauf basieren, interpretieren können. Statt die Notwendigkeit einer Änderung solcher Verhältnisse zu formulieren, bildet er seine im wahren Sinne menschliche Subjekt-Objekt-Dialektik darauf ab und ordnet die Menschen dem Produktionsprozess unter statt umgekehrt. Damit reproduziert er den Geist seiner Zeit statt die von ihm selbst entwickelte Subjekt-Objekt-Dialektik.

Mann und Frau begegnen einander als autonome Subjekte, Individuen, die aufeinander eine starke Anziehungskraft ausüben. Indem sie sich aufeinander einlassen, lösen sie sich weitgehend aus ihrer jeweiligen Subjektivität und schlüpfen in das geliebte Objekt, identifizieren

sich mit ihm, entäußern sich selbst im anderen. Sie verhalten sich selbst gegenüber negativ und vergegenständlichen sich im anderen. Sie vergewissern sich der Liebe des anderen, indem sie ihn ganz zu verstehen suchen. Sie sind aktiv, suchen einen geeigneten Ort, wo sie miteinander allein sein können, sie gehen ins Theater, ins Konzert, ins Kino, sie machen einander Geschenke. Sie lieben den anderen auf eine Weise, von der sie glauben, dass sie ihm am besten gefällt und ihm guttut. Die Befriedigung der Bedürfnisse des anderen bedeutet zugleich die optimale Befriedigung der eigenen Bedürfnisse. Kehren sie zu sich als Subjekte zurück (z.B. in die alltägliche Berufstätigkeit), so sind sie nicht mehr dieselben, die sie vor ihrer Begegnung mit der/dem Geliebten waren, sie haben sich um die Dimension des geliebten Objekts erweitert und neue Lebensräume, -qualitäten eröffnet. Sie sind Subjekt und Objekt zugleich, sie sind sie selbst und gleichzeitig nicht sie selbst, weil sie sich nur im anderen als Geliebte/r wiederfinden können. In ihrem Liebesverhältnis sind sie miteinander identisch und nichtidentisch zugleich, verkörpern gemeinsam ihre Liebe und bleiben doch auch Individuen, die unabhängig voneinander Tätigkeiten verrichten. Was Hegel unter der „Identität von Identität und Nichtidentität“ von Subjekt und Objekt versteht, hat er am Beispiel der Liebesbeziehung von Mann und Frau am deutlichsten ausgeführt. Sein zu diesem Zwecke vielzitiertes Herrschaft-Knechtschaft-Kapitel der Phänomenologie¹²⁸ ist kaum dazu geeignet, da es, statt von einem wesenhaft menschlichen, von einem Herrschaftsverhältnis ausgeht.

Wie eine Liebesbeziehung nur auf dialektische Weise zu verstehen ist, so sind es auch die Geschichte und die gesellschaftlichen Verhältnisse, da wir es mit lebendigen Individuen zu tun haben und nicht mit chemischer, physikalischer und organischer Natur um uns herum. Letztere besitzt deshalb mit der formalen Logik der Naturwissenschaften das geeignetste Mittel ihrer Erkenntnis, die jedoch hinsichtlich gesellschaftlicher Prozesse keine gültigen Aussagen machen kann, da sie vom Ausschluss des Widerspruchs lebt. Zwar hilft die formallogische Diagnose des Chirurgen, den menschlichen Körper zu heilen und zu retten, wenn er z.B. durch einen Fall verletzt wurde. Sie sagt aber nichts darüber aus, *warum* der Mensch gefallen ist. Dass er, wenn er

128 Ders.: Phänomenologie ..., a.a.O., S. 113 ff.

fällt, stets nach dem Fallgesetz fällt, hat für ihn als Menschen keine Bedeutung. Vielleicht wollte er sich aus Liebeskummer, um beim Beispiel zu bleiben, töten; vielleicht wollte ihn der/die Geliebte aus Eifersucht töten und hat ihn gestoßen; vielleicht wollte er nur eine sportliche Leistung erbringen, die missglückte. Diese Fragen kann man nur mit Hilfe der Subjekt-Objekt-Dialektik eingrenzen und eventuell beantworten. *Wenn* sich zwei Menschen lieben, *dann* wird aus dieser Beziehung nicht formallogisch eine Ehe und es entsteht nicht unbedingt Nachwuchs. ‚Wenn ich liebe, dann heirate ich und habe Kinder‘! Diese gängige Weltanschauung reduziert die menschliche Liebe auf ein quasitierisches Niveau, auf dem die Fortpflanzung biologisch durch Instinkte geregelt ist. *Wenn* sich zwei Menschen lieben, heiraten sie *nicht notwendigerweise* und bekommen Kinder. Hierzu sind viele Faktoren von Bedeutung, die mit der formalen Wenn-Dann-Logik nicht erfasst werden können. Selbst wenn die beiden Liebenden heiraten und ein Kind zeugen oder gebären, dann ist dieses Kind Ausdruck menschlicher Liebe, worin sich die Liebenden auf der Stufe einer neuen Qualität ihrer Liebe sinnlich anschauen können und nicht logische Folge. Wäre dies so, dürfte man die gleichgeschlechtliche Liebe nicht als solche gelten lassen, weil sie nicht ehefähig, weil nicht fortpflanzungsfähig wäre. Dass dieser Irrtum heute noch so weit verbreitet ist, zeugt von einer biologistischen Betrachtungsweise der Liebe. Selbst Hegel unterlag diesem nur ideologisch zu begründenden Fehlurteil, obwohl er die Methode entwickelte, es als solches zu erkennen. Doch niemand kann seine Zeit überspringen, sondern nur bis an die Grenzen derselben mittels reflexiver Anstrengung vordringen, um zukünftige Möglichkeiten gesellschaftlichen Zusammenlebens der Menschen zu entdecken. Im Liebesverhältnis ist „Jedes ... darin dem Anderen gleich, worin es sich ihm entgegengesetzt hat. Sein Sichtunterscheiden vom Anderen ist daher sein Sichgleichsetzen mit ihm, und es ist Erkennen ebendarin ... , daß ihm für es selbst seine Entgegensetzung in die Gleichheit umschlägt oder dies, wie es im Anderen sich anschaut, als sich selbst weiß“¹²⁹. Das Subjekt macht die Erfahrung seiner eigenen Existenz erst über die Anerkennung des anderen innerhalb eines Verhältnisses, das es eingegangen ist. Liebe ist Resultat der Bewegung, die sich zwischen

129 Ders.: Jenenser Realphilosophie, a.a.O., S. 201

Subjekt und Objekt ereignen muss, um die individuelle Fremdheit zu überwinden. Weder die spontane unmittelbar konsumierende Existenzweise, die sich absolut setzt und den anderen nur in Form der zu konsumierenden Sache zulässt, noch die einfache Erfahrung der Negation der eigenen Existenz, die den anderen nur als den Fremden, Widerständigen, einen selbst Verunsichernden, Bedrohenden setzt, zeichnen ihn als menschliches Wesen aus. „Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewußtsein“¹³⁰.

Solange es keine Gesellschaft gibt, in der Mann und Frau sich als ebenbürtige, selbstbewusste und geachtete Individuen gegenüberstehen, wird das Wesen der menschlichen Liebe weitgehend unbekannt bleiben. Wie der Sklave den Herrn, liebt die Frau den Mann in dem Maße, wie es ihr gesellschaftlicher Status und ihre finanzielle Versorgung erfordern. Wie der Herr so ist der Mann mit dieser Form zufrieden, da sie seine Persönlichkeit kaum berührt. In einem solchen Liebesverhältnis entspricht die Unterentwicklung der weiblichen Identität der des Mannes – wenn auch in verschiedenen Inhalten. Die Lust der Frau am Gebraucht-Werden kommt der des Mannes am Gebrauchen entgegen. Ihr Wunsch zu dienen, ermöglicht die Herrschaft des Mannes. Beide empfinden diesen Geschlechterdualismus schmerzlich; der Mann darf nie schwach sein und die Frau nicht im männlichen Sinne stark, wenn beide ihr geschlechtsspezifisches Image nicht verlieren wollen. Diese defizitäre Empfindung reicht jedoch nicht dazu aus, dass der Mann in die Rolle der Frau schlüpfen möchte, was umgekehrt sehr häufig der Fall wäre. Im Gegensatz zur Frau fühlt der Mann sich in seiner gesellschaftlichen Rolle einigermaßen wohl, weil sie immer noch wenigstens die Beherrschung von Frau und Kindern ermöglicht, wenn er im Arbeitsleben versagt. Auch wenn der Mann am untersten Ende der sozialen Skala angekommen sein sollte, gibt es immer noch jemanden unter ihm – die *Frau*, und das macht selbstbewusst genug. Der Mann ist deshalb weniger daran interessiert, die gesellschaftlichen Verhältnisse zu ändern, in denen es immer noch jemanden gibt, auf den er hinabschauen kann, als die Frau, die am Ende der Skala rangiert. Deshalb ist es nun an der historischen Zeit der Frau, den Geschlechterkampf nicht als natürlichen, sondern politischen zu begrei-

130 Ders.: Phänomenologie ..., a.a.O., S. 112

fen, in dem sie nichts zu verlieren hat als ihre Sucht des Gebrauchtwerdens¹³¹.

1. Die Liebe

Die Subjekt-Objekt-Dialektik zwischenmenschlicher Beziehungen wird von Hegel nicht zufällig am Beispiel zweier Liebender demonstriert.

In der Liebesbeziehung zwischen Mann und Frau zeigt sich, was die Besonderheit der menschlichen Spezies ausmacht: die Identifikationsfähigkeit des einen mit dem anderen Menschen. Indem einer den anderen zu verstehen versucht, gibt er vorübergehend seine Subjektivität auf und wird selbst zum geliebten Objekt. Kehrt er zu sich mit seinen Gedanken und Gefühlen zurück, ist er nicht mehr derselbe, der er vorher war, sondern ein um den Anderen erweiterter, bereicherter, erfahrener Mensch, der gleichzeitig sowohl er selbst als auch der andere ist. Dieser spezifisch menschliche Identifikations- bzw. Subjekt-Objekt-Prozess ist ein unendlicher, weil er in keinem Augenblick individueller wie gesellschaftlicher Existenzweise fehlt. In der Liebe tritt er am klarsten hervor, existiert aber in allen Formen menschlicher Beziehungen. Und da kein menschliches Wesen beziehungslos existieren oder sich zum Menschen entwickeln kann, ist dieser Identifikationsprozess allgegenwärtig. Mögen die Begegnungen der Menschen noch so flüchtig sein, das Wahrnehmen von Objekten noch so unbewusst (z.B. in der kommerziellen Warenwerbung), so gehen die Menschen aus diesen doch – wenn auch noch so minimal – verändert (ob positiv oder negativ) hervor. Selbst der Schlaf, das wissen wir seit Freud, unterbricht diesen Prozess nicht, da ich Traumbildern ausgesetzt bin, die auf mein Unbewusstes wirken und beim Erwachen die Aufmerksamkeit des Ich auf sich lenken. Ob ich sie nun verdränge oder mich ihnen stelle, ich muss bewusst oder unbewusst auf sie reagieren, mich auf sie beziehen wie auf andere Eindrücke *und* Objekte meiner Umwelt. Selbst wenn ich mich wie Robinson Crusoe auf eine einsame Insel allein zurückziehe, nehme ich die gesellschaftlichen Subjekt-Objekt-Beziehungen in

131 Norwood, Robin: Wenn Frauen zu sehr lieben, Reinbek/Hamburg 1987

Gestalt meiner Träume und Erinnerungen, meiner Phantasie und Sozialisation mit und muss mich mit ihnen weiterhin auseinandersetzen. Indem ich tätig werde, und sei es nur in meinen Gedanken und Vorstellungen, schaffe ich mir selbst Objekte, auf die ich mich wieder als Subjekt beziehen kann – und so unendlich fort.

Kein menschliches Wesen kann in diesem Sinne beziehungslos sein. Die Sexualität dient dem Identifikationsprozess der Liebe als das optimalste Medium. Die Art ihrer Ausübung kennzeichnet die Qualität der Beziehung wie die Qualität der entsprechenden gesellschaftlichen Stufe, auf der die Liebenden leben. Denn die menschliche Sexualität ist sich weder organismischer Selbstzweck wie beim instinktregulierten Tier, noch steht sie in erster Linie im Dienste der Arterhaltung. Ebenso wie sich die orale Lustempfindung des Säuglings von der Notwendigkeit der Nahrungsaufnahme ablöst, geschieht dies in Hinsicht der organismischen Ausscheidungszonen sowie der genitalen biologischen Fortpflanzung. Wie der orale Genuss vom Menschen jederzeit und unabhängig vom Hungrigsein wiederholbar ist oder gesteigert werden kann (die Verfeinerung der Speisen und Tisch-Sitten geben Zeugnis davon¹³²), so kann die menschliche Sexualität unabhängig von der Notwendigkeit der Fortpflanzung genossen werden. Der Mensch ist auch in dieser Hinsicht keiner Instinktregulation unterworfen, er kennt, im Gegensatz zum Tier, keine sogenannten Brunftzeiten. Die Sexualität lässt das Gefühlspotential auf optimale Weise frei, wenn sich die Liebespartner einander vorbehaltlos hingeben. Dabei kommt es weniger auf deren biologische Geschlechtsmerkmale an als auf ihre Emotionalität. Liebe ist sowohl zwischen gleichen als auch unterschiedenen Geschlechtern im menschlichen Sinne „normal“. Dass es bei der gleichgeschlechtlichen Liebe nicht zur Fortpflanzung kommen kann, ist lediglich von biologischer Bedeutung und kann im menschlichen, gesellschaftlichen Sinne nicht tabuisiert werden. Damit würde die menschliche Liebe auf die tierische Stufe heruntertransformiert werden. Dass dies noch heute geschieht, indem Homosexualität als nicht normal betrachtet wird, zeigt, dass unsere Gesellschaftsordnung zwar technologisch aber nicht im gleichen Maße kulturell angemessen entwickelt ist; dass wir uns auf dem Gebiet der zwischenmenschlichen

132 Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation, Bern 1969

Beziehungen noch auf „allen Vieren“ bewegen, oder – um mit Ernst Bloch zu reden – den „Aufrechten Gang“ noch nicht erlernt haben. Doch auch auf diesem Gebiet ist ein positiver Wandel in der menschlichen Gesinnung zu bemerken, der auf weiteren Wandel hoffen lässt.

Aus denselben Gründen gilt auch der Inzest als gesellschaftliches Tabu, da er moralisiert statt als rein biologische Notwendigkeit der Arterhaltung betrachtet wird.

In der Liebe zweier Menschen kommt es nicht auf die sexuell möglichen Praktiken an, wie sie von Masters und Johnson programmatisch untersucht wurden¹³³, sondern auf die Beziehungsinhalte, die Gefühle. Alles, was Menschen tun und was mit ihnen geschieht, nimmt den Weg durch ihre Köpfe¹³⁴, hinterlässt mehr oder weniger ausgeprägte Spuren in ihrer Psyche und bestimmt ihr zukünftiges Verhalten zur Umwelt wie zu sich selbst. Diese Gefühle sind allein Resultat individueller Sozialisation und biologisch nicht vorgegeben – auch nicht die Aggression, die gemeinhin als Trieb behauptet wird¹³⁵.

Unsere Gesellschaft erzieht Menschen zu Frauen und Männern, die ihre erotische Bedeutung füreinander wesentlich an biologischen Geschlechtsmerkmalen (starke Muskulatur des Mannes, zur Kopulation aufforderndes „Popowackeln“ der Frau usw.) festmachen müssen, da ihnen kaum andere erotische Verhaltensformen angeboten oder in der Familie oder im Freundeskreis vorgelebt werden. Es wundert nicht, dass sich das Liebesverhältnis im Allgemeinen auf quasi-tierischer Stufe vollzieht. Die menschliche Fähigkeit zur Liebe wurzelt jedoch nicht in Geschlechtsorganen, sondern im unbewussten Reservoir der Individuen. Der Körper dient nur als Mittler und das unbeschränkt auf bestimmte Körperteile, nicht als Erzeuger der Liebe. Er liefert die sehr wesentlichen Möglichkeiten, neben unendlich vielen körperungebundenen, die Liebe auszudrücken.

133 Masters, W./Johnson, v.E.: Die sexuelle Reaktion, Reinbek/Hamburg 1974

134 Engels, Friedrich: Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, Berlin 1946, S. 25

135 Kofler, Leo: Aggression und Gewissen, München 1973

Wenn sich der Mann gebärdet „wie der Affe auf dem Affenfelsen“, der mit jeder möchte, wenn er könnte¹³⁶, verrät er, trotz gesellschaftsverbessernder Ambitionen, seine extrem tierische Betrachtungsweise der Liebe, der es im Wesentlichen auf Geilheit ankommt und nicht auf einen bestimmten Liebespartner. Doch die Frau verhält sich in der Regel zu solch einer männlichen Betrachtungsweise komplementär, indem sie die permanente sexuelle Verfügbarkeit signalisiert, wie es selbst die Affenweibchen nur in der kurzen instinktregulierten Periode der Brunst können. Die emotionale Genussfähigkeit des Mannes ist das Resultat einer Erziehung, die unter Männlichkeit die aktive Unterwerfung der Frau im Liebesakt versteht, aggressiv-sadistische Gefühle fordert, die die Frau als Mittel der Befriedigung statt als Subjekt gelten lassen, daher eher mit dem Akt der Masturbation vergleichbar ist als mit einer erfüllten Liebesbeziehung, in der sich die Partner als gleichwertige begegnen. Dem aktiv-sadistischen Verhalten des Mannes entspricht das passiv-masochistische der Frau. Ihre emotionale Genussfähigkeit entspringt der Unterwerfung unter den Mann, indem sie sich *gerade* als dieses Mittel männlicher Befriedigung selbst genießt und ihre Persönlichkeit verleugnet. Ihre Gefühle basieren auf der anerzogenen Fähigkeit zur Hingabe und Selbstaufopferung. Sie kann sich nur auf diese Weise emotional reproduzieren, weil sie es nicht anders gelernt hat – oder sie muss auf die Gefühle der Liebe verzichten. Sie wird zur Selbstaufgabe erzogen und kann sich als Frau nur in dieser Rolle selbst genießen¹³⁷. Weil die menschliche Libido auf Lustgewinn um jeden Preis gerichtet ist, muss die Frau ihre Opferrolle mit Lust besetzen, da ihrem Es, ihrem Unbewussten, keine anderen Möglichkeiten eröffnet wurden. Sowenig der Mann dieser gesellschaftlichen Verhältnisse die Frau als autonomes Subjekt erkennen und lieben kann, sowenig gelingt dies der Frau. Beide bleiben nahezu autistisch in sich selbst gefangen, ohne eine wahrhaft menschliche Beziehung zueinander aufnehmen zu können. Voraussetzungen, um diese Beziehungsunfähigkeit, die im Bereich der Psychiatrie besonders hervortritt, nicht als ewige,

136 So äußerte sich Wolf Biermann in der Sendung „Hallo, Ü-Wagen“ von Carmen Thomas am 12.11.87 im WDR II. Er setzt sich für menschlichere Verhältnisse ein und befindet sich als Individuum noch auf der Ebene von D. Morris „Nacktem Affen“.

137 Norwood: Wenn Frauen zu sehr lieben, a.a.O.

unabänderbare menschliche Unfähigkeit zu interpretieren, was zum resignativen Opportunismus führen muss, wenn nicht zur Verzweiflung, sind nur mittels reflexiver Anstrengung zu schaffen. Mit ‚Glaube, Hoffnung, Liebe‘ kann nichts ausgerichtet werden, da sie aus ideologischen Gegebenheiten resultieren, die es geradezu hinterfragen gilt.

Auf unsere Emotionen als Signifikanten der Wahrheit können wir uns nicht verlassen, da sie allein im Dienste unserer Libido stehen und auf Lust um jeden Preis ausgerichtet sind – unter welchen persönlichen und gesellschaftlichen Bedingungen auch immer. Die inhaltlichen Qualitäten unserer Gefühle hängen vom Prozess unserer Erziehung ab und besitzen keine natürlichen selbstregulierenden Konstanten.

Hieraus erklärt sich die Tatsache, dass Frauen innerhalb der Kultur- und Geistesgeschichte kaum hervorgetreten sind. Im Gegensatz zu den Männern wurden und werden sie zum Dienen erzogen. Das Mädchen hat eine Puppenstube, die es für die Puppenfamilie aufräumt und sauber hält; es hat wenigstens eine Puppe, die es umsorgt und – da es sich meistens um weibliche Puppen handelt – für die männlichen Blicke schmückt; es hat eine Puppenküche, in der es für diese Puppenfamilie kocht ... und so unendlich fort. Ist es zur Frau herangewachsen, sucht es sich einen Mann, der es finanziell versorgt, ihm Kinder macht und seine dienenden Qualitäten zu schätzen weiß, indem er es heiratet. Für diese anerzogene Lustbesetzung einer dienenden Zukunft gibt die Frau auch heute noch in der Regel ihre Berufstätigkeit und damit verbundene persönliche Unabhängigkeit auf. Das Gefühl des Gebrauchtwerdens verschafft ihr mehr Lust als ihre Unabhängigkeit und eine berufliche Karriere. Wählt sie dennoch die Karriere, leidet sie darunter, dass kein Mann, kein Kind sie brauchen und empfindet sich als überflüssiges Wesen, das seine „Berufung“ als Frau, Ehefrau und Mutter verfehlt hat. Die individuelle Realität einer unabhängigen, berufstätigen Frau widerspricht ihrer sozialgeprägten Emotionalität. Deshalb fällt es ihr stets leichter, auf die Karriere zu verzichten als auf Kinder, Ehe und Familienleben. Unzählige Selbstzeugnisse in Form von Briefen und Tagebüchern von Frauen, die diesen Konflikt zugunsten ihrer Selbstaufgabe lösten, liegen uns dank feministischer Frauenforschung

gen vor¹³⁸. Entscheidet sich die Frau dennoch für die Unabhängigkeit und den Beruf, muss sie auf ein wesentlich größeres Lustreservoir verzichten als der Mann, dessen Erziehung spezifisch berufsorientiert verlaufen ist – und der deshalb gerade Unabhängigkeit und Karriere als libidinöse Werte empfindet. Sein Konflikt beginnt, wenn er z.B. durch Arbeitslosigkeit auf den häuslichen Bereich des Dienens zurückgedrängt wird. Im Gegensatz zum Mann, der den Genuss an Macht und Herrschaft als Kind bereits eingeübt hat, kann die „Karriere“-Frau diese Möglichkeiten kaum genießen, weil ihre Sozialisation nicht entsprechend verlaufen ist.

Mann und Frau dieser Gesellschaftsordnung ergänzen sich in antagonistischer Weise, indem das männliche Herrschaftsprinzip dem weiblichen Knechtschaftsprinzip entspricht. Je dominanter der Mann, um so opferbereiter die Frau; sollten auch ihre schöpferischen Fähigkeiten denen des Mannes ebenbürtig oder überlegen sein, wird sie das Wissen um diese Begabung in der Regel früher oder später verdrängen, verheimlichen oder allein in den Dienst ihres Mannes stellen, um auf diese Weise am Erfolg ihres Mannes teilzuhaben.

Unter dem Titel „Die Frauen der Genies“ hat Friedrich Weissensteiner versucht, einigen dieser Frauen ein dankbares Denkmal zu setzen.¹³⁹ Er lobt sie als die hingebungsvollen Musen, Sekretärinnen, Haushälterinnen, Mütter und Managerinnen, die ihren genialen Männern zum Ruhm verholfen haben und selbst ein weitgehendes Schattendasein führten. Weissensteiner hebt nur einige wenige, wie Constanze Mozart, Christiane Vulpius, Cosima Wagner, Mileva Einstein, Alma Mahler-Werfel und Katja Mann, heraus und bezeichnet sie als „Schattenfrauen“, die zur Unsterblichkeit ihrer Männer beigetragen und auf eine eigene Karriere verzichtet haben. Er zitiert Katja Mann, stellvertretend für die anderen Frauen: „Ich habe in meinem Leben nie tun können, was ich hätte tun wollen.“¹⁴⁰ Aber er zitiert diese Worte Katja Manns nicht mit Bedauern, sondern mit großer Hochachtung

138 Z.B. auf dem Gebiet der Musik haben dies u.a. Eva Weissweiler (Komponistinnen aus 500 Jahren, Frankfurt/M. 1981), Eva Rieger (Frau, Musik und Männerherrschaft, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1981), Antje Olivier/Karin Weingartz-Perschel (Komponistinnenlexikon von A–Z, Düsseldorf 1988) recherchiert.

139 Weissensteiner, Friedrich: Die Frauen der Genies, München 2004

140 Ebd.: S. 9.

für die Opferbereitschaft dieser Frauen. Simone de Beauvoir, Madame de Stael oder Hannah Arendt zum Beispiel wären nie zu solchen Opfern bereit gewesen.

Sogenannte Karriere-Frauen haben es schwer in der Liebe. Liebesbeziehungen werden nicht selten für sie unmöglich, da sie sich nicht mehr so recht als Frau fühlen, um geeignete Liebesobjekte für den Mann abgeben zu können. Sie müssen männliche Verhaltensnormen adaptieren, ohne sich jedoch selbst als Männer empfinden zu können. So sind sie gezwungen, eine Art gesellschaftliches Zwitterdasein zu führen, dem ihre psychische Konstitution kaum gewachsen ist, und das nicht selten in die Psychiatrie führt.

Solange die gesellschaftlichen Verhältnisse an zoomorphen Weiblichkeits- bzw. Männlichkeitsbildern festhalten, werden Frauen und Männer, die sich kraft intellektueller Einsicht für die individuelle Akzeptanz der Geschlechter einsetzen, ein gesellschaftliches Zwitterdasein führen müssen, das nichts mit dem idealisierten Menschentypus des Androgynen¹⁴¹ zu tun hat. Erst die Gesellschaft, die auf Geschlechterrollenzuweisung verzichten kann, weil sie nicht länger ökonomischer Reproduktionsfaktor ist, wird diese Zwitterexistenz zugunsten der je besonderen Individualität, durch die allein die Menschen sich voneinander unterscheiden, auflösen und freie Menschen hervorbringen, die sich auch als Liebende frei und unabhängig vom biologischen Geschlecht aufeinander beziehen können.

2. Die Schönheit

„But if you could see her through my eyes ...“, so beginnt der Song aus dem Musical Cabaret¹⁴², „wenn ihr sie mit meinen Augen betrachten könntet, würdet ihr verstehen, warum ich sie liebe“. Mit diesem Argu-

141 Androgynität ist lediglich ein Ausdruck idealisierten Sehns nach ganzheitlicher Verschmelzung weiblicher und männlicher Eigenschaften in Gestalt des wahren Menschen. Wenn die Individualität von Geschlechterrollenzuweisungen befreit wäre, jeder nach Belieben männliche wie weibliche Eigenschaften äußern könnte, ohne gesellschaftlichen Argwohn zu erregen, würde die androgynse Sehnsucht gegenstandslos sein.

142 Nach dem Roman von Ch. Isherwood, *Leb' wohl*, Berlin, Frankfurt/M., Berlin 1986

ment versucht ein Mann seine Liebe zu einer Äffin, die für ihn das schönste und begehrenswerteste Bild von Weiblichkeit repräsentiert, seinen Mitmenschen begreiflich zu machen. Es ist eben sein „point of view“, seine ganz individuelle Empfindung, die das Wunder seiner Liebe zu einer scheinbar abstoßenden weiblichen Kreatur bewirkt. Wenn gleich dieser Song in politischer Absicht geschrieben wurde, so benutzt er doch Metaphern, die an das ontisch Menschliche rühren, an die libidinöse Wurzel unseres Bewusstseins. Begriffe wie Schönheit und Liebe leben von erotischen Versprechen, auf deren Realisierung Frauen wie Männer ihr ganzes Leben hindurch hoffen; denen sie wie Heinrich Faust von einem „höchsten Augenblick“ zum nächsten nachjagen. Und jedes erfüllte erotische Versprechen entsteht mit der gemachten Erfahrung nicht nur neu, sondern zugleich in erweiterter, lustmaximierender Weise. Es läuft den Augenblicken der Erfüllung stets davon, voraus, und der Mensch folgt ihm nach – bis dass der individuelle Tod diesen Prozess beendet, um ihn weiter an die Gattung zu delegieren. Der „point of view“ der Einzelnen wird bereits im ersten Kontakt mit der Bezugsperson angelegt. Die Brust (oder deren Surrogate) ist schön, weil sie Lust spendet. Alles was dem Kind guttut, belegt es bereits mit diesem Prädikat, wenn auch noch in empfindungsamorpher Form. Im Verlaufe seiner Erziehung lernt es, all die Objekte mit Lust zu besetzen, sie schön zu finden, sie zu lieben, die ihm angeboten werden, all die Objekte abzulehnen, die ihm als unliebenswert, als hässlich demonstriert werden. Denn es wird in eine Gesellschaft hineingeboren, die über die sog. objektiven Maßstäbe von Schönheit und Hässlichkeit, Liebens- und Unliebenswertem, Erotischem und Unerotischem zu verfügen scheint, so als ob es Schönheit an sich, als außerhalb menschlicher Individuationsformen existierende wahre Gesetzmäßigkeit gäbe. Dabei können diese sog. Gesetze der Schönheit, wie sie sich als ästhetische Theorien zu verselbständigen scheinen, niemals etwas anderes sein als die Resultate der libidomaximierenden Individuen, die, je nach ideologischem Bedarf einer Epoche, zu allgemeinen Gesetzmäßigkeiten verdichtet und u.U. gegen ihren eigenen Ursprung gewendet werden.

Hegel z.B. erklärt das Schöne als den sinnlichen Schein der Idee, das wie die Kunst, deren Grundbegriff sie ist, aus der absoluten Idee

als dem welterzeugenden geistigen Prinzip selber hervorgeht¹⁴³. Statt Lust ist es hier das „absolute Denken“, welches den Begriff des Schönen erzeugt. Adorno kritisiert mit Recht: „Hegel stellt die ästhetische Dialektik still durch die statische Definition des Schönen als des sinnlichen Scheins der Idee“¹⁴⁴. So sehr sich Hegel um die dialektische Erkenntnismethode verdient gemacht hat, bleibt er doch in der Betrachtung des Schönen im idealistischen Denken seiner Zeit stecken. Ähnlich Schiller in seinen vielzitierten Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen: Für ihn ist Schönheit das Werk der freien Betrachtung, durch die wir befähigt werden, in die Welt der Ideen einzutreten¹⁴⁵. Aus dieser freien ästhetischen Betrachtung des Schönen ist, ganz in Kant'scher Tradition¹⁴⁶, in der wir noch heute und trotz Freud stecken, das mittelbare Begehren verschwunden. Die kopflastige abendländische Geistesgeschichte konnte dementsprechend so erfolgreich als „Phänomenologie des Geistes“ geschrieben, verstanden und gegen die libidinöse Lebenskraft verteidigt werden. Der omnipotente Geist disqualifizierte letztere als menschenunwürdiges, nur zur Fortpflanzung notwendiges Übel. Schönheit wurde so zur Schönheit an sich, und in dieser entsinnlichten Form zum Band zwischen „männlicher Kraft und weiblicher Milde“, das „alles Sanfte und Heftige in der moralischen Welt versöhnen“ kann¹⁴⁷. Und noch heute lesen wir die Kulturgeschichte als die des Geistes statt als das, was sie ist, als Phänomenologie der menschlichen Sinnlichkeit. Erst der „vernünftige“ Mensch gilt als der homo sapiens, der seine libidinösen Attacken zu beherrschen, abzulenken, zu verdrängen versteht, der sich seinem kopflastigen Urteil über Schönheit, Liebe und Erotik unterordnet, der seine libidinösen Ansprüche, sein eigentliches Lebensmovers, mehrheitlich auf gesellschaftlich akzeptierte Objekte wie Auto, Haus, Geld usw., eben auf Konsum richtet.

143 Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik 1, Werke 13, Frankfurt/ M. 1986, S. 100

144 Adorno: Ästhetische Theorie, Frankfurt/M. 1970, S. 82

145 Schiller, F.: Über die ästhetische Erziehung des Menschen, Stuttgart 1975, 25. Brief, S. 108

146 Kant: Sämtliche Werke, Bd. 6, Ästhetische und religions-philosophische Schriften, Leipzig 1924, S. 54 (Kritik der Urteilskraft, § 2)

147 Schiller: A.a.O., 27. Brief, S. 125

Da uns nur Waren angeboten werden, besetzen wir diese mit Lust, weil wir nicht anders können, wenn wir leben wollen; wie der Straftäter, der seine Zelle lieben muss, will er nicht sterben¹⁴⁸. Die libidinöse Kraft kennt keine Tabus, keine Moral, Ethik, Ästhetik oder Vernunft. Sie versucht, aus allen Objekten Lust zu gewinnen. Sie benutzt die Kraft des Verstandes, der Vernunft, als ihr Medium, um der geeigneten Objekte habhaft zu werden, mit denen sie sich befriedigen kann. Was Hegel die „List der Vernunft“ zu nennen pflegt, die zwischen sich und dem erkannten Objekt das Werkzeug schiebt, um gewünschte Resultate zu erzielen, ist eigentlich die menschliche Libido, welche die Kraft der Vernunft zu dieser List werden lässt; sie zwingt das Individuum zur tätigen Auseinandersetzung mit dem einmal wahrgenommenen Objekt. Das Subjekt kann nie schöner, hässlicher, besser, schlechter, moralischer, unmoralischer sein als sein mit Lust besetztes Objekt. Der Mensch, der den Opferstatus des Objekts genießt, wird stets der Täter sein und umgekehrt. Täter und Opfer bedingen einander. Wer nur autonome, liebevolle, kommunikative usw. Objekte mit Lust besetzt, wird selbst zum Repräsentanten dieser Qualitäten. Es kommt eben auf die sozialen Verhältnisse an, die entsprechende Lustobjekte anbieten oder zulassen.

Schopenhauer gibt bereits zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts einen Hinweis auf die Fragwürdigkeit all dessen, was wir als schön oder ästhetisch bezeichnen, wenn auch gegen das weibliche Geschlecht gemünzt: „Das niedrig gewachsene, schmalschultrige, breit hüftige und kurzbeinige Geschlecht das schöne nennen, konnte nur der vom Geschlechtstrieb umnebelte männliche Intellekt: In diesem Triebe nämlich steckt seine ganze Schönheit“¹⁴⁹.

Damit wäre Schönheit kein dem als liebenswert empfundenen Individuum objektiv anhaftendes gültiges Maß, sondern dem subjektiven Trieb selbst eigen, der all das mit dem Prädikat „schön“ belegt, was ihm Lust verspricht. Der Trieb wird nicht durch das edle Objekt seiner Wahl geadelt, sondern er ist es, der das Objekt als schönes, edles und gutes bezeichnet, sofern es ihm optimale Befriedigung verspricht. Alles und jedes kann sich so das Urteil, schön zu sein, verdienen, wenn es in

148 Adorno: Dissonanzen, Göttingen 1956, S. 21

149 Schopenhauer: Parerga und Paralipomena, Sämtliche Werke, 6.Bd., Wiesbaden 1947, Kap. 27, S. 656 (Über die Weiber)

der Lage ist, Lust zu spenden. Freud steht in unmittelbarer Tradition dieser grundsätzlich neuen Perspektive menschlicher Existenz, wie sie Schopenhauer entwickelte, die den menschlichen „Willen“, im Gegensatz zur menschlichen „Vorstellung“, als die lebensstrebende Kraft hinter jeder menschlichen Handlung annimmt. Anders als später Freud fasst Schopenhauer die menschliche Triebhaftigkeit unter den Begriff des Willens, die unter die Kontrolle der menschlichen Vorstellung, der Vernunft, gebracht werden muss. Sollen gesellschaftliches Zusammenleben und Kulturentwicklung überhaupt möglich werden, muss der Mensch sich, nach Schopenhauer, gegen seinen Trieb entscheiden, also gegen das Leben¹⁵⁰. Noch ganz dem Kantischen Weltbild verhaftet, setzt Schopenhauer den Kantischen Imperativ absolut, was in der Konsequenz nur zur Verdammung der menschlichen Triebnatur führen kann; dennoch bezeichnet er sie als die Wurzel des Lebens schlechthin. Auch für Freud ist nicht daran zu zweifeln, „daß der Begriff des Schönen auf dem Boden der Sexualerregung wurzelt und ursprünglich das sexuell Reizende (die Reize) bedeutet“¹⁵¹. Ohne die menschliche Besonderheit libidinöser Erfahrung gäbe es den Begriff des Schönen ebenso wenig wie Kultur überhaupt. „Und siehe! Apollo konnte nicht ohne Dionysos leben!“ ruft Nietzsche aus¹⁵². Apollo, der Gott der Mäßigung, der Gestaltung, der Vernunft, des Lichts existierte nicht ohne seinen eigentlichen Verursacher Dionysos, den Gott des Rausches, des Chaos, der Lust, des Amorphen. Nicht Freud, sondern Nietzsche war der erste, der die Spaltung des Menschen in den genießenden und den reflektierenden kritisierte und – wenn auch unter ideologieimmanenten Bedingungen – dessen dialektische Identität anstrebte. Den träumenden erkannte er als den wahren Menschen, nicht den einseitig reflektierenden. „So gewiß von den beiden Hälften des Lebens, der wachen und der träumenden Hälfte, uns die erstere als die ungleich bevorzugtere, wichtigere, würdigere, lebenswertere, ja allein gelebte dünkt: so möchte ich doch, bei allem Anscheine einer Paradoxie, für jenen geheimnisvollen Grund unseres Wesens, dessen Erscheinung wir

150 Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung, Sämtliche Werke, Wiesbaden 1947

151 Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, a.a.O., S. 66

152 Nietzsche: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, Studienausgabe 1, Frankfurt/M., Hamburg 1968, S. 42

sind, gerade die entgegengesetzte Wertschätzung des Traumes behaupten¹⁵³. Was der junge Nietzsche bereits erkannte, formuliert er später als Fazit seines Zarathustra: „Doch alle Lust will Ewigkeit, will tiefe, tiefe Ewigkeit!“¹⁵⁴. Davon leben alle erotischen Versprechen, mögen sie später auch nur zu abgehobenen Schönheitsbegriffen verkommen.

Sogar der ansonsten so psychologieabstinente und rigorose Nietzsche-Kritiker Lukács¹⁵⁵ kommt in seinen ästhetischen Betrachtungen nicht umhin, die unmittelbaren „erotisch-sexuellen Beziehungen der Menschen zueinander ... zum Vehikel des Aufstiegs ins Ethische“ zu erklären¹⁵⁶, wo das Schöne im Guten aufgeht. „Jedenfalls ist jede, gleichviel ob bloß flüchtige oder noch so ständige, noch so allseitig leidenschaftliche sexuelle Beziehung immer die zwischen zwei partikularen Personen, und zwar gerade in ihrer Partikularität ... es (ist) doch immer das Geradesosein eines Menschen, von seiner körperlichen Beschaffenheit eventuell bis zu seinen höchsten geistigen und moralischen Eigenschaften – Schwächen und Fehler miteinbegriffen –, woran sich die Liebesleidenschaft entzündet. Ihre Eigenart und Stärke besteht gerade darin, daß sie dieses Geradesosein, diese Partikularität des geliebten Menschen, als etwas Letztes, Unveränderliches, als Substanz schlechthin, als Schicksal faßt, im Gegensatz zu den allgemeinen Formen der gesellschaftlichen Beziehungen, in denen sehr häufig das Bestreben obwaltet, den Partner den eigenen Zwecken entsprechend – innerlich oder bloß äußerlich – umzumodeln.“¹⁵⁷ Gerade die unmittelbare Partikularität des geliebten Objektes ist es, an der sich die Sinnlichkeit des liebenden Subjekts entzündet und wegen der lustspendenden Wirkung mit dem Begriff des Schönen belegt – mag auch der Rest der Welt das Gegenteil behaupten. Was vom Liebenden am Gegenstand seiner Leidenschaft als schön empfunden und genossen wird, „steht (zunächst, d.V.) allen ästhetischen Gesichtspunkten völlig fremd und heterogen gegenüber“¹⁵⁸. Erst in der über die Partikularität hin-

153 Ebd.: S. 40

154 Nietzsche: Also sprach Zarathustra, München 1966, S. 249

155 Lukács, Georg: Nietzsche als Begründer des Irrationalismus der imperialistischen Periode, in: Die Zerstörung der Vernunft, Bd. II, Darmstadt, Neuwied 1974, S. 7 ff.

156 Ders.: Ästhetik IV, Neuwied, Darmstadt 1972, S. 28

157 Ebd.: S. 29

158 Ebd.: S. 31

ausgreifenden Betrachtung von Gesellschaftlichkeit ergeben sich Schönheitsbegriffe, die mit ihrem Ursprung u.a. nichts mehr zu schaffen haben wollen oder sich gar gegen denselben kehren¹⁵⁹. Adorno bemängelt zu Recht:

„Merkwürdig übrigens, daß eine Ästhetik, die immer wieder auf der subjektiven Empfindung als dem Grund alles Schönen insistierte, jene Empfindung nie ernsthaft analysierte“¹⁶⁰. Es liegt nicht in der sog. „Natur“ der Schönheit, dass sie über den Zweck sinnlicher Befriedigung erhaben ist; sie kann durch letztere erst zum Begriff werden. Die Schönheit der Frau wie die des Mannes an den je unterschiedlichen Körperformen festzumachen, wozu uns die Konsumgesellschaft anhält, indem sie entsprechende, zum Lustkonsum auffordernde Werbebilder in unser Bewusstsein projiziert, bedeutet, die libidinöse Potenz des Menschen auf der primitiven, d.h. tierischen Stufe rein körperlicher Signalwirkungen, wie sie nur zur instinktregulierten Fortpflanzung tierischer Spezies von Bedeutung sind, zu verhandeln und so in Profit zu verwandeln. Wer schön und begehrt sein will, soll – wie eingangs bereits gesagt – das Popwackeln, Muskelprotzen usw. beherrschen, um die Sinne des Objekts zu erregen. Diesem bornierten, aufs Tierische beschränkten Schönheitsbegriff korrespondiert der der „Schönen Seele“, die sich, bar aller Sinnlichkeit, ins Ethische verflüchtigt und ihren Ursprung vergessen macht. In ihr mögen sich die Liebenden auf völlig asexuelle Weise als schön empfinden, wie die „Platonische Liebe“ noch

159 Wie z.B. das Freudsche Realitätsprinzip, das ganz in der Tradition des Schopenhauers Kulturpessimismus für alles Kulturschaffen verantwortlich gemacht wird; das dein Lustprinzip als diametral entgegenstehend betrachtet wird, so dass letzteres ersteren weichen muss, damit überhaupt Kultur und Geschichte entstehen können. Statt Lust Askese, Einschränkung der libidinösen Kraft, des Lebenstriebes; Sublimierung der Triebenergie ist angesagt, damit menschliche Gesellschaft möglich wird. Herbert Marcuse nennt diesen Begriff der Sublimierung, wie Freud ihn versteht, repressiv und setzt ihm seinen der repressionslosen Sublimation entgegen (in: *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt/M 1971, S. 208). Repressionslose Sublimation ist gleichbedeutend mit der Erweiterung von Lebensräumen, lustmaximierend statt einschränkend – sofern dies die gesellschaftlichen Verhältnisse zulassen, und ist damit die Kultur schaffende Kraft selbst. Auf dem Weg der Lustmaximierung lernt der Mensch progressiv und schafft so seinen individuellen wie historischen Lebenszusammenhang – eben letztlich seine Geschichte – selbst. Freud widerspricht hier seiner eigenen Axiomatik.

160 Adorno: *Ästhetische Theorie*, Frankfurt/M. 1970, S. 28

heute vermitteln will. Gegen sie wendet sich Adorno u.a. mit seinem Verdikt über die „höchsten Kunstwerke“:

„Die Unwiderstehlichkeit des Schönen ... gelangt ... sublimiert vom Sexus an die höchsten Kunstwerke“¹⁶¹. Die Libido ist verantwortlich für die Fähigkeit des Menschen, beim Anblick oder Gedanken an ein lustverheißendes Objekt im Optimum der Gefühle zu erschauern, „so als wäre die Gänsehaut das erste ästhetische Bild“^{162 & 163}.

All diese o.g. Erkenntnisse verdanken wir der intellektuellen Anstrengung einiger Weniger, welche die intellektuelle Erfahrung des Mangels an Auflösungen ihrer inneren Widersprüche entwickeln sowie von den Widersprüchen mit und in ihrer Umwelt. Sie sind letztlich Resultate ihrer Unzufriedenheiten mit sich, ihren Familien, Lebenswelten und der Gesellschaft ihrer Zeit. Diese haben sie dazu gedrängt zu hinterfragen, zu lernen, zu studieren, um Erkenntnisse zu gewinnen, um endlich ihre innere Ruhe, ihren Frieden mit sich und der Welt zu finden, wenn auch nur annähernd.

Man wird ihnen nicht gerecht, wenn man sie als Genies oder Helden bezeichnet. Das ist nur ein zu bequemer Weg, um das Anstrengende, Frustrierende, Erlittene der Protagonisten nicht verstehen zu müssen. Es ist einfacher, sie als Genies zu bezeichnen, denen ihre Begabung bereits in die Wiege gelegt, also angeboren ist. Dann kann man eher entschuldigen, warum man selber nicht solche Denkleistungen vollbracht hat. Dabei werden diese Menschen ganz normal wie jeder geboren. Sie unterscheiden sich lediglich von der Mehrheit der Menschen durch die Art und Weise ihrer besonderen Sozialisation.

3. Intellektualität

Die ersten Spuren des Erinnerungsvermögens, die innerhalb des kindlichen Reaktionsverhaltens zu beobachten sind, zeugen bereits von dem besonderen Lernleistungsvermögen des Menschen. Dieser kindli-

161 Ebd.: S. 84

162 Ebd.: S. 489

163 vgl. hierzu auch Norbert Zimmermann, *Der ästhetische Augenblick*, Theodor W. Adornos Theorie der Zeitstruktur von Kunst und ästhetischer Erfahrung, Frankfurt/M., Bern, New York, Paris 1989, S. 169

che „Wisstrieb“, wie Melanie Klein die Neugierde des Kindes nennt, äußert sich sehr deutlich in seinen spielerischen Beschäftigungen. Gerade dem kindlichen Spiel misst Klein zentrale Bedeutung innerhalb der Ontogenese zu, weil es die Beziehung zur Außenwelt verkörpert und zu bewältigen versucht. Es bildet die Voraussetzung des späteren Vermögens, logische Lernleistungen zu vollbringen und das eigene Denken zu fördern. Auf diesem Entwicklungswege dürfen Spiel- und Phantasieverlangen des Kindes nicht beeinträchtigt werden, sollen später keine Lernhemmungen auftreten. Der Lernhemmung liegt nach Melanie Klein eine starke Phantasieverdrängung zugrunde, die gewöhnlich mit zwangsneurotischen Zügen einhergeht.¹⁶⁴ Nach ihrer Erfahrung hat die Aufhebung der Spielhemmung auch die Beseitigung der Lernstörung zur Folge. Der Säugling kennt noch kein Tabu, wie z.B. das Inzestverbot. Freud bezeichnet ihn deshalb auch, zum Entsetzen des Bürgertums, als „polymorph pervers“, da er alles und jeden allein auf die lustspendenden Qualitäten hin kommuniziert. Er versteht die elterlichen Vorbehalte und Zurückhaltungen diesbezüglich noch nicht und deutet diese als Liebesentzug.

„Leider sind die Erwachsenen, die Subjekte der Erziehung, ihrerseits die Resultate jenes undurchsichtigen Ganzen, das wir Erziehung nennen, daher im großen ganzen ungeeignete Subjekte einer Erziehung, die auf große revolutionäre Wandlungen der Menschenseele aus ist.“¹⁶⁵ Und Bernfeld kritisiert weiter: Da der Erzieher in einer Gesellschaft aufgewachsen ist, „die im Grunde auf Haß gebaut ist – freie Konkurrenz, Ausbeutung, Krieg, Besitz, Profit sind ihre gesetzlich geschützten Signette –, sind seine Liebestriebe von Kindheit an weder gesättigt noch kultiviert, sondern verkümmert, verdrängt, verwildert... So trägt die scheinbar sublimierte Liebe des Erziehers den Keim zur tiefsten Unbefriedigung in sich.“¹⁶⁶ Bereits die lustvolle Stillsituation bildet innerhalb des geschichtlichen Ablaufes der Entwicklung des Kindes eine entscheidende Episode, wovon sämtliche nachfolgenden Phasen abhängen. Sämtliche darauffolgenden Episoden bedingen einander. So bestimmt jede einzelne Operation alle anderen. Die erste Subjekt-Ob-

164 Klein, Melanie: Die Psychoanalyse des Kindes, a.a.O., S. 12

165 Bernfeld, Siegfried: Sisyphos oder die Grenzen der Erziehung, Frankfurt a.M. 1967, S. 132

166 Ebd.: S. 138.

jekt-Beziehung des Kindes begleitet es sein Leben lang. Sie bestimmt die psychische Strukturierung, welche die Basis der zukünftigen Lernleistung bildet.

Für Piaget gilt gar die Erfindung durch geistige Kombination als die höchste Stufe menschlicher Intelligenzentwicklung, als Krönung aller vorausgehenden Stadien, als Resultat der aufgebauten primären und sekundären Verhaltensschemata. Die Ausbildung der Sprache als der explizite Ausdruck kognitiver Potenz, setzt das Kind in den Stand, seine Bedürfnisse unmittelbarer und unmissverständlicher zu formulieren. Es vollzieht den Begriffsbildungs- und Abstraktionsprozess unter der Prämisse optimierender libidinöser Selbsterfahrung im Verhältnis zur Außenwelt. Die Eltern jedoch begrüßen diese Lernentwicklung als rationale Fähigkeit, die Lustansprüche zu Gunsten der Anpassung an die Umwelt zu reduzieren, auf ein schickliches Maß einzugrenzen und zum großen Teil aufzugeben. Dieses Missverständnis zwischen Kind und Erwachsenen führt in der Regel zu Störungen im beiderseitigen Dialog, in dem das Kind, auf Grund seiner schwächeren, weil abhängigen Position, das Schweigen vorzieht oder in renitentes, „bockiges“ Verhalten verfällt. Eine totale Unterwerfung unter die Ansprüche der Erwachsenen wäre fatal, da sie die intellektuelle Entwicklung seiner je subjektiven Besonderheit nicht nur stören würde, sondern ihre Originalität gar verhindern könnte, was aus dem Kind im besten Fall ein angepasstes, aber auch nicht selten ein neurotisch gestörtes Wesen hervorbringt. Die Weigerung und der Rückzug in sich selbst führt das Kind auf die verschiedensten Wege des Suchens nach Lösungen seiner Probleme. Das sehr gut, mittels elterlicher Vorsorge, ausgebildete kognitive Verständnisvermögen setzt das Kind in die Lage, sich Lektüren, Lehrern und Theorien zuzuwenden, von denen es sich Aufklärung verspricht. Damit beginnt sein Weg in die Intellektualität. Dass dieser Weg ein vorwiegend männlicher ist, liegt nicht der Mangel an Intelligenz des weiblichen Geschlechtes zu Grunde, sondern ist das Resultat der Erziehung. Von Geburt an unterliegt das weibliche Kind einer anderen Behandlung als das männliche. Sie vollzieht sich mit weniger Sorgfalt, Aufmerksamkeit und Zuwendung, da auch heute noch die Frau als das „zweite Geschlecht“, um mit Simone des Beauvoir zu reden, gilt, das auf das Kinderkriegen spezialisiert ist und von gesellschaftlichen Problemen oder Weltgeschichte nicht wirklich etwas ver-

steht. Falls die Frau sich dennoch in die sogenannten Männerdomänen einmischt, gilt sie nicht mehr als „richtige“ Frau; sie irritiert, steht unter besonderer Beobachtung und wird eher wegen ihrer modischen Erscheinung kritisiert als ihrer inhaltlichen Äußerungen. Sollte sie dazu nicht auf Familie und Kinder verzichten, werden Mann und Kinder bedauert. Dass die Frauen als Intellektuelle bis heute eine gesellschaftliche Randgruppe bilden, liegt in erster Linie an ihrer Erziehung und daran, dass sie an der Mehrfachbelastung und dem besonderen Image als weibliche Intellektuelle nicht gewachsen sind. Von der Frau wird erwartet, dass sie anpassungsfähig an den Mann ist, emotional und mütterlich. Der Mann soll dominant, rational und möglichst emotionslos sein, sonst gilt er als weichlich, zu weiblich. Sollte eine Frau sich dennoch zu einer Intellektuellen entwickelt haben, so erfährt sie weniger Aufmerksamkeit als ihr männlicher Kollege. Außerdem wird sie in der hauptsächlich männlichen Geschichtsschreibung weitgehend ausgeblendet oder nur eindimensional wahrgenommen. Dass sich dies langsam zu verändern beginnt, ist zu begrüßen. So schreibt u. a. Ignace Lepp: „Fast alle berühmten Intellektuellen sind Männer...Es wäre indes ungerecht und irrig, aus solchen Feststellungen zu schließen, die Frau sei unfähig zu einem echten geistigen Leben, sie sei oberflächlich oder zu gefühlsbetont und von Leidenschaften beherrscht, als daß sie noch zur Reflexion und zu sachlichen Untersuchungen fähig wäre. Wenn wir so wenige große intellektuelle Frauen in vergangenen Epochen antreffen und auch heute ihre Zahl noch verhältnismäßig gering ist, dann liegt der Gedanke nahe, daß daran weniger eine generelle Unfähigkeit der Frau schuld ist, sondern eher die psychologischen und soziologischen Bedingungen, denen sie unterworfen ist...Es ist erstaunlich, und es spricht sehr für die weibliche Intelligenz, daß es wenigen Frauen unter diesen Bedingungen gelungen ist, echte Intellektuelle zu werden.“¹⁶⁷ Besonders seit den 1968er Jahren hat sich das europäische Frauenbild stark geändert, aber dennoch ist die Auffassung noch weit verbreitet, „die wahre Berufung der Frau seien Ehe und Mutterschaft; Studium und Berufsausübung werden als nur beiläufige Beschäftigungen, wenn nicht gar als bloße Sicherung gegen die mögliche Ehelosigkeit angesehen. Daraus folgt, daß viele junge Mädchen,

167 Lepp, Ignace: Der Lebensstil des Intellektuellen, Würzburg 1966, S. 141 f.

sogar höchstbegabte, ihre geistige Fortbildung nicht mit der gleichen Leidenschaft betreiben, wie die Männer des gleichen Intelligenzgrades dies tun...Hier und nicht in einer angenommenen naturbedingten Minderwertigkeit liegt die Erklärung dafür, daß die wirklich intellektuellen Frauen noch relativ selten sind. Ihre Zahl wächst jedoch ständig.“¹⁶⁸

Erst diese spezifisch an Mädchen und Jungen verschieden verteilten Inhalte, wie sie zunächst von der Mutter, den Eltern, der Familie und später den Institutionen vermittelt werden, lassen aus den jungen Menschen die Frauen und Männer werden, wie sie dem Gesellschaftssystem entsprechen. Die sogenannten männlichen Entwicklungsmöglichkeiten werden den Frauen, wie umgekehrt die weiblichen den Männern, vorenthalten und so ihre volle Entfaltung verhindert.

Noch 2014 berichtet Uwe Pörksen von einem Treffen bekannter Wissenschaftler 1981 im Wissenschaftskolleg Berlin, wo u.a. das Thema „Wie männlich ist die Wissenschaft?“ diskutiert werden sollte und ein Beitrag von Helga Nowotny zur ‚Geschlechtsblindheit‘ in den Wissenschaften¹⁶⁹ kaum Resonanz bei den vornehmlich männlichen Teilnehmern fand.

Nowotny wies darauf hin, dass es innerhalb der Professorenschaft nur drei Prozent Frauen gibt. Sie wies entschieden zurück, dass dies an der nicht genügend qualifizierten Anzahl von Frauen liege, sondern an den sozialen Umständen; dass eine ausgewogene Beteiligung von Frauen und Männern im Wissenschaftsbereich in Zukunft wesentlich zu einer sachlicheren und ausgewogeneren Diskussion führen würde.

Pörksen kommentiert: „Der Vortrag hatte nicht das Echo, das ein zweifellos neuer Gesichtspunkt erzeugt, wenn er aufgegriffen wird. Ihm folgte weder an dem Abend noch nachträglich eine Debatte. Die Stimmung war eher unwillig.“¹⁷⁰

Hier wird deutlich, dass, selbst nach den Erfahrungen der achtundsechziger Studentenbewegung, wenig Interesse an dieser Thematik bestand. Neben der Befreiung von kapitalistischen Unterdrückungsmechanismen und der sexuellen Befreiung im Allgemeinen spielte die

168 Lepp: Ebd., S. 142 f.

169 Pörksen, Uwe: Camelot in Grunewald, Szenen aus dem intellektuellen Leben der achtziger Jahre, München 2014

170 Ebd.: S. 202

intellektuelle Emanzipation der Frau noch kaum eine Rolle. ‚Die intellektuelle Erfahrung des Mangels‘ bleibt wesentlich männlich konnotiert.

Natürlich ist der biologische Unterschied zwischen Männern und Frauen nicht wegzuleugnen. Die Natur hat die Priorität des weiblichen Geschlechts auf die Gebärfähigkeit und die des Mannes auf die Befruchtung des weiblichen Eis festgelegt. Hieraus sind auch unterschiedliche Verhaltensweisen von Männern und Frauen abzuleiten. Frauen sind von der Natur zu besonderer Hege und Pflege des Nachwuchses vorgesehen, der Mann für deren Versorgung und Schutz. Deshalb verfügt er in der Regel über mehr körperliche Kraft und Testosteron als die Frau. Das verführt zu Macht und Dominanz, wie die menschliche Geschichte bis heute gezeigt hat, rechtfertigt aber nicht Gewalt und Unterdrückung, denn wir sind Menschen und keine Tiere. Der Mensch hat sich nicht wegen seiner Körperlichkeit aus dem Tierreich herausentwickelt, sondern wegen seiner besonderen Fähigkeit zu kommunizieren. Aufgrund seiner, im Gegensatz zum Tier, mangelhaft ausgestatteten körperlichen Fähigkeiten wäre er nachweislich ausgestorben. Sein Überleben und seine in der Natur dominierende Stellung verdankt er allein seiner sozialen Kompetenz, die ihn letztlich zu einem vernünftigen Wesen hat werden lassen, das begriffen hat, dass es ohne seine Mitmenschen nicht überleben könnte. Es gilt die Priorität des Gleichheitsprinzips, auch zwischen Männern und Frauen, das nicht durch eine Argumentation mit den biologischen Unterschieden unterlaufen werden darf. Allein Unterschiede in Begabungen, Neigungen, Interessen zählen und sollten in gesellschaftlichen Gemeinwesen berücksichtigt, geachtet und gefördert werden. Der gesellschaftlich erwirtschaftete Reichtum sollte dementsprechend verteilt und zum Vorteil aller genutzt werden und nicht aus Gründen von Machtausstattung, verabsolutiertem Egoismus und angehäuften Kapital missbraucht werden. Die Minderbewertung von Leistungen wie Aufzucht, Erziehung und Pflege, die sich drastisch in der Bezahlung deutlich macht, sowie die rein zweckrationale Betrachtung und Ausbeutung der Natur, der Erde, widersprechen dem sozialen Prinzip der Menschwerdung diametral und werden deshalb unausweichlich früher oder später zur selbstverschuldeten Selbstausslöschung führen, wenn nicht das spezifisch menschliche Mittel der vernünftigen Regulierung in den Vordergrund

unseres Denkens gerückt wird. Dazu ist die intensivste Förderung und Ausbreitung der Bildung unerlässlich. Hier muss der größte Anteil gesellschaftlichen Reichtums investiert werden, weil nur aufgeklärtes vernünftiges Bewusstsein, so vieler Menschen wie möglich, uns und unsere Erde retten kann. Die Beherrschung, Unterwerfung, Ausbeutung bis hin zur Vergewaltigung der Schwächeren durch die Stärkeren gehören nicht zum Menschsein, sie bedeuten nur die große Nähe zum Tierreich, das wir doch so stolz sind, verlassen zu haben und zu dessen Beherrschern wir uns nur mittels vernünftigen sozialen Zusammenhaltes entwickeln konnten. Behandeln wir uns als Menschen also mit Respekt und leiten unser Recht nicht aus rein biologischen Vorgaben ab. Erst dann wird Gleichberechtigung, nicht nur von Mann und Frau, verwirklicht werden können.

Es ist also noch sehr viel zu tun, um unserem Menschsein endlich gerecht zu werden.

4. Der Fall Hannah Arendt

Die als Philosophin, Soziologin und politische Schriftstellerin bezeichnete und hochgelobte Hannah Arendt habe ich nach reiflicher Überlegung nicht in die Reihe der authentischen Intellektuellen gestellt, weil sich in ihrem Werdegang zu viele Probleme in den Weg gestellt haben, die sich „nur“ aus spezifisch kulturell geprägter Vorstellung von Weiblichkeit und auch nicht zuletzt dem Judentum ergeben haben, anstatt aus allgemein menschlichen, ontologischen. Frauen konnten sich erst sehr spät in der Geschichte auf den Weg der Gleichberechtigung machen, wurden deshalb im Hinblick auf ihre Bildung vernachlässigt und auf das sogenannte „Ewig Weibliche“-Verhalten¹⁷¹ eingeschworen und festgeschrieben. Erst 1918 ist das Frauenwahlrecht in Deutschland erkämpft worden und das Universitätsstudium war für Frauen noch eine Rarität. Darüber hinaus galten studierte Frauen meist als dominante unweibliche Blaustrümpfe, die den Männern feindlich gesonnen wären. Auch noch zu Hannah Arendts Zeiten galt das intellektuelle Engage-

171 Weingartz-Perschel, Karin: Das Ewig Weibliche als ideologische Metapher, Frankfurt a.M. u.a. 1990

ment von Frauen als Seltenheit und schien den angesagten weiblichen Tugenden zu widersprechen. Wollten sie eine Lehrtätigkeit ergreifen, war die Bedingung, auf Ehe und Mutterschaft zu verzichten.

Deshalb hat es auch Hannah Arendt noch ungemein schwerer in ihrer intellektuellen Entwicklung gehabt als ihre männlichen Zeitgenossen. Dies zeigt sich ganz besonders deutlich in ihrem Verhältnis zu Martin Heidegger, von dem sie bis zu ihrem Tode nicht loskam. Er war ihre erste große Liebe, deren Pikanterie besonders darin bestand, dass er nicht nur ihr Hochschullehrer und siebzehn Jahre älter, sondern dazu noch mit einer emphatischen Nazi-Anhängerin verheiratet war, mit der er bereits zwei Kinder hatte. Auch Heidegger stand dem Nazi-Regime durchaus nahe, da er sich von Hitler und dessen „Drittem Reich“ eine mögliche Erneuerung der bestehenden Gesellschaftsordnung erhoffte. Doch seine Haltung kann als eigentlich unpolitische gelten, die aus seiner philosophischen Überzeugung abzuleiten ist. Er glaubte, dass die menschliche Gesellschaft mit der Hitler-Diktatur an einer neuen „Lichtung“ in der Geschichte angekommen wäre, die nun die Möglichkeit zu einem neuen Entwurf ihrer selbst eröffnen könnte. Auch kann man ihm keine grundsätzliche Aversion gegen jüdische Menschen unterstellen. Unter seinen Studenten befanden sich viele jüdischer Herkunft. Was ihn besonders am Judentum störte, war die bei ihnen ausgeprägte ökonomische Orientierung, ihre scheinbar besondere Begabung für das rein „Rechnerische“, der geschickte Umgang mit Zahlen, was seiner Seins-Philosophie widersprach. Es verhinderte, seiner Meinung nach, das Denken und bezeichne das geistlose „uferlose Treiben verstandesmäßiger Zergliederung“. Wäre er ausgesprochener Antisemit gewesen, hätte er sich gar nicht auf eine Liebesbeziehung mit einer Jüdin einlassen können.

Die leidenschaftliche Liebesbeziehung mit der Jüdin Hannah Arendt hat er nicht zuletzt nach gut einem Jahr aufgrund der Eifersucht seiner Ehefrau, die eine glühende Nazi-Anhängerin war, aber gewiss auch aus Gründen eines gewissen opportunistischen Ehrgeizes, versucht abzubrechen. Beiden ist dies jedoch ein Leben lang, zwar mit Unterbrechungen, nicht gelungen. Noch zum Zeitpunkt des Todes von Hannah Arendt hat man drei Fotografien auf ihrem Schreibtisch stehen sehen: Das Foto ihrer Mutter, das ihres zweiten Ehemannes, Heinrich Blücher, und das von Martin Heidegger.

Trotz aller Bemühungen hat sie es nicht geschafft, dem Bannkreis ihres existenzialistischen Lehrers Heidegger und auch ihres späteren Förderers, des Zionisten Kurt Blumenfeld, zu entkommen. Ihren Versuchen, Heideggers „Dasein zum Tode“ ihren Begriff der „Natalität“, seinem Hauptwerk „Sein und Zeit“ ihre „Vita activa“ entgegenzusetzen, fehlt die zureichend begründete Axiomatik. Den Fakt der Geburt mit dem des Todes gleichzusetzen und über letzteren als maßgeblicheren herauszuheben, ist lediglich eine biologische Reflexion und hat keine weitere ontologische Bedeutung. Denn die Gewissheit des Todes prägt jedes menschliche Leben; dagegen hat die Tatsache des Geborens als solche keine weitere Auswirkung auf die Befindlichkeit der Individuen, außer dass sie entscheidend für die Klassenzugehörigkeit ist. Geburt und Tod sind zwar entscheidende biologische Ereignisse; doch letzterer beschäftigt das Denken der Menschen lebenslang, während man sich an die Geburt nicht einmal erinnern kann. Dass sie das Wunder des Lebens bedeutet, gilt für alle Lebewesen, aber nur der Mensch ist in der Lage, darüber zu reflektieren und deshalb spielt für ihn, was vor seiner Geburt war, im Gegensatz zu dem, was nach dem Tod auf ihn zukommen mag, so gut wie keine Rolle. Dass mit der Geburt eines jeden Menschen stets die Hoffnung gepaart ist, dass mit ihm und durch ihn die Welt immer weiter verbessert werden kann, ist eine gattungsspezifische Tatsache, trägt aber nichts zur Lösung der erkenntnistheoretischen Problematik bei, *warum* der Mensch ein gesellschaftliches Wesen ist, warum er sich aus dem Tierreich herausentwickelt hat, warum und wie er seine Geschichte selbst gestaltet oder warum er sich im Kapitalismus wiederfindet. Dass er „arbeitet, herstellt und handelt“, wie Arendt dem Phänomen menschlicher Tätigkeit näherzukommen versuchte, ist nur eine zu beobachtende Faktizität, trägt aber nicht zur Beantwortung der Frage des ‚Warum‘ bei. Dass Arendt die Form des Handelns als kommunikative Tätigkeit und menschliche Besonderheit herausstellte, kann als Denkanstoß gelten, wie er zum Beispiel von Jürgen Habermas für die Definition seines Begriffes des „Kommunikativen Handelns“ aufgenommen wurde, lässt aber den Ansatz einer erkenntnistheoretischen Analyse bei Arendt vermissen.

Auch Arendts Verhältnis zu ihrem Judentum ist nicht eindeutig. Einerseits lehnte sie das Assimilationsbestreben der Juden mit der Begründung ab, dass dies eine Identifikation mit dem Antisemitismus

bedeutet, andererseits verkannte sie die unmenschliche Brutalität der Judenvernichtung und bezeichnete sie als „Banalität des Bösen“, das sie in der Person Adolf Eichmanns verkörpert sah. Zudem gerierte sie sich in der Öffentlichkeit stets als Jüdin mit dem Argument, dass sie das Judentum seit ihrer frühen Jugend beherzigte: ‚Als Jude musst du dich allen Angriffen gegenüber auch als Jude verteidigen‘. Sie unterstützte aus diesem Grunde auch die Bildung einer jüdischen Armee, die gegen den Nationalsozialismus ins Feld ziehen sollte. Gleichzeitig lehnte sie aber die Gründung eines jüdischen Staates auf palästinensischem Gebiet ab und befürwortete ein friedliches Zusammenleben beider Völker.

Später begründete sie ihren Ausdruck „Banalität des Bösen“, da sie von ihren jüdischen Leidensgenossen deshalb kritisiert wurde. Sie hätte Eichmann und den Nazi-Tätern damit die herausragende brutale Besonderheit und den damit verbundenen „Ruhm“ nehmen wollen, die exorbitante Aufmerksamkeit auf dieses Verbrechen. Dennoch – das sogenannte Böse ist so wenig banal wie das sogenannte Gute. Das Gute und das Böse sind nur als dialektische Begriffe zu verstehen, die als solche einander bedingen. Das hätte Arendt bei Hegel lernen können, aber den hat sie gar nicht verstanden und vorschnell zur Seite gelegt. Und was sie nicht verstanden hat, das hat sie entweder ignoriert oder aus Unverständnis kritisiert. Das fällt besonders auf, wenn sie sich mit dem Begriff der Arbeit auseinandersetzt, welcher zentral für ihr opus magnum, „Vita activa oder Vom tätigen Leben“ ist.¹⁷² Hier kritisierte sie Karl Marx und seinen Arbeitsbegriff völlig unbegründet.¹⁷³ Da Marx diesen aus Hegels Begriff der dialektischen Entäußerung herleitet, bleibt er Hannah Arendts Verständnis auch völlig verschlossen, da sie sich mit Hegel gar nicht weiter beschäftigt hat. Einige ihrer Freunde, zum Beispiel der drei Jahre ältere Philosoph Hans Jonas, bemängelten ihr oft „allzu schnelles, schneidendes Urteil über eine Person oder eine Situation“ oder ihre selbstherrlich und arrogant wirkende Art.“¹⁷⁴

Es scheint zu ihrem Naturell zu gehören, sich mit den Dingen zu beschäftigen, die sie ganz persönlich berührten, obwohl sie ständig betonte, dass das Persönliche allein in die Privatsphäre gehöre und in der Öffentlichkeit nichts zu suchen habe. Das lässt sich bereits aus ihrer

172 Arendt, Hannah: Vita activa oder Vom tätigen Leben, München 2016

173 Ebd.: S. 122 ff.

174 Prinz, Alois: Hannah Arendt oder ihre Liebe zur Welt, Berlin 2013, S. 204

Dissertation über Augustinus schließen. Angeregt von ihrem Lehrer Heidegger und von ihrem gemeinsamen, streng geheim gehaltenen Liebesverhältnis widmete sie sich speziell dem augustininischen Liebesbegriff und interpretierte ihn auf ihre Weise, wahrscheinlich um ihrer eigenen leidenschaftlichen Liebe zu ihrem Lehrer auf die Spur zu kommen oder ihr gar zu entfliehen. Doch die Liebe zu Heidegger ließ sie nicht los. Mit den Gedichten, die sie in dieser Zeit des Verliebtseins schrieb, versuchte sie, ihr Leiden an dieser Liebe zu mildern, zu verstehen, zu überwinden:

„Warum gibst du mir die Hand
Scheu und wie geheim?
Kommst du aus so fernem Land
Kennst nicht unseren Wein?“¹⁷⁵

Dies ist nur ein Beispiel für die vielen Gedichte, die sie schrieb, in denen sie versuchte, hinter den Sinn ihres Lebens zu gelangen. Das Magische an der Liebe zu Heidegger, ihre Hingabe an diesen Mann, den sie anhimmelte und der sich selbst in dieser ersten großen Liebe eines jungen Mädchens sonnte und kreativ angeregt fühlte, der siebzehn Jahre älter war und bereits den Ruf eines ganz besonderen Philosophen besaß, zu dem man hinpilgerte, um ‚das Denken zu lernen‘, bereiteten ihr, neben der Sehnsucht nach Erfüllung, auch Angst, Angst, sich selbst in dieser Hingabe wie ein Schatten zu verlieren. Es war ihr ziemlich klar, dass er keine Änderung seines Lebensstatus¹ und Lebenszieles für sie vornehmen würde. Darum versuchte sie, mit dem Prozess der Überwindung der sinnlichen Liebe, wie Augustinus sie beschrieben hat, ihre eigene Liebe zu verstehen, zu beherrschen und schließlich zu überwinden.

Sie floh sozusagen 1926 von Marburg, wo Heidegger lehrte, nach Heidelberg und promovierte dort bei Karl Jaspers über den Liebesbegriff bei Augustinus, wobei sie dessen theologischen Kontext derart vernachlässigte, dass die Bewertung ihrer Arbeit, trotz Fürsprache Heideggers, der mit Jaspers befreundet war, nicht mit der Bestnote ausfiel. Sie widersprach nicht, sondern freundete sich mit ihrem Dok-

175 Arendt, Hannah: Zit. in: Hannah Arendt, *Leben, Werk und Zeit* von Elisabeth Young-Bruehl, Frankfurt a.M. 2000, S. 97

torvater an und diese Freundschaft hielt ein Leben lang. Jaspers erfuhr erst viel später, dass Arendt und Heidegger ein leidenschaftliches Liebespaar waren.

Aus ähnlichen persönlichen Gründen stürzte sie sich auf das Leben von Rahel Varnhagen, der Jüdin, die alles daransetzte, ihr Judentum zu verleugnen und abzuschütteln, aber die sich am Ende ihres Lebens endgültig zu ihrer jüdischen Herkunft bekannte. „In Rahel Varnhagens Briefen und Tagebüchern spürte Hannah Arendt eine Sensibilität und Verletzbarkeit, die ihrer eigenen sehr ähnlich war. Sie verstand die Liebe, die Rahel für den Nichtjuden Graf von Finckenstein empfunden hatte, eine Liebe, die allmählich leidvoll zurückgewiesen worden war. Der Graf hatte Rahels Salon zugunsten der Geborgenheit seiner Familie und dessen, was er seine persönlichen Verhältnisse nannte, verlassen. Als ihr dieser Verlust klar wurde, war Rahel geworden, was auch Hannah Arendt sich werden fühlte: ...An die Stelle ihres Nichts-Seins ist die Erfahrung getreten, das Wissen: So ist das Leben.“¹⁷⁶

Hannah Arendt identifizierte sich nach eigenen Aussagen mit dem Schicksal Rahel Varnhagens und versuchte, mittels der intensiven Beschäftigung mit deren Leben, ihre eigene unglückliche Liebeserfahrung sowie ihre jüdische Herkunft und das damit verbundene Schicksal zu verstehen. Wie überhaupt das Motto ihres Lebens war: ‚Ich will verstehen!‘ In ihrem Buch über Rahel Varnhagen schreibt sie: Es „schlägt das Denken in sich selbst zurück und findet an der eigenen Seele seinen einzigen Gegenstand, wird es zur Reflexion, so erzwingt es allerdings, sofern es vernünftig bleibt, einen Schein unbegrenzter Macht, indem es sich eben von der Welt isoliert, an ihr sich desinteressiert, sich schützend vor den eigenen interessanten Gegenstand stellt: das eigene Innere...Selbst vor Schicksalsschlägen gibt es eine Flucht in das eigene Innere...so daß der Schreck, diesmal und gerade diesmal getroffen zu sein, gar nicht erst aufkommen kann.“¹⁷⁷ Was sie über Rahel Varnhagen schrieb, hätte sie zu dieser Zeit auch über sich selbst sagen können. Den Rückzug in die Innerlichkeit hielt sie für den besten Weg, sich vor seelischen Bedrängnissen und Verletzbarkeiten zu schüt-

176 Young-Bruehl, Elisabeth: Hannah Arendt, Leben, Werk und Zeit, Frankfurt a.M. 2000, S. 101

177 Arendt, Hannah: Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik, München 1981, S. 21

zen. Erst die freundschaftliche Beziehung zu Karl Jaspers, der für sie zu einem väterlichen Freund geworden war, bewirkte, dass sie langsam den Mut entwickelte, sich zu öffnen, nach außen, in die Öffentlichkeit zu gehen, ihre Gedanken zu äußern und sich auch der Kritik auszusetzen, wenn sie etwas bewirken wollte. Von Jaspers lernte sie, dass es nur die Kommunikation sein kann, mittels der sich die Menschen miteinander austauschen, lernen und sich entwickeln können. „Hannah kann, natürlich, nicht von heute auf morgen aus ihrer Haut. Sie kann ihre Kindheitsängste nicht einfach abschütteln, genauso wenig, wie sie ihre Liebe zu Heidegger beenden kann. Aber unter dem Einfluss von Jaspers findet sie doch allmählich aus ihrer Selbstbefangenheit heraus...so beginnt sie jetzt, sich auch von außen zu sehen, und das heißt auch, sich als Jüdin wahrzunehmen.“¹⁷⁸

Mit der Schrift über Rahel Varnhagen wollte Hannah Arendt sich habilitieren, konnte sie aber erst im amerikanischen Exil vollenden, weil ihre Emigration dazwischenkam.

Auch in ihren späteren Veröffentlichungen spürt man ihr leidenschaftliches Engagement, das ihre Persönlichkeit ausmachte und das ihr nicht selten den intellektuellen Blick auf die Realität beschränkte. So verurteilte sie Theodor W. Adorno nur deswegen, weil dieser den Versuch ihres damaligen Lebenspartners, Günther Stern, sich an der Frankfurter Universität mit einer musikphilosophischen Arbeit zu habilitieren, boykottiert haben soll. Die Arendt-Biografin Elisabeth Young-Bruehl schreibt: „Hannah Arendt konnte die Marxisten der Frankfurter Schule schon aus intellektuellen Gründen nie leiden, und dieser Vorfall war nur einer von vielen, die persönliche Sympathie eigentlich ausschlossen. Hannah Arendts Meinungen von Menschen, ob positiv oder negativ, waren immer sehr dezidiert – wenn auch nicht immer gleichbleibend –, und sie nahm bestimmt kein Blatt vor den Mund, als sie nach dem Kennenlernen Adornos zu Günther Stern sagte: ‚Der kommt uns nicht ins Haus.‘“¹⁷⁹

Geboren 1906 in der Nähe von Hannover, wuchs Hannah Arendt als einziges Kind in Königsberg auf, wohin die Familie wegen der schweren Erkrankung des Vaters umzog, als sie kaum drei Jahre alt

178 Prinz, Alois: Hannah Arendt oder die Liebe zur Welt, Berlin 2013, S. 66

179 Young- Bruehl, Elisabeth: Hannah Arendt, Leben, Werk und Zeit, Frankfurt a.M. 2000, S. 132

war. In Königsberg lebten die Familien des Vaters wie der Mutter seit Generationen in wohlhabenden Verhältnissen. Dort verlebte Hannah Kindheit und Jugend in einem gutbürgerlichen assimilierten deutsch-jüdischen Haushalt und ihr wurde von Eltern und Großeltern liebevolle größte Aufmerksamkeit zuteil. Ihre jüdische Religion spielte in ihrem Elternhaus kaum eine Rolle; auf die wurde sie erst durch die Nachbarskinder und durch ihre Schulzeit besonders aufmerksam gemacht und entwickelte daraufhin eine wachsende trotzige Sensibilität, die dann durch die Nazi-Verfolgung der Juden unter Hitler ihre Nähe zum Zionismus begründete. Besonders durch ihre Mutter wurde sie dazu ermutigt, sich jeder von ihr empfundenen Ungerechtigkeit zur Wehr zu setzen. So wurde sie des Gymnasiums verwiesen, weil sie einige Schüler zum Boykott des Unterrichtes eines Lehrers wegen dessen unangemessenen Äußerungen zum Judentum aufrief. Die Mutter stand voll zu ihr, nahm sie von der Schule und organisierte mittels ihrer Beziehungen die Möglichkeit der Teilnahme ihrer Tochter an Vorlesungen an der Universität Berlin. Zu Hause nach Königsberg zurückgekehrt, studierte Hannah Arendt weiter privat die notwendigen Schulfächer und bestand 1924 das Abitur, auf Betreiben ihrer Mutter, extern am besagten Königsberger Gymnasium mit Auszeichnung und noch ein Jahr früher als ihre früheren Klassenkameraden. Diese gewisse, von der Mutter unterstützte, Widerspenstigkeit behielt sie zeitlebens. Ihren Vater verlor sie bereits 1913 im frühen Kindesalter durch Tod wegen eines wieder ausgebrochenes Leidens an Syphilis. Um seinen Verlust zu kompensieren, soll sie ihrer Jugendfreundin Yela Löwenfeld einmal gesagt haben, den „Traum ihres Vaters ... wahr zu machen und eine berühmte Gelehrte zu werden.“¹⁸⁰ Von Geburt an führte die Mutter ein Tagebuch „Unser Kind“ über die, besonders körperliche, Entwicklung ihrer Tochter, worin sie jede Einzelheit sorgfältig vermerkte; wahrscheinlich war der Anlass dazu die Sorge, ob sie wegen der syphilitischen Erkrankung ihres Erzeugers, bereits vor der Eheschließung, abnormale Anzeichen in der Entwicklung zeigen würde. Als dies nicht der Fall zu sein schien, brach die Mutter die Tagebucheintragungen nach dem Tod ihres Mannes ab. Aufgrund dieses Tagebuches kann man erfahren, dass Hannah ein lebhaftes, fröhliches Kind

180 Ebd.: S. 629

war, aber auch sehr eigenwillig. Sie wurde sehr frei erzogen, zeigte aber, zum Leidwesen der Mutter, die sehr musikalisch war und das Klavierspiel ausgezeichnet beherrschte, keinerlei musikalisches Talent. Sie soll zwar viel und fröhlich gesungen, aber kaum die richtigen Töne getroffen haben. Dagegen fiel ihr logisches Talent und ihre rasche Auffassungsgabe sowie ihr Interesse an Büchern schon sehr früh auf. So soll sie sich schon im Alter von vierzehn Jahren für die Philosophie Immanuel Kants begeistert haben.

Gleich nach dem Abitur begann sie ihr Studium der Philosophie 1924 bei Martin Heidegger in Marburg. Außerdem belegte sie die Nebenfächer Evangelische Theologie bei Rudolf Bultmann sowie Griechisch. Den antiken Philosophen war sie zeitlebens verbunden, mit denen sie schon in ihrem Elternhaus bekannt gemacht worden war. Außerdem blieb Immanuel Kant seit der Kindheit ihr ‚Hausphilosoph‘. Ihr ganzes Leben gleicht der Befolgung dessen kategorischen Imperativs: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte.“ Arendt war stets bemüht, einen Maßstab für gerechtes Handeln zu finden und damit auch in die politische Öffentlichkeit zu gehen. Es genügte ihr nicht, „nur die eigenen Werke der Öffentlichkeit vorzulegen und ansonsten im privaten Hintergrund zu bleiben, sondern man müsse seine ganze Persönlichkeit in die Öffentlichkeit bringen und mit ihr haften. Sich so zu veröffentlichen bedeute jedoch nicht, seine persönliche Besonderheit aufzugeben und sich in der Masse zu verlieren. Im Gegenteil: Erst in der Öffentlichkeit komme das, was ein Mensch ist, wirklich zur Entfaltung.“¹⁸¹ In dieser Aussage zeigt sich, dass sich Arendt selbst nicht zu den Intellektuellen zählen möchte, die sie für „Gebildete“ hält, „für die die Öffentlichkeit der Ort ist, wo es nur Durchschnitt gibt und wo alle Dinge flach und platt gemacht werden.“¹⁸² Für Arendt bedeutete Öffentlichkeit der Raum des Verstehens, des gegenseitigen Austauschs, dessen Medium die Sprache ist, der optimalen Kommunikationsmöglichkeit. Deshalb hat sie die Bezeichnung Philosophin für sich stets abgelehnt, sondern sich eher als politische Denkerin verstanden. In diesem Punkt stand sie Heidegger, der die Zurückgezogenheit und

181 Prinz, Alois: Hannah Arendt, a.a.O., S. 208

182 Ebd.: S. 20

Selbstbezogenheit bevorzugte, um seine Gedanken zu entwickeln, immer kritisch gegenüber. Dennoch ließ sie ihm 1960 ihr philosophisches Werk „Vita activa“, voller Hoffnung auf seine Anerkennung, vom Verlag zusenden, traute sich aber nicht, es ihm offiziell zu widmen. In einem Begleitschreiben erklärte sie ihm: „Du wirst sehen, dass das Buch keine Widmung trägt. Wäre es mit uns je mit rechten Dingen zugegangen..., so hätte ich dich gefragt, ob ich es dir widmen darf; es ist unmittelbar aus den ersten Marburger Tagen entstanden und schuldet dir in jeder Hinsicht so ziemlich alles. So wie die Dinge liegen, schien mir das unmöglich; aber auf irgendeine Weise wollte ich dir doch den nackten Tatbestand sagen.“¹⁸³ Als Martin Heidegger keinerlei Reaktion auf ihr Buch und ihr Schreiben zeigte, war sie sehr gekränkt und brach den Kontakt zu Heidegger ab – aber nur vorübergehend. Um ihrem Ärger Luft zu machen, schrieb sie 1961 an Jaspers: „Ich weiß, daß es ihm unerträglich ist, daß mein Name in der Öffentlichkeit erscheint, daß ich Bücher schreibe, etc. Ich habe ihm gegenüber mein Leben lang gleichsam geschwindelt, immer so getan, als ob all dies nicht existiert und als ob ich sozusagen nicht bis drei zählen kann, es sei denn in der Interpretation seiner eigenen Sachen. Nun war mir das Schwindeln plötzlich zu langweilig geworden, und ich habe eins auf die Nase gekriegt.“¹⁸⁴ Als sie diesen Brief an ihren Freund Jaspers schrieb, war Hannah Arendt fünfundfünfzig Jahre alt und noch immer hinderte sie ihre weibliche Psyche auf dem Wege zu ihrer Selbstfindung. Ihr Liebe zu Heidegger hat ihr eine Unterwürfigkeit unter den Mann abverlangt, die sie ihr Leben lang versucht hat, zu überwinden. Das verließ ihrer Person das Profil einer Art Getriebenen, Heimatlosen. Sicher trug dazu auch wesentlich ihr Schicksal als Jüdin bei und dass sie so lange Zeit auf die amerikanische Staatsbürgerschaft hat warten müssen, also staatenlos war, nachdem die Nazis ihr die deutsche aberkannt hatten.

Von ihrem zweiten Ehemann, Heinrich Blücher, den sie 1936 kennengelernt hatte und 1940 heiratete, nachdem sie von Günther Stern, alias Günther Anders, geschieden worden war, erhoffte sie sich Ruhe und Stabilisierung. Sie war ihm, im Gegensatz zu ihrem ersten Mann, in Liebe zugetan. Sterns Ehe mit Arendt glich eher einer Notgemein-

183 Ebd.: S. 216

184 Arendt, Hannah: Briefwechsel Arendt an Jaspers, München 2001, S. 494

schaft, um gemeinsam in den Wirren des Naziregimes besser überleben zu können. Mit Blücher konnte sie leidenschaftlich über Marx, Lenin, Trotzki und auch Stalin diskutieren und er vermittelte ihr auch ein besseres Verständnis der revolutionären Praxis, für die er sich einsetzte. „Blücher – kein Universitätsmann, sondern ein Proletarier, kein Theoretiker, sondern ein Mann der Tat, kein Jude, sondern ein Mann, für den das Denken eine Art Religion war – war Hannah Arendts neue Welt. Sie sagte später einmal, dass sie von ihm politisches Denken und historisches Sehen gelernt habe sowie in dem Mut bestärkt worden sei, sich voll zu ihrem Judentum zu bekennen.¹⁸⁵ Blücher weckte auch ihr Interesse an Rosa Luxemburg. In deren Beziehung zu Leo Jogiches erkannte sie ihre eigene zu Blücher. Auch Jogiches war ein Mann der Tat, ein „masculini generis“, wie sie einen ‚richtigen Mann‘ zu bezeichnen pflegte. Besonders imponierte ihr Blüchers Respektlosigkeit gegenüber Heidegger, dem er sowohl fehlende Menschenkenntnis als auch Mangel an politischem Urteilsvermögen unterstellte. Das half ihr ein wenig, die erlittene Demütigung, die sie durch die Nichterfüllung ihrer jungen Liebe zu Heidegger erfahren musste, zu verarbeiten und mit politischem Engagement zu kompensieren.

Am 30. Oktober 1970 starb Heinrich Blücher im gemeinsamen New Yorker Exil. Hannah Arendt folgte ihm fünf Jahre später. Sie litt sehr unter dem Verlust ihres Ehe- und Diskussionspartners; das Gefühl der „Ungeborgenheit“, der Heimatlosigkeit, das sie aufgrund ihrer Vertreibung aus Deutschland und ihrer langen Staatenlosigkeit entwickelt hatte, schien wiederzukehren. Nur die deutsche Sprache, die Sprache der Philosophie und Literatur bezeichnete sie als ihre Heimat, die sie nie verlassen musste und hätte. Darin blieb sie Heidegger-Schülerin, dessen Maxime es war: „Die Sprache ist das Haus des Seins“¹⁸⁶. Sie pflegte weiterhin Kontakte zu ihren Freunden und nahm ihre öffentlichen Aufgaben, wenn auch mit Einschränkungen, wahr. Kinder hatte sie keine; manchmal nannte sie einige ihrer Studenten so. Einmal danach gefragt, soll sie geantwortet haben, dass sie zunächst zu arm dazu gewesen wäre und später zu alt. Diese existenzielle Erfahrung, die man nur als Frau machen kann, ist ihr, wie so vielen klugen Frauen auf

185 Arendt, Hannah: Brief an Jaspers vom 29. Januar 1946, zit. in: Elisabeth Young-Bruhl, Hannah Arendt...a.a.O., S. 187

186 Heidegger, Martin: Über den Humanismus, Frankfurt a.M. 1949, S. 5

ihrem Weg zur Intellektualität, verwehrt geblieben. Dank der Entschädigungsleistung, die sie für ihre erlittene Vertreibung und Verfolgung als Jüdin in Deutschland gerichtlich erstritten hatte, konnte sie ihre letzten Jahre ohne finanzielle Not verleben.

VI. Zum Verhältnis von Libido und Ratio im Spiegel der Klassen

Jede menschliche Betätigung steht im Dienste der Selbsterhaltung und auch der Selbstverwirklichung, mag sie auch noch so selbstlos erscheinen. Alle Anstrengungen und Leistungen, bis hinauf in unsere Zivilisations- und Kulturstufe, dienen nur diesem einen Zweck: Erotische Optimierung der Selbsterfahrung und Erweiterung der Lebensräume. Dazu besitzt die Ratio nur eine dienende Funktion. Die eigentliche Triebfeder ist und bleibt jedoch die Libido. Wird diese beschädigt oder zerstört, entartet oder stirbt der Mensch. Adorno führt für diese These ein extremes Beispiel an, nämlich dass der Gefangene anfangen muss, seine Zelle und sein Gefangenendasein zu lieben, wenn er überleben will. Das klingt absurd. Aber wenn man bedenkt, dass der Mensch, da er weitestgehend instinktungebunden ist, alles und jedes und jeden mit Lust besetzen kann – denken wir an die Asketen, Masochisten, Sadisten, Selbstmörder, Triebtäter, Fetischisten usw., nicht zu vergessen die Geldfetischisten im Sinne eines Dagobert Duck, klingt Adornos Argumentation durchaus plausibel.

In einer Gesellschaft, in der rationales Denken vom libidinösen Empfinden getrennt wird oder, wie Jürgen Habermas ausführt, das instrumentelle Handeln das kommunikative dominiert, also deren dialektische Einheit gestört ist, drohen beide besonderen menschlichen Qualitäten zu entarten. Genuss droht zu pervertieren und die Ratio beginnt ihr zerstörerisches Eigenleben. Schon Nietzsche mahnte, dass Apoll nicht ohne Dionisos sein kann¹⁸⁷, die Ratio nicht ohne die Libido. „Die unter der klassengesellschaftlichen Repression vollzogene Deformation des Apollinischen ergibt den repressiven Arbeitsvollzug, die

187 Nietzsche, Friedrich: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, gesammelte Werke Bd. 1, Hamburg 1986, S. 38

Arbeit der Sklaven, Leibeigenen und proletarischen Massen; hinsichtlich des Dionysischen ergibt sie den anarchischen Orgasmus.“¹⁸⁸

Pierre Bourdieu hat sein Klassenverständnis auf der Beobachtung der unterschiedlichen Lebensstile aufgebaut, welche Arbeiterklasse, Kleinbürgertum und Bourgeoisie voneinander unterscheiden. Dabei geht er besonders auf die Art des Wohnens, der Ernährung, des Musikhörens, der Häufigkeit von Museums-, Theater- und Konzertbesuchen sowie Frequentierung von Bildungseinrichtungen ein und arbeitet die „feinen Unterschiede“ heraus.¹⁸⁹ Damit geht er über die materialistischen Sozialisationstheorien hinaus, die sich im Wesentlichen auf die sozial-ökonomische Analyse der Klassen beschränken. Es sind die Lebensstile, welche das Alltagsverhalten der Menschen bestimmen. „So wird in der Arbeiterbevölkerung das Leben an den harten finanziellen Notwendigkeiten ausgerichtet, was sich in Kleidungskäufen und Wohnungseinrichtungen ausdrückt, die nach Preis, Haltbarkeit und Nutzen bewertet werden.

Das Kleinbürgertum ist auf sozialen Aufstieg orientiert, auf ein ehrgeiziges, teils ängstliches, teils plakatives Erfüllen vorgegebener kulturellen Standards über diese zu erheben und einen eigenen Stil zu entwickeln, diesen als gesellschaftliche Norm zu propagieren und durchzusetzen.“¹⁹⁰

Auch Hurrelmann bleibt, ebenso wie Bourdieu, die Definition des Intellektuellen-Phänomens schuldig. Sein Schwerpunkt liegt zwar auf dem Verständnis von menschlichen Krisen, deren Ursachen und Bewältigungsmöglichkeiten, aber sein „Belastungs-Bewältigungs-Modell“ dient lediglich dazu, die persönliche Handlungsfähigkeit wieder herzustellen und zu erhalten und „die Ursachen der nicht zu bewältigenden Belastung zurückzudrängen oder, falls dieses nicht möglich ist, die Belastung durch die Umstellung der Handlungsfähigkeiten und der emotionalen Verarbeitung zu ertragen.“¹⁹¹ Außerdem betont er die Not-

188 Kofler, Leo: Aggression und Gewissen, Grundlegung einer anthropologischen Erkenntnistheorie, München 1973, S. 119

189 Bourdieu, Pierre: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt a.M. 1993

190 Hurrelmann, Klaus: Einführung in die Sozialisationstheorie, Weinheim/Basel 2002, S. 118

191 Ebd.: S. 269 ff.

wendigkeit, Präventionsprogramme zu entwickeln, wodurch schon frühzeitig Kompetenzen zur Bewältigung von Belastungssituationen entwickelt und gefördert werden. Als gelungene Bewältigung von Problemen gilt Hurrelmann die erfolgreiche Anpassung an die vorgegebene Lebenswelt der Einzelnen. Damit bleiben die Intellektuellen außer Betracht, da sie ihre Besonderheit gerade der Nichtanpassung verdanken und das Vorgegebene hinterfragen und nicht als selbstverständlich hinnehmen.

Grundsätzlich ist, trotz zahlreicher Differenzierungsversuche, das Drei-Klassen-Modell, Oberschicht, Mittelschicht, Unterschicht, als grundlegende Gesellschaftsstruktur präsent, weil man „mit Hilfe des Klassenbegriffs spannende Forschungsfragen generieren kann“.¹⁹² Jede dieser Klassen „bestimmt das Verhalten ihrer Mitglieder, zwingt sie unter sehr deutlich umrissene Handlungsantriebe. Sie prägt ihnen ihr eigenes und jeweils eigentümliches Zeichen auf, mit solcher Macht, das uns Menschen aus unterschiedlichen gesellschaftlichen Klassen ... zuweilen den Eindruck vermittelt, sie gehörten verschiedenen Gattungen an,“ stellt der Soziologe Maurice Halbwachs fest.¹⁹³ So läuft das Leben der Unterschicht in völlig anderen sozialen Bahnen ab als das der Mittel- oder Oberschicht.

1. Unterschicht (Proletariat)

Wenn Tätigkeit und Genuss ursprünglich zusammengehören, muss sich ihre Trennung fatal auf die Menschen und damit auf die Gesellschaft auswirken. Mangels Bildung wird dem Arbeiterkind die mögliche Genussoptimierung und -sensibilisierung vorenthalten. Die Arbeitereltern können ihr Kind nur das lehren, was sie selbst gelernt haben und praktizieren. Ihre Genüsse erschöpfen sich in der Regel in Essen, Trinken, Wohnen, Kleiden, Sexualität und einiges andere mehr. Hier kann Marx zutreffend zitiert werden: „Essen, Trinken und Zeugen etc. sind zwar auch echt menschliche Funktionen. In der Abstraktion aber,

192 Groß, Martin: Klassen, Schichten, Mobilität, Wiesbaden 2015, S. 245

193 Halbwachs, Maurice: Entwurf einer Psychologie sozialer Klassen, Konstanz 2001, S. 153

die sie von dem übrigen Umkreis menschlicher Tätigkeit trennt und zu letzten und alleinigen Endzwecken macht, sind sie tierisch.“¹⁹⁴ Nicht dass der Arbeiter mangels Intelligenz zur Ausbildung seiner Kultur- und Genussfähigkeit nicht in der Lage wäre. Die Ursachen sind allein im mangelnden Zugang zu Bildung und Wohlstand zu suchen. Damit hat der Arbeiter kaum eine Chance, seine Genüsse von den vitalen Körperfunkten soweit unabhängig zu machen, dass sensibilisierende Lustmaximierung erlebt werden könnte. Sie bleibt weitgehend in den oralen, analen, phallischen Phasen stecken. Das Phantasieaufgebot bleibt sehr begrenzt, so dass es nur allzu leicht den oralen, analen und phallischen Regredierungsangeboten der entsprechenden Manipulationsmechanismen der Gesellschaft verfällt. In Ermangelung optimierender, sensibilisierender Liebes- und Bildungsangebote des Arbeitermilieus an das lernbegierige Kind, bleibt dieses nicht nur in seiner libidinösen, sondern auch in seiner kognitiven Entwicklung zurück, weil sein Lernpotenzial von der differenzierten elterlichen Zuwendung abhängt. Die Arbeitermutter verfügt kaum über die Muße und die Fähigkeit, sich weitgehend in ihr Kind einzufühlen und ihm entsprechende entwicklungsfördernde Angebote zu machen. Demzufolge ist es ganz normal, dass dessen Entwicklung in der Regel hinter der von Kindern gehobener Gesellschaftsschichten zurückbleibt. Dies hat aber gleichzeitig einen makabren Vorzug, nämlich den, dass die mangelnde erotische und kognitive Sensibilisierung das Arbeiterkind einerseits weniger an seinen eigenen Widersprüchen wie denen seiner Umwelt leiden lässt, obgleich es andererseits zu der am meisten von Entfremdung und Verdinglichung betroffenen Schicht gehört. Wovon es nichts weiß, daran kann es auch, subjektiv gesehen, nicht leiden.

Solange der Arbeiter seine Arbeitsstelle und sein Auskommen hat, rebelliert er nicht. Erst wenn es daran anfängt zu mangeln, rührt er sich politisch. Zwar ist er der am meisten von den gesellschaftlichen Zwängen Betroffene, aber, im Gegensatz zum Intellektuellen, der am wenigsten an ihnen psychisch Leidende. Für ihn sind seine Lebenswelt, seine unmittelbare Umwelt und deren Werte in erster Linie von Bedeutung. Hieraus leitet er die wichtigsten Maßstäbe für sein Wohlergehen, das seiner Familie, seiner Freunde, Bekannten und Arbeitskolle-

194 Marx, Karl: Die Frühschriften, Stuttgart 1964, S. 515

gen ab. Die Angelegenheiten der Gesellschaft, des Staates sowie der Politik interessieren ihn nur insoweit, als sie seine persönlichen Lebensverhältnisse unmittelbar zu betreffen scheinen. Man kann sagen, dass sich seine Lebenswelt weitgehend abstinent gegenüber gesamtgesellschaftlichen Prozessen abspielt. Den gesellschaftlich als intellektuell Bezeichneten gegenüber haben sogenannte Arbeiter ein zwiegespaltenes Verhältnis. Sie fürchten deren Bevormundung und geistige Überlegenheit einerseits und zollen andererseits ihrem Wissen, ihrer eloquenten Ausdrucksweise Bewunderung. Gleichzeitig fühlen sie sich unterlegen und weitgehend unverstanden und suchen sich Protagonisten aus den eigenen Reihen.

Diejenigen, welche besonders unter der Erfahrung des Mangels in der Gesellschaft leiden, sind deshalb die Intellektuellen, „die das Bewußtsein der Versagungen, die die repressive Gesellschaft dem Individuum auferlegt, und...damit am Bedürfnis nach Befreiung fest(halten).“¹⁹⁵ In ihrem Lebensbereich stoßen persönliche Lebenswelt und gesellschaftliche Normen am unmittelbarsten aufeinander. Hier findet öffentliche Moral ihren stärksten Niederschlag. Während die Arbeiter-Moral sich hauptsächlich aus den Normen ihres unmittelbaren Umfeldes speist und die des Bourgeois sich auf einzuhaltende Etikette reduziert, ist es besonders die Moral des Kleinbürgers, die bemüht ist, die öffentlich geltende zu internalisieren. Da jedoch das Wünschen und Wollen eines Individuums niemals mit den öffentlich postulierten in Einklang stehen können, da letztere als moralische Vorgaben lediglich eine eher abstrakte Zielsetzung sind, die gesamtgesellschaftliches Zusammenleben regeln soll, mündet der kleinbürgerliche Versuch, sie zu internalisieren, im Gegensatz zu Arbeiterschaft und Bourgeoisie, in größten persönlichen Konflikten.

2. Oberschicht (Bourgeoisie)

Die Nachkommenschaft der bürgerlichen Elite wächst in der Regel wohlhabend bis zum ökonomischen Überfluss auf. Auf sexuellem Gebiet herrscht Großzügigkeit bis Libertinage, wie sie von der ehemali-

195 Marcuse, Herbert: Der eindimensionale Mensch, Neuwied/Berlin 1970, S. 95

gen Herrschaft des Adels praktiziert wurden, dem das siegreiche Bürgertum, im Hinblick auf dessen Kultur und Zivilisiertheit, ja so gerne nacheifert. Die Bezugspersonen der Kinder waren früher hauptsächlich die Ammen, Kindermädchen, Erzieherinnen und Hauslehrer sowie die übrigen Hausangestellten. Auch heute noch kümmern sich größtenteils Au pair- und Kindermädchen und das Hauspersonal um den großbürgerlichen Nachwuchs. Von ihnen fordert das Kind alle die Zuwendungen ein, die ihm von den Eltern versagt werden. Wegen des Status der finanziellen Abhängigkeit wagen es diese kaum, dem kindlichen Verlangen auszuweichen, es zu ignorieren oder gar Widerstand zu leisten und fungieren meist als willfähige Bezugspersonen, um dem Arbeitgeber keinen Grund zur Klage zu geben. Denn es steht in der Macht des Kindes, ob es den Eltern ein gutes oder schlechtes Bild von den Bediensteten zeichnet. Ihm sind in seinem libidinösen Verlangen kaum Grenzen gesetzt und da zumal die Bediensteten nicht selten häufig wechseln, droht dem Nachwuchs eine Art libidinöse Verwahrlosung, die im umgekehrten Verhältnis zu der des Arbeiterkindes steht. Während die Arbeitermutter und deren Milieu ihrem Kind nur sehr eingeschränkte libidinöse Angebote machen können, die hauptsächlich auf die Befriedigung vitaler Körperfunktionen gerichtet sind, wandert das Bourgeoiskind sozusagen von einer Hand zur anderen, wird verwöhnt, verhätschelt, gestraft, verführt, manipuliert und oft im schulreifen Alter früher oder später in ein teures Internat abgeschoben, wo es seine erfahrene libidinöse Verwahrlosung mit seinesgleichen weitertreiben kann. Der Kontakt mit den Eltern beschränkt sich im Wesentlichen auf Ermahnungen zur Leistungserbringung und Geldzuwendungen. Mutter und Vater sind zu sehr mit sich, ihren eigenen Bedürfnissen und Genussmöglichkeiten beschäftigt, als dass ein gelingender Dialog mit dem Nachwuchs entstehen könnte. Der libidinöse Verwahrlosungsprozess greift zu den heterogensten Genussangeboten, ohne dass sich ein steuerndes Scham- oder gar Schuldbewusstsein einstellen könnte. Genussmaximierung scheint grenzenlos zu sein, wenn Geld genug vorhanden ist. Frei von finanziellen Beschränkungen und zeitraubenden Pflichten sowie einschränkenden Moralvorstellungen, treibt die Psyche einer Gefühlsanarchie entgegen, die schon bald zwischen Überdruß, Langeweile bis hin zum Ekel führen kann. Nur die Einhaltung der Etikette bleibt eine konstante Devise, die keine Verlet-

zung erlaubt. Andernfalls drohen Ächtung und Strafe der eigenen Klasse, wie am Schicksal Marquis de Sades wegen seiner Tabu brechenden und Etikette verletzenden Romane beobachtet werden kann.

De Sade bringt uns die libidinösen Verwahrlosungen der herrschenden Klasse nahe, die alle Scham oder Schuldgefühle vermissen lassen, indem er seine Protagonistin im Roman ‚Juliette‘ sagen lässt, dass die Natur die Menschen dazu geschaffen habe, alles auf Erden ihrem Genuss dienstbar zu machen. Deshalb müsse es Opfer geben, an denen diese Genüsse vollzogen werden können. Die nach de Sade benannten Perversionen, wie er sie in seinen Romanen und Erzählungen darstellt, sind keineswegs wirklichkeitsfremde Phantasien eines Psychotikers. Er schreibt nur nieder, was seine Zeit im Ansatz überall im Namen der Etikette verbergen wollte. Otto Flake nennt ihn gar den Exponenten seiner Zeit, in dem ein Sittenschilderer ersten Ranges stecke.¹⁹⁶ Seine Werke ranken um ein und dieselbe Frage: Mit welchen Mitteln lässt sich der Genuss, die Wollust steigern? Über religiöse Furcht oder Gesetze ist man durch Verschwiegenheit erhaben, nur die Etikette muss gewahrt bleiben. Deshalb bezeichnet Flake de Sade auch als einen vernachlässigten und herumgestoßenen Aristokratensohn, der seine Jugend nie verwinden konnte¹⁹⁷, der nicht aus sich heraus fand aufgrund seiner unzulänglichen, lieblosen Erziehung.¹⁹⁸

Heute ist dieses auf die Aristokratie bezogene Bewusstsein de Sades den perfiden Neigungen der Bourgeoisie gewichen, die selbst das Geld als Sache zum Lustobjekt machen können. Leopold von Sacher-Masochs romantisch-perversen Erzählungen stehen für die Erweiterung des Sadismus um die masochistische Variante, in der Täter und Opfer vertauschbar sind. Die Akteure machen sich nach Belieben zu sexuellen Tätern oder Opfern. Der Stolz der herrischen Geste, die sadistische Tat, kann gleichzeitig mit der devoten Opferrolle genossen werden, der masochistischen Unterwerfung, über deren Gestaltung die Akteure selbst verfügen.

Die unbegrenzten Möglichkeiten der Genussmaximierung rücken die Widersprüche in der Gesellschaft wie die in der eigenen Person derart aus dem bourgoisen Blickfeld, dass sie kaum ein Gefühl des

196 Flake, Otto: Marquis de Sade, München 1966, S. 76

197 Ebd.: S. 134

198 Ebd.: S. 124

Mangels und des Leidens daran aufkomme lassen. Wenngleich sie sich im künstlerischen, im bildnerischen, musikalischen oder literarischen Raum widerspiegeln können, so sind sie jedoch nicht vergleichbar mit der Erfahrung und Umsetzung des gesellschaftlichen wie individuellen Mangels an Lebensqualität, wie ihn der Intellektuelle verspürt. Hier haben wir es mit einer ganz besonderen Verarbeitung der Widersprüche zu tun, die eine außergewöhnliche kognitive und libidinöse Sozialisation voraussetzt und welche die Unterschicht, das sogenannte Proletariat, wie die Oberschicht, die sogenannte Bourgeoisie, in der Regel nicht leisten können. Deshalb kann die Mittelschicht, das sogenannte Kleinbürgertum, als der Hauptlieferant intellektueller Köpfe betrachtet werden.

3. Mittelschicht (Kleinbürgertum)

Im Allgemeinen glaubt der sogenannte Kleinbürger an die Grundordnung der Welt, in der er lebt. „Im Gegensatz zum Bürger kann der Kleinbürger bis in seine subtilsten seelischen Erlebnisse hinein dem Gefühl, von den äußeren Mächten abhängig zu sein und sich ihnen geschickt anpassen zu müssen, nicht entinnen.“¹⁹⁹ Ständig ist er bemüht, sich den Herrschenden dienstbar zu machen, um in der gesellschaftlichen Hierarchie aufzusteigen und sich von der Unterschicht, dem Prekariat, abzugrenzen. In ihm hat sich die Internalisierung der gesellschaftlichen Regeln am vollendetsten vollzogen. Seine Psyche ist der Kampfplatz, auf dem Wunsch und Moralität, Lust und Schuld ihre Widersprüche austragen. Dieser Qual versucht es mittels Gehorsam, nicht selten auch vorauseilendem, hinsichtlich Obrigkeit und vermeintlichen Autoritäten zu begegnen. Freud würde ihn als Meister der Verdrängung bezeichnen, in dessen Unbewusstem die Widersprüche ihrem grausamen Eigenleben überlassen sind und sich nicht selten in psychischen Erkrankungen bemerkbar machen. Auf die Sexualität bezogen hat der Freudschüler Wilhelm Reich treffend bemerkt: „Der Zwang zur sexuellen Selbstbeherrschung, zur Aufrechterhaltung der sexuellen Verdrängung, führt zur Entwicklung krampfhafter, beson-

199 Kofler, Leo: Der asketische Eros, Wien 1967, S. 243

ders gefühlsmäßig betonter Vorstellungen von Ehre und Pflicht, Tapferkeit und Selbstbeherrschung.“²⁰⁰ Die Angst vor den eigenen Schwächen, dem persönlichen Versagen äußert sich im Gefühl subalternen Hilflosigkeit, welche er hauptsächlich seinem individuellen Versagen zuschreibt und mit Maskierungen wie Strenge, Korrektheit, Intoleranz und Rechthaberei zu kaschieren versucht. „Je hilfloser das Massenindividuum aufgrund seiner Erziehung geworden ist, desto stärker prägt sich die Identifizierung mit dem Führer aus, desto mehr verkleidet sich das kindliche Anlehnungsbedürfnis in die Form des Sich-mit-dem-Führer-eins-Fühlens.“²⁰¹

Auch der Intellektuelle entstammt in der gesamtgesellschaftlichen Mehrheit dem gehobenen Kleinbürgertum. Auch er macht die beschriebenen Konflikte durch; spontane Reaktion auf seine Umwelt, die Anpassung und Unterordnung fordert, seine Abhängigkeit von äußeren Mächten und seine empfundene Fremdbestimmtheit, versucht er zu durchbrechen, um seine eigene Identität zu finden. Er erreicht eine Stufe der Bildung, wo die erlebten Ängste, die verspürte Ohnmacht und Unzulänglichkeit nicht mehr als ein rein individuelles Schicksal betrachtet, sondern als gesellschaftlich Allgemeines durchschaubar werden. Er registriert die Realität nicht mehr primär unter ethischen und moralischen Normen, sondern behält sich eine eigene autonome Wertung vor. Er begreift sie als Resultat der Menschen, deren individuelle Selbstentwürfe in ihrer Summe das ergeben, was wir Gesellschaft nennen. Die Individuen haben ihre Geschichte, ob bewusst oder unbewusst, selbst gemacht und sind deshalb auch in der Lage, sie zu verändern, ob zu ihrem Vorteil oder Nachteil, zum allgemeinen Wohlbefinden oder Unheil. Bin ich ein ängstliches und verzweifertes Wesen, so trifft dies auch auf die Gesellschaft zu. Wo ich bin, ist Gesellschaft und umgekehrt. Ich kann mich also mit meinen Gefühlen der Unzulänglichkeit allen Gesellschaftsmitgliedern als verwandt begreifen und muss mich nicht als Einzelschicksal vor der Öffentlichkeit verbergen. Indem der Konflikt zwischen Sein und Sollen nicht mehr als rein subjektive Problematik, sondern als alle Gesellschaftsmitglieder betreffende, erkannt ist, kann sich der Intellektuelle aus seiner kleinbürgerli-

200 Reich, Wilhelm: Die Massenpsychologie des Faschismus, Frankfurt a.M. 1974, S. 69

201 Ebd.: S. 75

chen Weltanschauung befreien und seine so schwer und schmerzlich erworbenen Erkenntnisse der Öffentlichkeit mitteilen, sowie seine Vorschläge zur besseren Zukunftsgestaltung als dynamisierende Elemente gesellschaftlich nutzbar machen. Im Gegensatz zum konservativen Intellektuellen, der seine Erkenntnisse nur zum Erhalt bestehender Herrschaftsverhältnisse einsetzt und dafür gut honoriert wird, erhält der kritische Intellektuelle für seine fortschrittlichen Ideen und Vorschläge kaum Beifall. Wohlstand oder gar Reichtum, außer den seiner Gedanken, bleiben ihm in der Regel vorenthalten. Nicht selten erfährt er Ächtung und Vertreibung, weil er eine Gefahr für die Herrschenden wird, die um ihre Pfründe fürchten. Von später Anerkennung nach seinem Ableben hat er nichts mehr. Ihm muss also zeitlebens die Antizipation einer möglichen besseren, friedlicheren und glücklicheren Welt, an der er mitgearbeitet hat, genügen.

Die kritischen Intellektuellen sind die unangenehmen Mahner ihrer Epoche. Dass sie in der Mehrheit der gehobenen Mittelschicht entstammen, lässt sich damit begründen, dass hier die psychischen Konflikte zwischen Sein und Sollen derart existenziell sind, dass Lösungen auf intellektueller Ebene drängender sind, als dies in der Unterschicht oder der Oberschicht der Fall ist. In der Unterschicht fehlt dazu die nötige Sensibilisierung und Bildung und in der Oberschicht sind mittels Reichtum alle möglichen Genüsse erlaubt, sofern die Etikette gewahrt bleibt; der Lern- und Leistungsimpetus richtet sich vornehmlich auf den Erhalt oder die Vermehrung derselben. Die damit gewährleisteten optimalen Genussmöglichkeiten überdecken, dämpfen, minimieren den Konflikt zwischen Sein und Sollen derart, dass Intellektualität nur in seltenen Fällen und durch Zufall der Begegnungen vorkommen kann.

Der Intellektuelle hat seine Genussfähigkeit wesentlich auf die kognitive Ebene verlagert, weil ihm die Erkenntnisse über seine Mitmenschen, seine Umwelt, die Zusammenhänge seiner persönlichen Probleme mit den gesellschaftlichen Normen Wohlbefinden verschaffen. Dazu ist er bereit, auf die Stillung seiner unmittelbaren Bedürfnisse zu verzichten, sie aufzuschieben, zu sublimieren und stattdessen den Erkenntnisgenuss zu steigern, zu maximieren, weil dieser für ihn wesentlich anhaltender und erfüllender ist. Er betrachtet die Realität nicht länger unter herkömmlichen moralischen Prämissen, sondern erlaubt

sich seine eigenen Beurteilungen. Wie Jean-Paul Sartre es ausdrückt, gibt es für den Intellektuellen „keine allgemeine Moral“²⁰². Indem er seine unmittelbaren Bedürfnisse zugunsten von Erkenntnisleistung „sublimiert“, wie Freud folgert, gewinnt er eine befriedigendere Genusebene, weil sie ihn vom Gefühl des Leidens an der eigenen Unzulänglichkeit befreit. Sublimation bedeutet hier Verzicht auf die Befriedigung unmittelbarer Bedürfnisse zugunsten des Gewinns befriedigenderen Lustgewinns, der nur mittels Bildung erreichbar ist.

202 Sartre, Jean-Paul: Drei Essays, Frankfurt a.M. 1977, S. 20

VII. Der sogenannte Intellektuelle

1. Mögliche Vielfalt der Einordnungen

Der französische Sozialhistoriker Christophe Charle hat sich darüber Gedanken gemacht, was denn einen typischen Intellektuellen ausmacht.²⁰³ Hierbei unterscheidet er in drei Dimensionen des Begriffs: „eine soziale, eine kulturelle und eine politische.“²⁰⁴ Unter „sozial“ fasst er hauptsächlich die sozialhistorische Definition, unter „kulturell“ die symbolische oder kulturelle und unter „politisch“ die politische Bedeutung der Intellektuellen.²⁰⁵ Die sozialpsychologische Dimension lässt er außer Acht. Zwar konstatiert er, dass „auf manchen Gebieten grundlegende Forschungen ausstehen,“²⁰⁶ beschränkt seine Untersuchungen aber ausdrücklich auf die oben genannten Dimensionen. Das hat zur Folge, dass Charle auch nur die zukünftigen Aufgaben der europäischen Intellektuellen im Blick hat, nämlich die, sich trotz ihrer nationalen Besonderheiten als Gemeinschaft zu begreifen, „um den Gefahren zu begegnen, die der Freiheit – und ihrer Freiheit – drohen.“²⁰⁷ Als ob Intellektuelle gesellschaftliche Phänomene wären, die mehr oder weniger zahlreich in den jeweiligen Epochen auftreten und dazu da sind, soziale, kulturelle und politische Probleme zu erkennen und sich deren Lösung zur Aufgabe zu machen. Dass sie zunächst nur Kinder, Jugendliche sind, nur Menschen, die ihre ganz persönlichen Probleme haben und mit ihnen umzugehen lernen müssen, bleibt unbeachtet, weil sie nicht von öffentlichem Interesse sind. Man favorisiert eben den Gebildeten, den Wissenden, den Weisen, den Helden, das Genie, um Vorbilder zu haben, die möglichst frei von menschlichen

203 Charle, Christophe: Vordenker der Moderne. Die Intellektuellen im 19. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 1997

204 Ebd.: S. 10

205 Ebd.: S. 11 ff.

206 Ebd.: S. 11

207 Ebd.: S. 217

Schwächen sind. Dass man die intellektuellen Besonderheiten lediglich einem außergewöhnlichen Ringen mit persönlichen Ängsten, Minderwertigkeitsgefühlen, empfundenen Demütigungen, Zurückweisungen und Lieblosigkeiten verdankt, wie sie besonders im Kleinbürgertum vorkommen, will niemand wissen.

Intellektuelle reden selbst sehr selten über ihren persönlichen Werdegang, über ihre Probleme im Kindes- und Jugendalter, ihre inneren und äußeren Konflikte. Einerseits halten sie diese für ihre Mitmenschen zu uninteressant, wollen ihre Individualität nicht aufspielen, vielleicht sogar über ihr Werk dominieren lassen und es so auf die persönliche Ebene reduzieren, andererseits fürchten sie, dass ihre intellektuelle Leistung auf ihre Probleme in der Kindheit heruntergebrochen wird. Es erfordert also Mut, einiges von seiner Entwicklungsgeschichte preiszugeben und wenn dies geschieht, zeugt es von einem sehr starken Selbstbewusstsein, das aus der Überzeugung von der eigenen intellektuellen Leistung resultiert. Einer unserer weltweit bekannten zeitgenössischen Vertreter dieser gesellschaftlichen Spezies hat einmal einen kurzen Einblick in sein Leben gewährt, als er seine Kyoto-Preisrede hielt: Jürgen Habermas. Ihm ist es zu verdanken, dass er bestimmte Gründe für seine intellektuelle Entwicklung beschreibt, die mit Genialität, welche ihm wie so vielen anderen von der Gesellschaft zugeschrieben wird, nichts zu tun haben.

a. Der Kommunikative

In Stefan Müller-Doohms sehr sorgfältig recherchierter Habermas-Biografie heißt es: Habermas hat sich zu der Frage geäußert, „wie man als Philosoph und Sozialtheoretiker die Überzeugung gewinnt, dass die subjektiv registrierten Problemkonstellationen tatsächlich die ausschlaggebenden und überlieferten Lösungsversuche, an denen man sich abarbeitet, die weiterführenden sind. Offenkundig spielen zeit- und lebensgeschichtlich vermittelte Intuitionen dabei eine große Rolle. Sie sind so etwas wie die Magnethöhle eines Kompasses,“ der die Richtung der persönlichen Entwicklung anzeigt, ohne die Wahl des richti-

gen oder des bereits eingeschlagenen Weges zu garantieren.²⁰⁸ In seiner Kyoto-Rede nennt Habermas drei wesentliche Erfahrungen in seiner Entwicklungsgeschichte, die sich maßgeblich in seiner Kommunikationstheorie niedergeschlagen haben:

1. die vielen Operationen in seiner frühen Kindheit, die er wegen seiner Gaumenspalte hat über sich ergehen lassen müssen.
2. die letztlich doch verbleibende Sprachbehinderung.
3. die Diskriminierungen, die er wegen seiner Sprachbehinderung erfahren musste.

Zunächst lernte er, das Bestreben der Ärzte und auch seiner Familie dankbar zu schätzen, die mit großem Engagement und liebevoller Zuwendung sein Leiden zu beheben oder so weit als möglich zu lindern suchten, was in ihm die Überzeugung wachsen ließ, auf Mitmenschen angewiesen zu sein und ihre Bereitschaft zu Hilfe und Kommunikation als wesentliches Element des menschlichen Zusammenlebens zu erfahren.

Diese Einsicht führte später unter anderem zu seinen theoretischen „Ansätzen, die die intersubjektive Verfassung des menschlichen Geistes betonen.“²⁰⁹ Seine Sprachbehinderung hat ihn zeitlebens das geschriebene Wort bevorzugen lassen, weil er seinen Makel dahinter verstecken konnte. „Die schriftliche Form verschleiert den Makel des Mündlichen“²¹⁰ Die unangenehme Betroffenheit seiner Gesprächspartner bis hin zum diskriminierenden Verhalten seiner Umwelt, die seine extrem nasale Sprechweise hervorruft, haben seine besondere Sensibilisierung hinsichtlich gelingender sprachlicher Kommunikation bewirkt und ihn motiviert, sein großes Interesse für die Voraussetzungen und Bedingungen eines gelingenden oder misslingenden Diskurses zu entwickeln. Es sind die lebensgeschichtlichen Erfahrungen, welche die Intuitionen wecken und prägen, die sich später in Gedanken niederschlagen. Habermas formuliert es auf den Punkt, dass es seine Intuitionen seien, die er „nicht durch Wissenschaft erworben habe,“ sondern durch sein kindliches Umfeld, in dem man aufwächst, „in einer Umge-

208 Müller-Doohm: Jürgen Habermas, eine Biographie, Berlin 2014, S. 564

209 Habermas, Jürgen: Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt a.M. 2005, S. 17f.

210 Ebd.: S. 20

bung mit Menschen, mit denen man sich auseinandersetzen muss und in denen man sich wiederfindet.“²¹¹

Jedoch sind von den Intuitionen keine Erkenntnisleistungen zu erwarten. Sie sind lediglich als die kognitiven Auslöser zu betrachten, „als eine Art Scharnier zwischen lebensgeschichtlicher Erfahrung und der Entstehung von Gedanken... Aber sie geben den Anstoß zu theoretisch reflektierten Überzeugungen und intellektuellen Leistungen“.²¹² Mit dieser Aussage ist Müller-Doohm, als er sich einige Jahre später, nachdem er als Mitautor der „Fliegenden Fische“ fungierte, mit dem Leben von Jürgen Habermas befasste und so einen sensibleren Einblick in die Lebensgeschichte eines Intellektuellen erhielt, durchaus auf dem Wege der Besonderheit intellektueller Erfahrung des Mangels, so wie auch schon viele Autoren vor ihm.

b. Der Werturteilsfreie

Max Weber versuchte auch bereits, diesem Phänomen auf den Grund zu gehen: „Der Intellektuelle sucht auf Wegen, deren Kasuistik ins Unendliche geht, seiner Lebensführung einen durchgehenden Sinn zu verleihen, also Einheit mit sich selbst, mit den Menschen, mit dem Kosmos.“²¹³ Als ob ihm die Suche nach dem Sinn des Lebens ein anthropologisch eingeschriebenes Bedürfnis sei, das sein Denken dazu treibe, den Zusammenhang von Ich, Mensch und Welt aufzudecken. Max Weber hat sich selbst sicher zu den Intellektuellen gezählt und dabei seine eigene tragische Biografie, bewusst oder unbewusst, berücksichtigt, seinen anstrengenden Kampf um Erkenntnis, um Wahrheit. Seine Forderung an die Intellektuellen, ihre Urteile wertfrei, ohne Beeinflussung von persönlichen Gefühlen und allgemeinen Vorurteilen zu bilden, zeugt vom Wissen über die Gefahren emotionaler Kräfte, aber auch von einer großen Angst davor. Wie der Intellektualismus entsteht, darüber sagt er nichts aus; er betrachtet ihn einfach als gesetzt, als nicht ableitbar, dass er einfach ein Bedürfnis des Geistes sei.

211 Habermas, Jürgen: Die neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt a.M. 1985, S. 206

212 Müller-Doohm: a.a.O., S. 565

213 Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1922, S. 289 f.

Er spricht vom „Intellektualismus rein als solchem, speziell die metaphysischen Bedürfnisse des Geistes, welcher über ethische und religiöse Fragen zu grübeln nicht durch materielle Not gedrängt wird, sondern durch die eigene innere Nötigung, die Welt als einen sinnvollen Kosmos zu erfassen und zu ihr Stellung nehmen zu können.“²¹⁴ Was die Ursachen dieser inneren Nötigung sind, darüber lässt er sich nicht weiter aus. Er sieht es als Fakt an, dass es der Intellektuelle ist, „der die Konzeption der Welt als eines Sinnproblems vollzieht. Je mehr der Intellektualismus den Glauben an die Magie zurückdrängt und so die Vorgänge der Welt „entzaubert“ werden, ihren magischen Sinn verlieren..., desto dringlicher erwächst die Forderung an die Welt und Lebensführung je als Ganzes, daß sie bedeutungshaft und sinnvoll geordnet sei.“²¹⁵

Karl Löwith, Anthony Giddens, Constans Seyfarth, Walter M. Sprondel u.a. haben sich ausführlich mit Max Weber beschäftigt, auch mit dessen Begriff des Intellektualismus, sind ihm selber aber auch nicht auf den Grund gekommen. Sie bemerkten wohl Defizite an dessen Definition, indem der als „relativ unvermittelt eingeführte, kaum weiter begründete Begriff“ kritisiert wurde.²¹⁶ Und auch Webers „Konzeption des Intellektualismus, seine vornehm distanzierte Haltung zu den Dingen“, fielen als Kritikpunkte auf²¹⁷, wurden aber keiner weiteren Reflexion unterzogen.

c. Der Freischwebende

Auch Karl Mannheim hat sich mit der Frage befasst, was denn ein Intellektueller sei und konstatierte in seinen Heidelberger Briefen: Der Intellektuelle ist „der schreibende Mensch“²¹⁸, der versucht, seinen Zusammenhang mit der Welt schreibend zu entdecken. Mit seinen ge-

214 Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1972, S. 391

215 Ebd.: S. 396

216 Seyfarth, Constans u.a. (Hg.): *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Studien zu Max Weber, Frankfurt a.M. 1973, S. 361

217 Ebd.: S. 324

218 Mannheim, Karl: *Heidelberger Briefe*, zit. in: Georg Lukács: *Karl Mannheim und der Sonntagskreis*, hg. Von Eva Karádi u.a., Frankfurt a.M. 1985, S. 74

schriebenen Werken möchte er seine existenzielle „Ortlosigkeit“ kompensieren. Mannheim spricht auch von sich selbst, wenn er sagt: „Wenn Menschen zusammenkommen, bin ich dort, wenn sie lernen, zusammenzuleben, mich niederzulassen – und dennoch finde ich meinen Platz nicht.“ Das Bedürfnis nach Verortung entspringt nach Mannheim aber nicht aus dem Kampf um konkrete Lebensprobleme, sondern ist Ergebnis „eines eigentümlichen Wachseins dem historischen Jetzt gegenüber.“²¹⁹ Auch Mannheim rückt damit den Intellektuellen aus der Sphäre des normalen Menschseins hinaus aus dem Kampf um konkrete Lebensprobleme. Er figuriert für ihn quasi als freischwebender Intellektueller in der Welt, um diese voranzubringen. Seine Impulse resultieren aus seinem geistigen Anliegen, einem rein geistigen Bedürfnis: „Von jeher gab es in allen Schichten außer den sie repräsentierenden Interessenträgern eine mehr auf das Spirituelle eingestellte Schicht. Man könnte sie soziologisch die Intellektuellen nennen...Nicht die Träger des Bildungspatents sind hier gemeint, sondern die wenigen Geistigen in ihren Reihen, denen es bewußt oder unbewußt stets auch auf etwas anderes ankam als auf das Hineinarrivieren in die nächste Stufe des sozialen Seins.“²²⁰ Dies hat auch etwas vom absoluten Geist Hegels.

d. Der Sehnsüchtige

Martin Greiffenhagen hat sich besonders mit den Intellektuellen in der Politik befasst²²¹. Obwohl er den Begriff des Intellektuellen für Literaten, Politiker, Soziologen und Philosophen gleichermaßen benutzt, hat er jedoch, in Auseinandersetzung mit dem Schriftsteller Arthur Koestler, einen typischen Charakterzug des Intellektuellen herausgestellt, nämlich die „Identitätssuche“ als „Lebenstrieb“. Um dies zu illustrieren, lässt er Koestler selbst zu Wort kommen: „Die Beziehung zwischen Intelligenz und Neurose ist nicht zufällig, sondern funktionell. Indem man selbständig denkt und handelt, gerät man ganz von selbst

219 Mannheim, Karl: Ideologie und Utopie, Frankfurt a.M. 1985, S. 135

220 Mannheim, Karl: Ideologie und Utopie, Frankfurt a.M. 1978, S. 221

221 Greiffenhagen, Martin: Propheten, Rebellen und Minister, Intellektuelle in der Politik, München 1986

in Gegensatz zur Mehrheit, deren Denken und Handeln von herkömmlichen Mustern abhängig ist, und die Zugehörigkeit zu einer Minderheit ist an und für sich schon eine Situation, in der sich Neurose bildet...Es ist eine Berufskrankheit und sollte als solche ohne Spott oder Scham anerkannt werden.“²²²

Nietzsche kann als Prototyp des Intellektuellen gelten. Er stammt aus einem traditionellen Pfarrershaushalt und war von Widersprüchen in seinem Leben außerordentlich geplagt, die er, im Gegensatz zu vielen seiner Leidensgefährten, nicht für sich lösen konnte. Deshalb bleibt auch sein Werk von Widersprüchen gekennzeichnet. Vielleicht ist dies seiner recht früh aufgetretenen geistigen Umnachtung geschuldet. Aber möglicherweise ist es gerade diese Widersprüchlichkeit in seinem Werk, die ihn so interessant und berühmt hat werden lassen, weil es Kritikern und Verfechtern gleichermaßen als Steinbruch dienen kann, aus dem sich jeder die passenden Steine für seine Argumente herausuchen kann.

Pfarrershaushalte pflegen, neben moralischer und ethischer Strenge, auch große Wertschätzung von Bildung. Deshalb konnte der junge Nietzsche seine Probleme und seine Versuche, diese zu lösen, an guten Schulen und Universitäten hinterfragen. Mit zehn Jahren bereits versucht er sich in Dichtung und Musik, die ihm jedoch nicht genügen. Er vermisst das Wissenschaftliche daran und macht sich auf die Suche nach dem „Universalwissen“, mit dem er alle Probleme lösen könne. „Mich hat jetzt ein ungemeiner Drang nach Erkenntnis ergriffen.“²²³ Dieses Streben nach Universalwissen wurde zu einer Art Sucht, die ihn selbst zu beängstigen beginnt: „(Ich) hatte mich so an die Idee, mir ein Universalwissen- und können anzueignen, hineingelebt, daß ich in Gefahr war, ein rechter Wirrkopf und Phantast zu werden.“²²⁴ Er entkommt dieser Gefahr schließlich mit dem Studium von Goethes Werken, besonders der Beschäftigung mit Goethes Sehnsuchts-Metaphern. Er bewundert Goethe, weil dieser sich „nicht vom Leben ablöste, er stellte sich hinein...Was er wollte, das war Totalität; er bekämpfte das

222 Ebd.: S. 212

223 Nietzsche, Friedrich: Werke in drei Bänden, hg. von K. Schlechta, München 1954, Bd. III, S. 73

224 Ebd.: S. 110

Auseinander von Vernunft, Sinnlichkeit, Gefühl, Wille... Goethe ist der letzte Deutsche, vor dem ich Ehrfurcht habe.“²²⁵

Auch Lars Lambrecht hat sich mit Friedrich Nietzsche, neben Franz Mehring, auf der Suche nach dem Zusammenhang von intellektueller Subjektivität und Gesellschaftsgeschichte ausführlich befasst.²²⁶ In seiner Studie versucht er, die dialektische Struktur im Verhältnis von Persönlichkeits- und Gesellschaftsentwicklung aufzuzeigen, deren Zusammenhang in der wissenschaftlichen Literatur bisher zu wenig beachtet wurde. Mit der dialektischen Methode, ganz im Sinne Hegels, die Widersprüche zwischen den verschiedenen Werdegängen der Protagonisten, in den einzelnen Werdegängen selbst, mit deren Lebenswelten und der Gesellschaft in eine wissenschaftlichen Position zu bringen, auf der sich, als dialektische Einheit der Widersprüche, der Typus des Intellektuellen herauskristallisiert.²²⁷ Zwar vernachlässigt Lambrecht die sozialpsychologische Hinterfragung seiner beiden Protagonisten, aber dennoch liefern seine Erkenntnisse einen weiteren Beitrag zur Klärung der Fragestellung. Auch Lambrecht betont die Bedeutung der Herkunft Nietzsches aus einem traditionellen Pfarrershaushalt und die damit verbundenen Konflikte in dessen Erziehung. Hieraus leitet er u.a. die „extrem solipsistischen Züge in Nietzsches Denken“ ab, die intensive Bezogenheit auf sich selbst, von der die ungewöhnlich vielen „Tagebücher“, „Lebensläufe und autobiographischen Rückblicke“ zeugen.²²⁸ Nietzsche spürt die innere Zerrissenheit, Widersprüchlichkeit und hält sie tagebuchartig fest: „Ich verlangte nämlich nach einem Gegengewicht gegen die wechsellvollen und unruhigen bisherigen Neigungen, nach einer Wissenschaft, die mit kühler Besonnenheit, mit logischer Kälte, mit gleichförmiger Arbeit gefördert werden könnte, ohne mit ihren Resultaten gleich ans Herz zu greifen.“²²⁹ Wie alle Intellektuellen treibt auch Nietzsche die Suche, die Sehnsucht nach Selbsterkenntnis, nach seelischer Beruhigung, nach Ruhe an und auch er wird sich nach vielen Irrwegen und Sackgassen bewusst, dass

225 Ebd.: Bd. II, S. 1024ff.

226 Lambrecht, Lars: Intellektuelle Subjektivität und Gesellschaftsgeschichte, Frankfurt a.M. 1985

227 Lambrecht ebd.: S. 172 f.

228 Ebd.: S. 124

229 Nietzsche, Friedrich: Zit. in Lambrecht, a.a.O., S. 128

dies nur auf dem anstrengenden Erkenntnisweg annähernd gelingen kann. Er beschäftigt sich u.a. mit Schopenhauer, Humboldt, Hegel und auch Marx, findet aber Goethe als seinen Mentor, als seinen „Lehrmeister“, weil dieser als einziger „Totalität“, Einheit von „Vernunft, Sinnlichkeit, Gefühl, Wille“ favorisierte und deren „Auseinander...bekämpfte.“²³⁰

Hier haben wir die dynamischen zentralen Faktoren, die zur Intellektualität führen: Bildung, Mangelerfahrung, Wissbegier, Reflexionskraft, Sinnlichkeit, Sensibilität, Wille und die Sehnsucht nach Selbst- und Welterkenntnis, um endlich zur Ruhe und mit sich ins Reine zu kommen – Geduld nicht zu vergessen, denn wie es Nietzsches Idol Goethe schon treffend formulierte:

„Nicht Kunst und Wissenschaft allein,
Geduld will bei der Sache sein.“

e. Der Protagonist

Merkwürdigerweise stellt Lambrecht in seiner Studie über den Vergleich der Intellektuellen Subjektivität und der Gesellschaftsgeschichte Nietzsche nur Franz Mehring, Protagonist der Arbeiterbewegung, als Intellektuellen an die Seite. Vielleicht, weil Lambrecht der Arbeiterbewegung selbst nahezustehen scheint. Jedoch konzentriert er sich auch hier auf die Herausarbeitung der charakteristischen intellektuellen Züge Mehrings, um die Ähnlichkeit zwischen den beiden Entwicklungsgeschichten ihrer Subjektivität und zugleich deren Unterschiedlichkeit, Widersprüchlichkeit in den beiden Lebenswegen herauszustellen. Mit dem Vergleich der beiden Intellektuellen ist er darum bemüht, seine dialektische Untersuchungsmethode, die dialektische Einheit von Widersprüchen in biografisch individuellen Lebenswegen als Möglichkeit intellektueller Typisierung zu demonstrieren. Denn so unterschiedlich Nietzsche und Mehring auch wahrgenommen werden und als Menschen auch sind, können doch beide gleichermaßen als Intellektuelle bezeichnet werden. Um seine dialektische Methode zu erläutern, stellt Lambrecht zwei Gesichtspunkte als Kriterien heraus:

²³⁰ Nietzsche, Friedrich: Zit. in Lambrecht, ebd., S. 129

„Zunächst sind die Entsprechungen zwischen den Biographien und den gesellschaftsgeschichtlichen und geistig-allgemeinen Verhältnissen herauszuarbeiten; diese Entsprechungen sind aber nur in ihrer Widersprüchlichkeit zu fassen. Gemäß der Widerspruchslogik selbst, beziehungsweise die Einheit der Widersprüche, was Gleichheit, beziehungsweise Gleichsetzung ausschließt. Dadurch wird der Vergleich der Biographien tragfähig.

Für die intellektuelle Biographieforschung genügt es ferner nicht, Nietzsche und/oder Mehring allein, individuell zu betrachten, daß Nietzsche eine widersprüchliche Entwicklung durchgemacht habe, und auch Mehring, oder daß zwischen beiden Widersprüche bestehen. Gefragt ist nach dem Typus...zusammengefaßt heißt das: Eine dialektische Theorie der Intellektuellen verlangt als Konsequenz – Komparationen. Sie bilden diesen Forschungsansatz zur Einheit und Dialektik der Intellektuellen-Biographien.“²³¹

Den Fall Mehring greift Lambrecht deshalb, wie den Fall Nietzsche, zunächst biografisch auf. Er beginnt mit dessen kleinbürgerlichem Elternhaus.

Mehring, 1846 in Pommern geboren, der Vater, ehemaliger Offizier, arbeitete später als Steuerbeamter, erhielt er eine „streng preußisch-protestantische Erziehung.“²³² Mehring selbst formulierte seine Erinnerung an sein Elternhaus folgendermaßen: „Aufgewachsen in dem engen geistigen Bannkreis hinterpommersche Kleinstädte, mußte ich mich allzulange von der lauterer Milch preußischer Vaterlandsliebe nähren.“²³³ Wie Nietzsche lehnte er sich gegen sein Elternhaus und gegen das geforderte Theologiestudium auf und befreite sich von der Autorität der Eltern. Er immatrikulierte sich als Philosophiestudent an der Leipziger Universität und genoss, wie auch Nietzsche, die studentischen Züge durch die Kneipen. Sein weiterer Lebensweg scheint widersprüchlicher zu verlaufen als der Nietzsches. Im Gegensatz zu letzterem mischte er sich aktiv ins politische Geschehen seiner Zeit ein. Besonders engagierte er sich in der Sozialdemokratie, die er einerseits favorisierte und andererseits scharf kritisierte. Eigentlich wollte er sich überhaupt nicht politisch, sondern nur wissenschaftlich betätigen.

231 Lambrecht, Lars: A.a.O., S. 172 f.

232 Ebd.: S. 202

233 Mehring, Franz: Zit. in Lambrecht, a.a.O., S. 202

„Noch 1892/93 wünschte er, sich ‚nie mit der verdammten Politik eingelassen (zu haben), sondern...immer geblieben (zu sein), was (er) als Student werden wollte: nämlich Ästhetiker und Literaturhistoriker‘.“²³⁴ Mehrings Entwicklung verläuft nicht gradlinig, so wie die aller Intellektuellen. Es sind gerade die besonders häufig empfundenen Widersprüche in der Erfahrungsstruktur, die ein drängendes Suchen, ein schwankendes Ringen um Erkenntnis, um Wahrheit, auslösen. Dieses Ringen verläuft nicht heldenhaft, sondern leidvoll und von Irrungen und Wirrungen durchzogen. Lambrecht erklärt zu Recht dieses „Schwanken zwischen Politik und Wissenschaft zum kontinuierlichen Moment der biographischen Identität eines Mehring als Intellektuellen.“²³⁵ Auch Mehring war von Selbstzweifeln, Unsicherheit und Minderwertigkeitskomplexen sowie von Unzufriedenheit mit sich und der Welt, wie sie Intellektuelle besonders hart treffen, bewegt. Die Aufforderung an die Adresse der Intellektuellen, gesellschaftliche Missstände zu erkennen, öffentlich zu machen und zu überwinden, wie es z.B. Martin Meyer verlangt, geht am Verständnis von Intellektualität völlig vorbei, wenn er fordert: „Intellektuelle haben die Aufgabe, Komplexitäten zu reduzieren. Sie haben – gerade als Generalisten – Wirklichkeiten zu vermitteln...Zu beobachten ist die Lage, daß sich die Intellektuellen häufiger als nötig mit sich selbst beschäftigen.“²³⁶

Welch ein rigoroses Missverständnis über den Werdegang eines Intellektuellen herrscht hier vor!

Gerade weil sie sich intensiv mit sich selbst beschäftigen, werden sie ihre Umwelt mit besonders kritischem Blick betrachten und sich erst zu Intellektuellen entwickeln können. Es ihnen zur Aufgabe zu machen, „Komplexitäten zu reduzieren“ und ihnen lediglich Intellektualität zuzusprechen, inwieweit sie dieser Aufgabe gerecht werden, geht am Verständnis des Entwicklungsganges von Intellektuellen vorbei. Diese Ansicht nähert sich wieder der von Alfred Weber vom ‚sozial freien Schweben‘ der Intellektuellen, der von Karl Mannheims ‚freischwebender Intelligenz‘ und Max Webers, vom Intellektuellen geforderte ‚Werturteilsfreiheit‘.

234 Lambrecht, Lars: A.a.O., S. 246

235 Ebd.: S. 247

236 Mayer, Martin (Hg): Intellektuellendämmerung?, München, Wien 1992, S. 8 f.

Und Meyer fährt fort mit seinen Forderungen: „Es gibt Errungenschaften der Aufklärung, die nicht geopfert werden dürfen...Die Idee der Freiheit und die Idee der Toleranz, jene der Menschenwürde und jene des kategorischen Imperativs: das sind Prämissen, welche ihre Durchschlagskraft einst dem intellektuellen Engagement verdanken. Es ist nicht einzusehen, weshalb sie heute weniger aktuell sein sollten als vor zweihundert Jahren, und es ist nicht einzusehen, weshalb sie nicht auch heute eines solchen Engagements bedürfen. Das wäre der eigentliche Verrat der Intellektuellen, in das Schweigen gegenüber dem Moralischen sich zurückzuziehen, Abstinenz zu üben aus ironischer Distanz, weltmännische Apathie zu pflegen aus Stilbewußtsein.“²³⁷

Was für eine provokante Ignoranz klingt aus diesen Worten. Zum Glück gibt es in dem von Meyer herausgegebenen Buch auch angemessenere Antworten auf die Frage, wer denn ein Intellektueller sei?

f. Der Widersprüchliche

Georg Kohler z.B. erkennt: „Das Bewußtsein seiner Rolle macht den Intellektuellen widersprüchlich, wo immer man ihn trifft...Zu seinem Schicksal gehören darum Wechsel und Unruhe und ständiger Ärger über das Ungenügen der anderen; der Geschichte; seiner selbst. Und was ihn zuletzt markiert, ist kaum je das erreichte Ziel, sondern die gebrochenen oder hartnäckig festgehaltenen Versprechen. Das kann tragische enden oder komisch; empörend sein oder lächerlich; versöhnlich stimmen oder traurig.“²³⁸ Kohler folgert zu Recht: „Die Widersprüchlichkeit der Umgangsweise mit der Welt und mit sich selber ist in der Primärsubstanz des Intellektuellen von Anfang an enthalten.“²³⁹ Aber die Erklärung, was er unter „Primärsubstanz“ versteht, bleibt bei Kohler weitgehend im Dunkeln.

„Die Fähigkeit des Intellektuellen, die ihn von allen anderen Gruppen der Gesellschaft unterscheidet..., ist begrenzt“, sagt Hans Speier in

237 Meyer: Ebd.: S. 11 f.

238 Kohler, Georg: Das institutionalisierte Individuum, Über intellektuelles Rollenverständnis heute, zit. in: Meyer, Martin: a.a.O., S. 32

239 Kohler: Ebd., S. 33

seiner Schrift: Die Intellektuellen und die moderne Gesellschaft.²⁴⁰ Auch Speier kritisiert die diesbezüglichen Auffassungen von Alfred Weber, Karl Mannheim und auch Max Weber, was das ‚freie Schweben‘ und die ‚Werturteilsfreiheit‘ angeht. Er postuliert dagegen: „Herkunft, Anlagen, Bildung, persönliches Schicksal, das seinerseits mitbestimmt ist durch die sozialen Verhältnisse, und eine Reihe anderer Momente spielen mit“²⁴¹ in der Entwicklung zu einem Intellektuellen.

Dieses Postulat bleibt jedoch lediglich eine Feststellung und entbehrt weitere notwendige Erklärungen.

g. Der Verantwortliche

Werner van Haren fordert gar „intellektuelle Verantwortung an der Schwelle zum dritten Jahrtausend.“²⁴² Er spricht vom Nuklearzeitalter, von den drohenden Gefahren atomarer Vernichtung, denen die Intellektuellen entgegenzuwirken in der Verpflichtung stehen. „Intellektuelle Verantwortung in dieser Zeit ergibt sich aus diesen objektiven historischen Anforderungen. Lange Zeit konnte der Humanismus, das Erbe des klassischen Intellektuellen, als Menschlichkeit und Verantwortung für den einzelnen Menschen übersetzt werden; heute muß er als Verantwortung für die Menschheit gefaßt werden. Die Grundfrage an den sich auf diese Tradition berufenden Intellektuellen lautet daher: Was leistet er zu Bewältigung der Aufgaben dieser Epoche? Wie trägt er zu einem Wachstumsschub der politisch-kulturellen Fähigkeiten der Menschheit bei, so daß sie zum Subjekt der gesellschaftlichen Entwicklung reift und die objektiv gestellten Entscheidungsalternativen in eine Richtung auflöst, die Gefahren abwendet und ihre Potenzen für die Weiterentwicklung der menschlichen Gattung einsetzt?“²⁴³

Auch van Haren konfrontiert die Intellektuellen mit Forderungen, ohne deren Werdegang, deren sozialen Hintergrund zu berücksichtigen, als wären sie potenzielle Heroen im Dienste der Rettung der

240 Speier, Hans: Die Intellektuellen und die moderne Gesellschaft, Graz 2007, S. 55

241 Speier: Ebd.: S. 55

242 Haren van, Werner: Grundrisse einer Theorie der Intellektuellen, Köln 1988, S. 225 ff.

243 Ebd.: S. 226

Menschheit. Deshalb soll sich der Intellektuelle „aus der nationalen Beschränktheit lösen und zur Herausbildung eines Weltgewissens beitragen, dann lautet seine Aufgabe die Bereitstellung eines tragfähigen Humanismus-Konzepts, das das Handeln aller am Interesse der Gattung orientierten Kräfte fundieren und als deren gemeinsamer Bezugspunkt gelten kann.“²⁴⁴ Der Intellektuelle wird von van Haren einem ethischen Rigorismus ausgeliefert, der den Menschen dahinter ignoriert. „Für die Zukunft braucht die Menschheit den ihr verpflichteten Intellektuellen...daß sich eine Intellektualisierung der Massen auf immer höherem Niveau fortsetzen und damit seine Funktion an die ganze Gesellschaft übergehen wird.“²⁴⁵

Mit einem solchen kategorischen Imperativ lässt sich das Phänomen Intellektueller weder auf den Punkt bringen noch verstehen.

h. Der Marxistische

Der marxistisch orientierte „Gefängnis-Philosoph“ Antonio Gramsci spricht sogar von einem „Zwang neuen Typs“, welcher von den Intellektuellen auf die uneinsichtigen Massen ausgeübt werden muss, um sie von der Wahrheit des Sozialismus zu überzeugen. Damit dies möglich wird, ist es notwendig, „diejenigen Eliten zu schaffen, die für die geschichtliche Aufgabe notwendig sind, oder sie zumindest zu entwickeln, damit sich ihre Funktion über alle Sphären der menschlichen Tätigkeit erstreckt.“²⁴⁶ Als Erzeugerin dieser neuen intellektuellen Eliten versteht Gramsci „die Partei“. Sie ist der „Schmelztiegel der als wirklicher geschichtlicher Prozeß verstandenen Vereinigung von Theorie und Praxis.“²⁴⁷ Gramsci kommt es allein auf die Funktionalität der Intellektuellen an, sie für die Partei der „Subalternen“, der Arbeiterklasse, dienstbar zu machen; das individuelle Menschliche in jedem Intellektuellen interessiert ihn nicht. Sicher hat dies auch mit seiner eigenen Zwangssituation in der Gefängniszelle zu tun und mit seiner eigenen Anpassung an die rigiden unmenschlichen Behandlungen

244 Van Haren: Ebd.: S. 228

245 Ebd. S. 234 f.

246 Gramsci, Antonio: Gefängnishefte, Hamburg 1991, S. 2085

247 Ebd.: S. 1386

seiner Person seitens des Gefängnispersonals, die er vollziehen muss, um zu überleben und die sein eigenes Leben als Intellektuellen prägt. In dem Bewusstsein, im Dienste seiner Partei die Erniedrigungen der Gefangenschaft zu ertragen, konnte er den Sinn seiner Haft erkennen und ihm schriftlich Ausdruck verleihen.

i. Der Transintellektuelle

Dieter Thomä beschreibt den modernen Intellektuellen als eine Art Jongleur, der sich permanent in einer Art „Dreieck“ balancierend bewegen muss.²⁴⁸ Er muss sich als Zeitgenosse gerieren; gleichzeitig soll er aber auch Distanz zu den Zeitgenossen halten; außerdem muss er die Zeit als solche, also den historischen Kontext, berücksichtigen. Nur wenn ihm gelingt, sich in diesem Dreieck der Anforderungen zu bewegen, werden die Menschen „ein Bedürfnis nach ihm verspüren. Sie müssen es zu schätzen wissen, dass es jemanden gibt, der sich nicht nur direkt mit ihnen selbst beschäftigt, sondern darüber hinaus allgemein mit der Zeit, in der sie leben. Ein solches Bedürfnis nach dem Intellektuellen wird immer dann auftreten, wenn den Menschen ihre eigene Zeit nicht geheuer ist.“²⁴⁹ Sein Intellektuellenstatus ist gefährdet, sobald er diese Dreiecksbalance zerstört. Er darf sich nicht zu eng mit den Zeitgenossen verbünden, aber sich auch nicht zu sehr mit seinem Zeitalter beschäftigen. „Der Intellektuelle bleibt sich nur treu, wenn er das Dreiecksverhältnis aufrechterhält, in das er gestellt ist. Er darf sich nicht von seinen Zeitgenossen abschnüren, er darf ihnen aber auch nicht nach dem Munde reden. In Gedankenwelten allein kann der Intellektuelle nicht überleben, ebenso wenig aber dann, wenn seine Beiträge alles Fremde, Sperrige verlieren.“²⁵⁰

Thomä hält nur den für einen Intellektuellen, der den Menschen ein „Bedürfnis“ ist und ihn als solchen bezeichnen und achten. Er hat die Nähe zu seinen Zeitgenossen, den Umgang mit ihnen zu suchen,

248 Thomä, Dieter: Im Dreieck balancieren. Der Intellektuelle als Zeitgenosse, in: Wenzel, Uwe Justus (Hg.), Der kritische Blick, Über intellektuelle Tätigkeiten und Tugenden, Frankfurt a.M. 2002, S. 80 ff.

249 Ebd.: S. 83

250 Ebd.: S. 89

ohne eine gewisse Distanz zu ihnen zu verlieren. Außerdem muss er das Zeitalter mit kritischem Blick und Verständnis zu reflektieren wissen, ohne überheblich zu wirken. Er hat in diesem Dreiecksverhältnis zu balancieren. Wenn ihm das nicht gelingt, wenn er z.B. die Öffentlichkeit und den Diskurs mit seinen Zeitgenossen nicht sucht, zählt Thomä ihn nicht zum Kreis der Intellektuellen. „Wer die Öffentlichkeit scheut und seine Einsichten in der Abgeschlossenheit pflegt, mag am Ende zum Kulturerbe der Menschen gehören; zu den Intellektuellen zählt er nicht, denn diese schielen unweigerlich auf ihre Zeitgenossen – anbiedernd oder angreifend.“²⁵¹

Und wie nennt Thomä diejenigen, welche er als zum Kulturerbe der Menschen gehörig versteht? Auf diese Frage hat er wohl keine begründete Antwort. Es sind gerade *nicht* die Beifall Heischenden, welche als authentische Intellektuelle gelten können; dies lässt sich aus den jeweiligen individuellen und sozialen Werdegängen erschließen. Außerdem gibt es die Intellektuellen nicht nur dann, wenn ein Bedürfnis der Zeitgenossen nach ihnen besteht. Sie hat es zu allen Zeiten gegeben und wird es zu allen Zeiten geben, solange die Menschheit besteht, auch wenn sie nicht mit dem Terminus „Intellektuelle“ bezeichnet werden und es kein Bedürfnis der Zeitgenossen nach ihnen gibt.

2. Ein semiotischer Versuch der Begriffsannäherung

Mehr als dreißig Jahre hat sich der Sprachwissenschaftler Dietz Bering mit der Geschichte des Begriffs „Intellektuelle“ beschäftigt. Sein erstes Buch zu dem Thema erschien 1987 unter dem Titel „Die Intellektuellen, Geschichte eines Schimpfwortes“, worin er sich hauptsächlich mit den negativen Konnotationen des Begriffes auseinandersetzte; 2010 erschien ein weiteres Buch zu dem Thema mit dem Titel „Die Epoche der Intellektuellen 1898-2001, Geburt Begriff Grabmal“. Hierin sammelte Bering mit nahezu enzyklopädischem Eifer Hunderte von unterschiedlichen Interpretationen des Begriffes und liefert dabei auf breiter Quellenbasis eine Mentalitätsgeschichte des zwanzigsten und anfänglichen einundzwanzigsten Jahrhunderts. Beginnend mit der Ent-

251 Ebd.: S. 82 f.

stehung des Begriffs während der Dreyfus-Affäre Ende des neunzehnten Jahrhunderts bis hin zu einer Aussage von Peter Sloterdijk 2004, der auf die Frage, ob es die Aufgabe der Intellektuellen sei, die Demokratie an ihre eigenen Wurzeln zu erinnern, antwortete: „Im Grunde schon, aber die Intellektuellen wissen selber nicht mehr so genau, wo ihre Wurzeln liegen.“²⁵² Diese Antwort Sloterdijks alarmierte Berings wissenschaftliches Denken derart, dass ausgerechnet die Intellektuellen die Wurzeln der Demokratie oder auch ihre eigenen nicht mehr kennen sollten, dass er sich aufgefordert fühlte, „Abhilfe“ zu schaffen.²⁵³ Dabei blickt er zurück auf die Weimarer Republik, den Nationalsozialismus, die marxistische Bewegung, die Achtundsechziger und versucht, auch die sogenannte Postmoderne in seine Untersuchungen miteinzubeziehen. Er widmet auch dem für Deutschland so wichtigen Ereignis des Mauerfalls am 9. November 1989 ein eigenes Kapitel. Hier arbeitet er heraus, wie unterschiedlich die Meinungen über die Rolle der Intellektuellen in diesem Prozess einer friedlichen Revolution waren. Dass sie zum großen Teil glaubten, die Interessen des Volkes mit ihrem Aufruf zu Demonstrationen gegen das DDR-Regime zu vertreten. Dass sie enttäuscht waren, dass die Massen zum konsumorientierten kapitalistischen Westen überliefen, anstatt den sozialistischen Gedanken in Ostdeutschland durch Entmachtung der Apparatschiks zu verwirklichen. Intellektuelle und Volk konnten unterschiedlicher in ihren Vorstellungen von gutem Leben nicht sein. „Stefan Heym, Christa Wolf und andere geistige DDR-Repräsentanten hatten gegen die Diktatur der Partei, aber für den Erhalt der eben bloß geschändeten sozialistischen Idee gesprochen.“²⁵⁴ Bering zitiert Jürgen Serke: „Der Selbstbetrug der DDR-Intellektuellen ist auch die Schande der Intellektuellen in der Bundesrepublik, die ihre Verachtung für die eigene Demokratie durch eine Sympathie für die DDR ausgeglichen hätten.“²⁵⁵ Die Kritik an den BRD-Intellektuellen ging so weit, dass ihnen unterstellt wurde, dass sie die Wiedervereinigung gar nicht gewollt hätten,

252 Sloterdijk, Peter: Zit. in Dietz Bering, die Epoche der Intellektuellen, Berlin 2011, S. 15

253 Bering, Dietz: Die Epoche der Intellektuellen 1898 – 2001, Geburt Begriff Grabmal, Berlin 2011, S. 15

254 Ebd.: S. 448

255 Ebd.: S. 457

um den sozialistischen Gedanken und die damit verbundene Zukunftsupotie nicht aufgeben zu müssen. Wie so viele andere Journalisten und Autoren zitiert Bering auch Reiner Kunze als besonnenen literarischen Kombattanten: „Das Dasein des Intellektuellen besteht darin, daß er die Welt auf die grundlegenden Zusammenhänge hin durchdenkt, daß er Grundfragen nach der Existenz stellt, daß er die Welt problematisiert und Unruhe stiftet...Der Intellektuelle schafft keine Geborgenheit, zumindest nicht primär – und er ist nicht geborgen. Ein Intellektueller zu sein heißt eigentlich, allein, einsam zu sein. Und da kann es geschehen, daß man, um einmal Geborgenheit zu erleben, den Intellekt verrät, und wer das getan hat, der muß dann dabei bleiben, muß dazugehören; denn sonst trifft ihn die Verachtung aller, zu denen er einmal gehört hat.“²⁵⁶

Auch ein Intellektueller ist nur ein Mensch, der sich nach Geborgenheit sehnt und sie als ein Getriebener nicht findet. Dass auch er manchmal der Versuchung nicht widerstehen kann, in der Idee des Sozialismus/Kommunismus die gesuchte Geborgenheit zu finden, ist allzu menschlich und kann zu abstrusen Abirrungen führen. Denn auch Intellektuelle bleiben Produkte ihrer Herkunft, ihrer Sozialisation und ihrer Epoche und beziehen hieraus auch ihre Reflexionsgrenzen. Dennoch sind sie gesellschaftlich unverzichtbar, wie Bering richtig erkennt. Diese Grenzen gilt es zu erkennen, zu bezeichnen, zu überwinden und an deren Erkenntnissen anzuknüpfen und sie weiterzuentwickeln. Dies ist ein Prozess, solange es Menschen gibt. Denn mit jedem Intellektuellen entwickeln sich neue Erkenntnisse, aber auch Grenzen ihres Denkens.

Dietz Berings Grenze repräsentiert das sprachwissenschaftliche Gehäuse, in dem er sich als Lehrender zu bewegen hat. Zwar untersucht er mehr als fünfzig verschiedene Varianten und deren Bedeutungs- und Anwendungszusammenhänge des Begriffs ‚Intellektueller‘²⁵⁷, kommt aber über die geschichtliche Betrachtung des Wortes nicht hinaus und befürchtet mit dem eventuellen Verschwinden des Begriffs auch das Verschwinden der Intellektuellen selbst, obwohl er sie besonders im Zeitalter der Globalisierung, der neuen Unübersicht-

256 Ebd.: S. 467

257 Ebd.: S. 685 ff.

lichkeit, wie Habermas sagen würde, für unverzichtbar hält. „Nie war der Intellektuelle wichtiger als in dem Moment, als seine Epoche zu Ende zu gehen schien. Seine Zukunft ist also offen. Offen ist damit auch die Geschichte des Wortes. Es steht dahin, ob sich der Begriff noch einmal mit Inhalten füllt, die ihm Zentralstellung und Gewicht im Ensemble der politischen Begriffe garantieren...Wird es noch einmal zu einer Zeit kommen, in der jene sprachgesteuerte Wanderdüne markant ausgeformte Konturen hat oder wird es bei einer deutlich abgeflachten Silhouette bleiben?“²⁵⁸

Selbst wenn der Begriff verschwände, so wird dessen inhaltliche Bedeutung immer existent sein, weil es immer Menschen geben wird, die sich besonders mit den eigenen Problemen sowie den Widersprüchen ihrer unmittelbaren Umwelt und der Gesellschaft im Allgemeinen auseinandersetzen. Berings Defizit befindet sich in der Axiomatik seiner Beschäftigung mit dem Begriff. Er versteht den Intellektuellen nicht als den primär Zweifelnden, Unsicheren, besonders Sensiblen, der ständig auf der Suche nach Geborgenheit ist und sie nicht findet; der sich deshalb auch irren kann, weil er auf dieser Suche müde und immer verzweifelter werden kann, dass er manchmal in seiner Sehnsucht nach ‚Heimat‘, wie Ernst Bloch einmal formulierte, ‚verkehrten Utopien‘ aufsitzt. Bering vertritt die Meinung, dass ein Intellektueller schon zu Beginn seiner Entwicklung sich seiner selbst bewusst und sicher ist: „Wir können jetzt abschließend den Nukleus benennen, in dem der Intellektuelle sein Wachstum beginnt: Es ist ein unbeirrbarer Glaube, der ihm Richtung und Festigkeit gibt. Es ist der Glaube an die Menschenrechte.“²⁵⁹ Die zentrale Kategorie der Menschenrechte ist die Menschenwürde und ihre Unantastbarkeit. Sie ist keine vorgefundene, naturgegebene Tatsache, sondern Resultat des menschlichen Kulturwillens. Die Menschenwürde ist unantastbar und deshalb erklärt sie Bering auch zum „Dogma“, zu dem der Intellektuelle „ein sensibles und zugleich emphatisches Verhältnis“ unterhält.²⁶⁰ Dies ist die „Minimalutopie“, der ein Intellektueller zu folgen hat und aus der die „Verpflichtungen, Zielstellungen, Grenzen des Handelns und die Pflichten

258 Ebd.: S. 586 f.

259 Ebd.: S. 571 f.

260 Ebd.: S. 571

des kritischen Eingreifens“ abzuleiten sind.²⁶¹ Der Glaube an die Untastbarkeit der Menschenwürde, also ein Glaubensakt, ist die bestimmende Größe des Intellektuellen, wie Bering ihn definiert.

Vielleicht hat er deshalb u.a. Reiner Kunzes Bemerkung über das Dasein des Intellektuellen nicht als Aufforderung gesehen, sich um die Entwicklung eines jungen Menschen hin zu Intellektuellen zu kümmern. Wie bereits gesagt: „Das Dasein des Intellektuellen besteht darin, daß er die Welt auf die grundlegenden Zusammenhänge hin durchdenkt, daß er Grundfragen nach der Existenz stellt, daß er die Welt problematisiert und Unruhe stiftet...Der Intellektuelle schafft keine Geborgenheit, zumindest nicht primär – und er ist nicht geborgen. Ein Intellektueller zu sein heißt eigentlich, allein, einsam zu sein. Und da kann es geschehen, daß man, um einmal Geborgenheit zu erleben, den Intellekt verrät, und wer das getan hat, der muß dann dabei bleiben, muß dazugehören; denn sonst trifft ihn die Verachtung aller, zu denen er einmal gehört hat.“²⁶²

Bering hat sich hauptsächlich, wie es sein Metier verlangt, mit der Phänomenologie des Begriffes befasst; wie erhellend und verdienstvoll dies auch sein mag, die besondere menschliche Tragik hinter der Bedeutung des Wortes ist ihm verborgen geblieben.

261 Ebd.: S. 573

262 Ebd.: S. 467

VIII. Der authentische Intellektuelle

Als wirklichen, authentischen, auf der Höhe des Wissens unserer Zeit stehenden Intellektuellen kann ich nur denjenigen bezeichnen, der sich bewusst ist, dass sich die persönliche Umwelt der Individuen von der gesamtgesellschaftlichen, globalen immer unterscheiden wird, weil sie die eigene interne Lebenswelt kennen und verstehen und die außerhalb derselben existierende, die externe Welt, nur relativ wenig, mögen sie auch noch so weit gereist sein. Zu Eltern, Kindern, Freunden, Verwandten gelten andere Beziehungsformen als zu Staaten, Behörden, Institutionen oder Politikern. Mitgefühl, Zuneigung, Liebe, Verantwortung, Opferbereitschaft haben ihren ersten Platz in der Familie, der Gruppe, der Verwandtschaft. Diese Gefühle zu Tugenden eines ganzen Staates, gar der Welt, erheben zu wollen, wie es der Kommunismus/ Sozialismus fordert, bleibt ein unmögliches, ja desaströses Unterfangen, wie die Geschichte gelehrt hat. Die Auffassung des Faschismus, dass ‚Du nichts bist – Dein Volk alles ist‘, führt ebenso ins Desaster, wie die Geschichte gezeigt hat. Dennoch gibt es heute noch Vertreter beider Varianten, die sich Intellektuelle nennen. Auch diejenigen verstehen sich als Intellektuelle, welche selbst von der Zerstörung der Welt durch die Intellektuellen sprechen.²⁶³ Roland Baader ist davon überzeugt, dass nur eine „Re-Christianisierung des Abendlandes“ aus der Zerstörungssackgasse führen könnte.²⁶⁴ Dazu schlägt er die Privatisierung des Bildungswesens und die der karikativen Institutionen vor. Damit kämen auch die christlichen Kirchen aus ihrem machtpolitischen Bannkreis des Staates und den parteipolitischen Abhängigkeitsstrukturen heraus und könnten sich wieder ihren eigentlichen Aufgaben zuwenden: „der Erziehung, der Herzens- und Seelenbildung, der

263 Baader, Roland: totgedacht, Warum Intellektuelle unsere Welt zerstören, Gräffling 2002

264 Ebd.: S. 201

auf Freiwilligkeit fußenden karikativen Hilfe – und nicht zuletzt der Offenbarung als der wichtigsten und größten Wahrheiten.“²⁶⁵

Der gelernte Diplom-Volkswirt Baader ist bekennender Hayek-Schüler und Verfechter der liberalen Marktwirtschaft. Es verwundert deshalb nicht, dass er die Intellektuellen als eine Gefahr betrachtet, die seine Weltordnung bedrohen. Er unterscheidet die Intellektuellen grundsätzlich in politische und unpolitische. Beiden Gruppierungen unterstellt er gleichermaßen einen Zerstörungswillen hinsichtlich der freien Marktwirtschaft und des Privateigentums. Sie unterscheiden sich lediglich in ihren Motivationen. Die Politischen wollen so schnell wie möglich an die Macht gelangen und die Unpolitischen wollen so kurzfristig wie möglich die Massen von ihren Heilsideen überzeugen. Deshalb sind es die „Ziele und Motive der politischen Eliten, weil sie aus Gründen des Machtgewinns und Machterhalts die langfristigen Interessen der Bürger vernachlässigen müssen, und die Ziele und Motive der wohlfahrtspriesterlichen Intellektuellen“, weil sie „ihre Herrschafts- und Sinnvermittlungs-Klientele nicht auf eine jenseitige Ewigkeit verströmen (können). Diesseitsparadiese haben einen kurzen Zeithorizont und ihre Priesterkaste hat es eilig.“²⁶⁶ Baader aber verteidigt vehement Privateigentum und die Institutionen Familie und Unternehmertum, welche „das langfristige Wohl einer ganzen Volkswirtschaft über die kurzfristigen Glückseligkeiten ihrer Mitglieder stellen. Denn: Die Erhaltung und Vermehrung des gesamtwirtschaftlichen Kapitalstocks ist...die Ursache und Grundbedingung des Wohlstands der Nationen.“²⁶⁷ Baader geht sogar so weit, den Sozialstaat für eine Utopie zu halten, deren Verwirklichungsversuche nur zur Dauerkrise führen kann.²⁶⁸ Und Rousseau nennt er als den Hauptschuldigen für das „gesellschaftszerstörerische Denken abendländischer Intellektueller“, die sich für den Sozialstaat einsetzen.²⁶⁹ Schul- und Hochschulbildung soll privatisiert und nicht staatlich subventioniert werden, damit die Intellektuellen markttauglicher werden und es, statt „Schmarotzer-Eliten“

265 Ebd.: S. 202

266 Ebd.: S. 261

267 Ebd.: S. 260

268 Ebd.: S. 254

269 Ebd.: S. 239

wieder „Leistungs-Eliten“ gibt.²⁷⁰ Hier spricht der Unternehmer, ein Populist und kein Intellektueller.

Ganz anders denkt Jens Reich über die Intellektuellen. Er setzt auf eine friedliche Revolution, deren „Licht aus dem Osten kommen wird“ und als deren Vorläufer er „den Herbst 1989“ in der ehemaligen DDR betrachtet.²⁷¹ Indizien für die kommende Umwälzung der kapitalistischen Gesellschaft sieht er bereits darin, dass die Fülle marktwirtschaftlicher Produktion „unerträglich“ werden wird. „Der Stau im Stadtzentrum wird nicht mehr mit masochistischer Lust zu ertragen sein. Die Stresskopfschmerzen vom Leerlauf im Alltagsrad werden die Hirnschale sprengen. Der leere Konsum, von Bedürfnisartefakten getrieben, wird in Überdruß umschlagen...Es wird eine Gier nach Genügsamkeit geben...Verlangt ist, bei einer Entscheidung vom unmittelbaren Genuß für sich selbst abzusehen und stattdessen den Lohn als Ansehen in der Gemeinschaft, der Sippe, der Gruppe, dem Clan usw. zu erhalten.“²⁷²

Diametral entgegengesetzter Meinung ist Thomas Hecken. Er verteidigt den Konsum und die umfangreichen Genussangebote der kapitalistischen Marktwirtschaft.²⁷³ Er wirft den Intellektuellen im allgemeinen ihre Konsumkritik vor und fordert von ihnen, sich zum Ziel zu setzen, mit ihrer Argumentation „das private, bequeme, konsumierende Leben zu garantieren und auszuweiten.“²⁷⁴ Hecker kritisiert „die asketischen Selbstübersteigerungen, heroischen Denkkakte und weltanschaulichen Unbedingtheiten...die Verachtung des privaten, unspektakulären Alltags“ der Intellektuellen. Ihnen fehle das Verständnis für „hinreichende Möglichkeiten für ein angenehmes und auch sinnvolles Leben“, für die vielfältigen Möglichkeiten der „Auswahl...Zurschaustellung und Aneignung von Kleidungsgegenständen, DVDs, Fahrrädern, Kosmetika, Fernsehapparaten, Besteck, Autozubehör, Kissenbezügen, Sexspielzeugen...usf.“²⁷⁵ Bereits in der Einleitung zu seinem

270 Ebd.: S. 267

271 Reich, Jens: Abschied von den Lebenslügen, Die Intelligenz und die Macht, Berlin 1992

272 Ebd.: S. 169 ff.

273 Hecken, Thomas: Das Versagen der Intellektuellen, Eine Verteidigung des Konsums gegen seine deutschen Verächter, Bielefeld 2010

274 Ebd.: S. 230

275 Ebd.: S. 229

Buch benennt er das, nach seinem Verständnis, Versagen der Intellektuellen in dreifacher Weise:

- „1. Weil die meisten von Ihnen sich selbst die nähere Wahrnehmung und den möglichen Genuss des aus ihrer Sicht gewöhnlichen Konsum versagen;
2. Weil sie im Rahmen ihrer Möglichkeiten...große Anstrengungen unternehmen, anderen die Möglichkeiten eines gesteigerten Konsums zu versagen – indem sie darauf hinwirken, dass bestimmte Konsummöglichkeiten untersagt werden, und vor allem indem sie dem Konsum prinzipiell eine Absage erteilen und für ein anderes Leben eintreten;
3. Weil diejenigen unter ihnen...wahrscheinlich unumgänglich versagen müssen, wenn es darum geht, die Notwendigkeit dieses Schritts plausibel zu begründen..., wenn man die kulturellen Vorlieben des großen Teils der Leute, die ein geringes oder mittleres Einkommen haben, gering schätzt.“²⁷⁶

Intellektuelle sind weder genussfeindlich gesinnt noch haben sie Interesse daran, anderen Konsummöglichkeiten zu untersagen oder diese gering zu schätzen. Wichtig ist ihnen, dass die eigenen empfundenen Widersprüche und die mit und in ihrer Umwelt wie der Gesellschaft nicht von den banalen Genussofferten der Konsumindustrie überdeckt werden, um die existenziellen Fragen verstummen oder erst gar nicht entstehen zu lassen.

Auch der Soziologe Ralf Dahrendorf hat sich mit der Frage beschäftigt, wer denn als Intellektueller zu bezeichnen sei. Dabei steht bei ihm der Begriff der Freiheit im Zentrum seiner Fragestellung, den er in Zeiten zunehmender „Unfreiheiten“ als im Verschwinden begriffen sieht. 2006 veröffentlichte er seine Gedanken zu diesem Thema, die sich jedoch hauptsächlich mit dem *fertigen* Intellektuelle beschäftigen und den *im Werden befindlichen* weitgehend unberücksichtigt lassen.²⁷⁷ Authentische Intellektuelle nennt er „Helden“²⁷⁸, die sich den „Bedrohungen der liberalen Ordnung“ mutig entgegenstellen. Er gibt ihnen den Namen „Erasmier“, weil für ihn Erasmus von Rotterdam der frühe authentische „Repräsentant des modernen liberalen Geistes“

276 Ebd.: S. 11

277 Dahrendorf, Ralf: Versuchungen der Unfreiheit, Die Intellektuellen in Zeiten der Prüfung, München 2006

278 Ebd.: S. 213

ist.²⁷⁹ Er nennt ihn: „Vorbote der Tugenden der Freiheit“, dessen „Leben und Wirken“ ihn zum „öffentlichen Intellektuellen, wie er im Buche steht“, macht.²⁸⁰ Zum Werdegang des Erasmus verliert Dahrendorf nur wenige Worte, nur, dass er 1469 oder 1467 in Rotterdam geboren und der illegitime Sohn einer Ärztin und eines Priesters ist; dass ihn Mönche aufzogen und ausbildeten; dass er der Reformation nahestand; dass er u.a. mit Morus befreundet war und einiges andere mehr. Die Biografie des Erasmus interessiert Dahrendorf nicht weiter.²⁸¹ Es geht ihm lediglich um die liberalen „Tugenden der Freiheit“, die er von Erasmus und seinen Nachfolgern, den Erasmiern, vertreten sieht. Und zu diesen Nachfolgern zählt Dahrendorf in erster Linie Karl Popper, Isaiah Berlin, Raymond Aron und Norberto Bobbio.²⁸² Natürlich bezieht er auch z.B. Theodor W. Adorno, Manès Sperber und Hannah Arendt in die Reihe der Erasmier mit ein²⁸³, aber nur in zweiter Linie, weil sie für Dahrendorf die liberalen Tugenden nur bedingt vertreten. Aber Rousseau beispielsweise schließt er kategorisch aus, weil dieser das „Zurück zur Natur“ als mögliche Rückkehr zum Paradies verspreche; ebenso Marx, der auf die Aussicht des Himmels auf Erden hoffen ließe. Mit Popper argumentiert er: „Wir können nicht zurückkehren zur angeblichen Unschuld und Schönheit der geschlossenen Gesellschaft. Unser Traum vom Himmel lässt sich auf Erden nicht realisieren... Wenn wir Menschen bleiben wollen, dann gibt es nur einen Weg, den Weg in die offene Gesellschaft.“²⁸⁴

Dahrendorf verliert sich hier in einer abstrakten Tugendphilosophie des Liberalismus, was ihm vielleicht mit mehr Interesse an Biografien seiner Protagonisten und besonders an Psychologie nicht passiert wäre.

Anders als Dahrendorf hat Heinrich Payr bereits 1997 die richtige Frage zum Thema gestellt, nämlich: „Wie wird man Intellektueller?“²⁸⁵ Er gibt sich nicht mit den gängigen Antworten zufrieden, die da lau-

279 Ebd.: S. 86 ff.

280 Ebd.: S. 80

281 Ebd.: S. 81

282 Ebd.: S. 9

283 Ebd.: S. 93b

284 Ebd.: S. 65

285 Payr, Heinrich: Der kritische Imperativ, Zur Psychologie von Intellektuellen, Wien 1997, S. 51

ten: „Es ist die Wahrheitsliebe, ein hoher ethischer Anspruch. Intellektuelle sind demnach einfach besondere Menschen, besonders moralisch zum Beispiel, mit besonderer Denkfähigkeit ausgestattet, mit besonderer Sensibilität, von überdurchschnittlichem Mut beseelt.“²⁸⁶ Diese gängige Meinung kritisiert er und fordert stattdessen, von „der Lebensgeschichte“, der „Ontogenese“ der sogenannten Intellektuellen auszugehen.²⁸⁷ Da Payr sich in der Biografie George Orwells, der zwar eher ein Literat ist und nicht primär ein Intellektueller, gut auskennt und er darin typische intellektuelle Merkmale findet, greift er diese für seine Spurensuche heraus. „Von Anfang an waren seine literarischen Ambitionen auch untrennbar verbunden mit seinem Gefühl der Minderwertigkeit...Geschichten zu erfinden eröffnete ihm somit die Möglichkeit, Enttäuschungen wegzustecken, unangenehmen Tatsachen auszuweichen, Frustrationen zu kompensieren, und eine eigene, private Welt zu erschaffen, in welcher sein Versagen im Alltag entschädigt wurde.“²⁸⁸ Payr erkennt hier richtig, dass das Gefühl des Versagens, der Minderwertigkeit zum Entwicklungsprozess, als „Disposition zur Intellektualität“ gehört²⁸⁹, um mit Hilfe der Phantasie aus der unfreundlichen Wirklichkeit zu entfliehen. Nur genügt dem authentischen Intellektuellen das Phantasieprodukt des Künstlers, des Literaten oder Komponisten nicht, um die Befreiung von seinen Ängsten, Problemen zu erreichen oder wenigstens Erleichterung des psychischen Drucks zu bewirken. Er will die Gründe hierfür *erkennen* und folgt seinem anstrengenden Erkenntnisweg, wenn nötig, bis zu seinem Tode, ob er öffentliche Anerkennung findet oder im Dunkel der Anonymität bleibt. Deshalb ist es auch nur „eine kleine Minderheit unter den Menschen“²⁹⁰, die sich dieser Anstrengung unterzieht. Payr folgert sogar, dass die Mehrheit der „Intellektuellen für die Öffentlichkeit gesichts- und namenlos bleibt.“²⁹¹ Zurecht beurteilt er Julien Bendas Bezeichnung der Intellektuellen als zu streng, wenn dieser vom „Verrat der In-

286 Ebd.

287 Ebd.: S. 52

288 Ebd.: S. 53 f.

289 Ebd.: S. 54

290 Ebd.: S. 51

291 Ebd.: S. 61

tellektuellen“²⁹² spricht, besonders der Rechts- und Linksintellektuellen, weil sie sich die „politischen Leidenschaften zu eigen machen“, wie z.B. Nationalismus und Klassenhass, welche von den politischen Akteuren geschürt würden.²⁹³ Bendas Vorwurf des Verrats gehe „insofern ins Leere,...als jene Werte, die da verraten werden, gar nicht die sind, nach denen die Kritisierten handeln“. Die entscheidende Frage, um die es geht, ist „die Frage nach dem Warum.“²⁹⁴ Payr konkretisiert diese Frage, der er sein gesamtes Buch widmet: „Warum verhielten und verhalten sich Intellektuelle eben so und nicht anders? Warum weist ihr Verhalten derart auffällige, stets wiederkehrende Muster auf, quer über alle historischen, kulturellen und weltanschaulichen Differenzen hinweg? Wo liegen die Ursachen, die Motive?“²⁹⁵ Woraus resultiert der kritische Imperativ, dem sie folgen?

Payr begreift, dass die Antworten hierauf nicht zuletzt in der Kindheits- und Jugendzeit der Betroffenen zu finden sind.²⁹⁶ Deshalb verspricht er dem Leser, dass er sich besonders mit der Psychologie der Intellektuellen befassen wird, bleibt aber weitgehend hinter seinem Versprechen zurück. Zwar greift er einen wichtigen Aspekt in der Entwicklungsgeschichte des Menschen auf, den Widerspruch zwischen evolutionärer, mangelhaft ausgestatteter Körperlichkeit und kognitiver Potenz, der er seine Überlebensfähigkeit verdankt. Als Naturwesen hängt sein Überleben maßgeblich von körperlichen Fähigkeiten ab und ist der natürlichen Auslese, der Evolution, unterworfen; als Kulturwesen weist ihn die besondere Fähigkeit zu denken aus. Dass die Menschen überhaupt überleben konnten, ist allein ihrer Fähigkeit zu verdanken, nachdenken und soziale Beziehungen eingehen zu können. Dementsprechend sollte, aus dem Blickwinkel der Evolution gesehen, „die Fortpflanzungsprämie eher auf Intellektualität ausgesetzt sein als auf Stärke oder Schönheit...Aber dem ist nicht so, und das Vitalitätsdefizit bleibt ein Stachel im Fleisch des Intellektuellen“, folgert Payr.²⁹⁷ Er spielt hier auf den Körperkult an, der von den Medien hochstilisiert

292 Benda, Julien: Der Verrat der Intellektuellen, Frankfurt a.M. 1988

293 Payr, Heinrich: A.a.O., S. 19

294 Ebd.: S. 21

295 Ebd.: S. 23

296 Ebd.: S. 23

297 Payr: Ebd.: S. 65

wird und der von der Masse in Form von Muskulatur, Formschönheit und sexueller Potenz favorisiert wird, anstatt den Intellekt zum Maßstab der Erotik zu machen. Als Beispiel für diesen Widerspruch nennt er eine Lehrerin, die sich dem Feminismus verschrieben hat und das chauvinistische Verhalten der Männer anprangert, die aber dennoch freimütig äußert: „Wenn ich fürs Bett einen richtigen Mann brauche, hole ich mir einen von der nächsten Baustelle.“²⁹⁸ Diese Äußerung zeigt deutlich, dass sich der Mensch, bei noch so überragender Intellektualität, nicht ganz dem Einfluss seiner vitalen Körperfunktionen, von seiner tierischen Herkunft und ihrer Triebhaftigkeit, emanzipieren kann, so sehr ihn seine Moralvorstellungen und besonders die seiner Umwelt dazu erziehen wollen. Wenn auch sehr bedingt, bleibt er gewissen tierischen Instinkten verhaftet, mehr oder weniger. Trieb und bürgerliche Moral bleiben Kontrahenten, treiben ihr besonderes Unwesen in der Psyche des Intellektuellen.

Die Liste der sogenannten Intellektuellen ist lang und ihre Definitionen von Intellektualität reichen von rechts, links, genial, heldenhaft bis närrisch. Die einen nennen sie Verräter, Versager, Opportunisten oder Träumer, Erzieher oder, wie Ernst Bloch sie nennt, „Hannemann“, der den Unterprivilegierten „vorangehen“ soll. Andere versuchen, den Begriff zu retten, indem sie in „klassische Intellektuelle“, „Postintellektuelle“ und „Transintellektuelle“ unterscheiden, wobei unter Transintellektuellen diejenigen verstanden werden, welche der Anonymisierung im Globalisierungsprozess am besten gewachsen sind. „Mindestens für den Binnenraum des EU-Europa gilt aber, dass der auf ihn bezogene Typ des den Abschied vom Nationalstaat vollziehenden Transintellektuellen seinen ganzen Mut wird aufbringen müssen, um seiner Fernstenliebe, seinem universalen Mitleid Ausdruck zu verleihen.“²⁹⁹

Viele Autoren, die sich mit dem Phänomen „Intellektueller“ befassen, zählen auch „Propheten, Rebellen und Minister“ dazu, wie es z. B. Martin Greiffenhagen tut.³⁰⁰ Neben vielen bekannten Persönlichkei-

298 Ebd.: S. 64

299 Brumlik, Micha: Intellektuelle, Postintellektuelle, Transintellektuelle, in: Wenzel, Uwe Justus (Hg.), *Der kritische Blick, Über intellektuelle Tätigkeiten und Tugenden*, Frankfurt a.M. 2002, S. 104

300 Greiffenhagen, Martin, *Propheten, Rebellen und Minister, Intellektuelle in der Politik*, München 1986

ten, wie u.a. Voltaire, Rathenau und Sartre, beschäftigte ihn besonders Arthur Köstler, der sich jedoch vorwiegend literarisch-politisch betätigte. Mit Köstler, der unter seinem Minderwertigkeitskomplex und seinen Neurosen litt und sich selbst „nicht leiden“ konnte, setzte sich Greiffenhagen besonders auseinander. Er zitiert ihn: Als Jemand, der „selbständig denkt und handelt, gerät man ganz von selbst in Gegensatz zur Mehrheit, deren Denken und Handeln von herkömmlichen Mustern abhängig ist, und die Zugehörigkeit zu einer Minderheit ist an und für sich schon eine Situation, in der sich Neurose bildet.“³⁰¹ Koestler stammt selbst aus dem gehobenen Kleinbürgertum und beschreibt hier typische intellektuelle Befindlichkeiten, die er jedoch hauptsächlich literarisch verarbeitet hat. Auf ähnliche Weise charakterisiert Greiffenhagen Robespierre, der nur die Idee liebte und die Realität verachtete, der sich in dem Rigorismus seiner Idee verlor, um seiner verzweifelten Identitätssuche zu entkommen.³⁰² Wie für Robespierre galt auch für Lenin die Theorie des Kommunismus als oberstes Handlungsgebot. Nach ihren Vorgaben wollte er die russische Gesellschaft revolutionieren; „das Proletariat (blieb) in seinen Gedankengängen stets eine abstrakte Größe, deren Bedürfnisse und Sehnsüchte ebenso abstrakt und theoretisch definiert werden konnten...Wagten die Arbeiter, sich anders zu benehmen, womöglich gar aufzubegehren, dann wurden sie rücksichtslos niedergemacht.“³⁰³

Aber authentische Intellektuelle sind sie nicht, weil sie ihre Gedankengänge nicht bis zu Ende gehen, zu ungeduldig sind, sich zu früh in politischen, literarischen, künstlerischen und anderen Bewältigungsversuchen ihrer Problematik verlieren oder auch flüchten, weil ihnen ihr Geschäft zu mühsam oder unerklärbar bleibt oder dem Mainstream Rechnung trägt, um mit ihren Werken Geld zu verdienen.

Der authentische Intellektuelle muss Geduld aufbringen, den Widerspruch zwischen eigener Befindlichkeit, Lebenswelt und Gesellschaft nicht nur auszuhalten, sondern auch zu lösen versuchen, was ihm niemals ganz gelingen wird, weil sich die Menschen und mit ihnen die Welt im steten Wandel befinden. Vor allem dürfen sie nicht

301 Ebd.: S. 211 f.

302 Ebd.: S. 71 ff.

303 Payr: Ebd. 119

dem Traum von der „Perfektibilität des Menschengeschlechts“³⁰⁴ verfallen, sich nicht „an trostreiche Glaubenssätze...gut gemeinte Bekenntnisse zum Frieden, zur Demokratie, zur Zivilisation (klammern), anstatt die Realität zu analysieren.“³⁰⁵ Aber auf ihrem Erkenntniswege müssen sie aufrichtig, selbstkritisch und möglichst frei von Angst vor Kritik, Ächtung oder Unbekanntheit bleiben, damit sie Nachgeborenen stetig besseres Rüstzeug der Erkenntnis mitgeben und so die Menschen und die Welt weiterbringen können. Doch „über den Röntgenblick, welcher hinter den Ereignissen die verborgene Anatomie der Seele, des Sozialen oder einer Epoche freizulegen vermag, verfügen die allerwenigsten Beobachter des Zeitgeschehens.“³⁰⁶

Voraussetzung bleiben ausgeprägte Sensibilität, große Antizipationsfähigkeit, optimale Bildung, vor allem umfassende Kenntnisse der Geschichte und der Psychologie, der Außen- und der Innenwelt der Menschen und von sich selbst, und, nicht zu vergessen, eine finanzielle Unabhängigkeit.

Der authentische Intellektuelle hat gelernt, dass er sich das ganze Wissen der Welt im Laufe seines Lebens nicht aneignen *kann*, weil sein Leben, wie das eines jeden Menschen, begrenzt ist. Das Wissen um diese Tragik begleitet ihn ständig, bringt ihn oft um die Geduld, die er auf seinem Erkenntnisweg so dringend benötigt, um nicht vorschnell einer scheinbaren Lösung seiner Probleme zu verfallen oder Pseudoantworten zu akzeptieren. Ungeduldige Intellektuelle gibt es viele:

Marx verfiel der Erlöserrolle des Proletariats, weil er den arbeitenden Menschen zur Axiomatik seiner Theorie erhob und nur den Arbeiter als den realen Repräsentanten derselben erklärte, dem er deshalb auch die zwingende Rolle des Protagonisten der Weltrevolution zuwies. Eine differenziertere Reflexion und Definition des Arbeitsbegriffes, wie es später Jürgen Habermas unternahm, hätte ihn zu anderen Ergebnissen führen können. Aber auch Marx fehlte die nötige Geduld, weil er permanent um seine ökonomische Existenz und die seiner Familie kämpfen musste. Als sein Freund Engels, von dem er fi-

304 Wenzel, Justus (H.G.): Der kritische Blick, Über intellektuelle Tätigkeiten und Tugenden, Frankfurt a.M. 2002

305 Sofsky, Wolfgang: Illusionslose Beobachtung, in: Martin Greiffenhagen, Propheten, a.a.O., S. 184

306 Ebd.: S. 181

nanziell abhängig war, ihm das Proletariat als Subjekt der Befreiung von der kapitalistischen Ausbeutung präsentierte und der revolutionäre Zeitgeist ihn in dieser Auffassung bestärkte, beendete Marx seinen suchenden Erkenntnisweg, weil dieser ihm mit der Zeit wohl auch zu anstrengend wurde, ihn gar seine Gesundheit und die seiner Frau kostete.

Auch Adorno war nach der Erfahrung des perfektionierten Massenmordes im „Dritten Reich“ nicht mehr in der Lage, an die Möglichkeit einer besseren Zukunft der Menschheit zu glauben. Den Prozess der Zivilisation betrachtete er unter dem Primat ‚Vom Faustkeil zur Megabombe‘. Ein totaler Zerstörungsprozess der Natur durch die Technik schien ihm unausweichlich zu sein und, daran gekoppelt, die Selbsterstörung des Menschen, der ja aus der Natur kommt und von ihr abhängig ist. Seine ausgeprägte Idiosynkrasie hinderte ihn daran, die notwendige Geduld dafür aufzubringen, sich angemessen mit der Geschichte der Menschheit zu befassen, aus der er hätte erkennen können, dass es in der Entwicklung des Menschen und zum Menschen Gefahren und Grausamkeiten gegeben hat, die dieser, trotz aller Hindernisse, bewältigen konnte. Hier hätte er von Ernst Bloch, den Adorno als junger Mann bewunderte und mit dem er zeitlebens befreundet war, und dessen geduldigem lebenslangen Forschen lernen können, dass das Prinzip Hoffnung eine Grundausrüstung der menschlichen Psyche ist, die dazu motiviert, trotz aller Hindernisse, an das Gute im Menschen zu glauben, das irgendwann zu einem befriedeten Zusammenleben der Menschen und mit der Natur führen kann – wenn auch die entropische Gefahr immer im Raume steht.

Auch die anfängliche Sympathie Heideggers mit dem Nationalsozialismus zeugt von der Ungeduld, eine bessere Menschheit auf einer neuen historischen „Lichtung“ entstehen zu sehen.

Die Entwicklung eines Menschen zu einem, den man einen authentischen Intellektuellen nennen kann, ist anstrengend, heterogen, kompliziert und voller schmerzhafter wie euphorisierender Erfahrungen, vor denen die meisten zurückschrecken, falls sie überhaupt dazu in die Lage kommen. Die meisten geben sich mit ihrem, ihnen von der Gesellschaft zugewiesenen Platz zufrieden, weil sie einerseits ihre bürgerliche Existenz und deren Wohlstand nicht riskieren wollen oder ihr Denken von der intellektuellen Erfahrung des Mangels gar nicht erst

berührt wird, andererseits ihre subalterne Klassenlage ein intellektuelles Nachdenken über den Sinn der Welt und des Menschen mangels Bildung gar nicht möglich werden lässt.

Ein sogenannter authentischer Intellektueller ist deshalb kein besserer Mensch. Er kann nicht eindeutig definiert werden, weil er unter den verschiedensten Erscheinungen auftritt, z.B. als Pessimist, wie Adorno, Hobbes und auch Schopenhauer, als Optimist, wie Bloch, Rousseau und Hegel, als Kommunist, wie Marx, Gramsci und Lukács, als Existenzialist, wie Sartre und Heidegger – um nur einige aus der schillernden Palette der Intellektuellen zu nennen. Wie die verschiedenen Erkenntniswege der Einzelnen verlaufen, hängt in erster Linie von ihrer Sozialisation ab und in zweiter von den Einflüssen, denen sie auf ihrem Lebensweg ausgesetzt sind oder die sie suchen.

Der Systemtheoretiker Niklas Luhmann lehnt es grundsätzlich ab, überhaupt über den Begriff „Intellektueller“ nachzudenken: „Ich habe Wichtigeres zu tun als mich mit Intellektuellen zu beschäftigen oder mit mir – schon gar das! Das wäre ja das Letzte!“ Mit diesem Luhmann-Zitat leitet Bernd Ternes seine kritische Auseinandersetzung mit Luhmanns Sicht auf Intellektualität ein.³⁰⁷ Luhmann interessiert sich nicht für Intellektuelle, sowenig wie er sich für das menschliche Subjekt, den individuellen Einzelnen interessiert. Für ihn gelten Intellektuelle lediglich als ‚Trittbrettfahrer‘, die sich mit ihrem wahrheitsliebenden Gestus lediglich gewissen gängigen Meinungen andienen. Er hält sie für bevormundend und anmaßend. Ihre Gedanken und Ideen sind für ihn reine Illusionen, mit denen sie den Menschen etwas vorspiegeln. Für Konfliktlösungen wären sie höchstens als Agenten tauglich, welche sich aus Entscheidungsfindungen unparteilich heraushalten sollten, weil jede Bestimmung, die auf das Bessere zielt, doch destruktive Folgen haben kann. Hier stellt man eine Nähe zu Sloterdijks paradoxer Meinung fest, dass sich intelligente Intellektuelle der Aufgabe verweigern, den gegenwärtigen Luxuszustand des westlichen Menschen in die Sprache des Mangels zu übersetzen; deswegen halten sie den Mund.³⁰⁸ Dies gleicht einer Bankrotterklärung gegenüber der Auf-

307 Ternes, Bernd: Luhmanns Sicht auf Intellektualität zwischen systemtheoretischer Verwerfung und ästhetischer Denkfunktionalität, in: Jung, Thomas/Müller-Doohm (Hg.), *Fliegende Fische*, a.a.O. S. 291 ff.

308 Sloterdijk, Peter: *Sphären III Schäume*, Frankfurt a.M. 2004, S. 808

klärung, dem Kampf um die Demokratie und den Glauben an die menschliche Fähigkeit, sich in friedlicher Absicht weiterzuentwickeln.

Man könnte Luhmann als einen Antiintellektuellen bezeichnen, was ein Absurdum wäre, da Luhmann selbst ein Intellektueller ist. Vielleicht ist die Grundthematik in seiner Sozialisation zu finden. Er soll einmal geäußert haben, dass ihn der Wechsel vom Nationalsozialismus zur Demokratie irritiert habe, weil vorher alles in Ordnung zu sein schien und hinterher schien auch alles in Ordnung zu sein, alles war anders und alles war dasselbe.³⁰⁹ Im Nationalsozialismus ging alles nach Recht und Gesetz zu und später, in der Demokratie, ebenso. Diese Irritation hat auf sein Denken großen Einfluss genommen und sein Vertrauen in Intellektualität gestört.

Gemeinsam ist den authentischen Intellektuellen die jeweilige intellektuelle Erfahrung des Mangels, die sie in ihrer Kindheit und Pubertät als besonders unangenehm bis schmerzhaft erfahren haben und die sie mittels reflexiver Anstrengung kompensieren, verstehen und überwinden wollen, um endlich mit ihrem Ich ins Reine zu kommen. Wie weit sie auf ihrem Erkenntniswege gelangen, hängt nicht zuletzt von ihrer Geduld ab, mit der sie den ihnen eigenen Widersprüchen und denen mit ihrer Umwelt begegnen, sich auseinandersetzen, diskutieren und formulieren. Sie gelten zu Recht als Individualisten, deren Tragik darin besteht, die eigenen empfundenen Widersprüche als gesellschaftliche zu erkennen, aufzudecken, aber sie letztendlich nicht wirklich auflösen zu können, obwohl sie den Horizont der Möglichkeiten ihrer Auflösung durchaus antizipieren. Tröstung über ihre eigene Unzulänglichkeit können sie nur in dem Bewusstsein erfahren, die Welt und auch Geisteswelt durch ihre Erkenntnisse vielleicht ein wenig weitergebracht zu haben und darin auch eine eigene bescheidene Zufriedenheit mit ihrem Schicksal zu finden.

309 Ternes: a.a.O., S. 312

IX. Plädoyer für die Intellektuellen

Unter diesem Titel hielt Jean-Paul Sartre 1965 drei Vorträge, in denen er versucht zu erklären, was er unter einem Intellektuellen versteht, was dessen Funktion sei und welche Rolle dieser in der Gesellschaft habe.³¹⁰ Er nähert sich hierin mit seiner Auffassung sehr den Gedanken über Intellektuelle, die ich in Kapitel VII der vorliegenden Arbeit geäußert habe.

Auch Sartre geht grundsätzlich davon aus, dass sich die Intellektuellen hauptsächlich aus dem Kleinbürgertum, der sogenannten Mittelschicht, rekrutieren. „In der Regel kommt er (der Intellektuelle, d. V.) aus der mittleren Schicht der Mittelklasse, wo man ihm von frühester Kindheit an die partikularistische Ideologie der herrschenden Klasse eintrichtert.“³¹¹ Er spürt die Bemühungen seines Elternhauses und seines Umfeldes, sich „nach oben“ zu orientieren und sich „nach unten“ abzugrenzen. Die bourgeoisen Verhaltensformen und Lebensweisen werden zum Vorbild der eigenen Existenz genommen und die sogenannten proletarischen verachtet und verabscheut. Ordnung, Pflichterfüllung, Gehorsam, Reinlichkeit und Aufrichtigkeit gelten als die Tugenden, denen zu folgen ist; auch Fleiß und Lerneifer werden mit Bildungsangeboten gefördert. Zuwiderhandlungen werden missbilligt, bestraft und nicht selten mit Liebesentzug geahndet. Doch das Kind spürt bald die Widersprüche, die hinter der „Fassade des Humanismus“³¹² ihr – besonders psychisches – Unwesen treiben und beginnt, erste Zweifel, zunächst an sich, später an seiner Umwelt, zu haben. Der Heranwachsende „erkennt, daß er das Autoritätsprinzip verinnerlicht hat, dann ist er, um sein Unbehagen und seine Verstümmelung abzustreifen, gezwungen, die Ideologie in Frage zu stellen, die ihn geprägt

310 Sartre, Jean-Paul: Plädoyer für die Intellektuellen, Reinbek bei Hamburg 1995, S. 90 ff.

311 Ebd.: S. 101

312 Ebd.: S. 103

hat.“³¹³ Die innere Spannung erhöht sich, zunächst traut er sich nicht, sein Unbehagen zu äußern und sucht nach Möglichkeiten, seine innere Unruhe und Verständnisschwierigkeiten mit sich selbst auszumachen. In seinem unmittelbaren Umfeld findet er niemanden, der ihm darüber zufriedenstellende Aufklärung geben könnte. Falls er sich einmal zu äußern wagt, erhält er in der Regel die Antwort, „er kümmere sich um das, was ihn nichts angeht, das heißt, ein Intellektueller, der sich um das kümmert, was ihn angeht (nach draußen mit den Grundsätzen, die sein Leben lenken, nach drinnen mit seinem von ihm erlebten Platz in der Gesellschaft), ...wird ein Monster...Der Intellektuelle ist also der Mensch, der sich bewußt wird, daß es in ihm und in der Gesellschaft einen Gegensatz gibt zwischen der Suche nach der praktischen Wahrheit (mit allen Normen, die sie impliziert) und der herrschenden Ideologie (mit ihrem System traditioneller Werte).“³¹⁴ Für die Herrschenden wird er zur Bedrohung, weil er eine Gefahr für ihren traditionellen Wertekanon darstellt; die Unterschicht kann ihn, mangels Bildung, nicht begreifen und misstraut ihm und seiner eigenen Klasse, der Mittelschicht, fühlt er sich nicht mehr zugehörig. „Gewissermaßen wird er dadurch charakterisiert, daß er von niemandem ein Mandat und von keiner Autorität seinen Status erhalten hat.“ Daher fühlt er sich als „das monströse Produkt einer monströsen Gesellschaft. Niemand ruft ihn, niemand erkennt ihn an.“³¹⁵ Er ist auf sich allein gestellt, dialogisiert mit sich selbst, studiert so viel, wie ihm möglich ist, sammelt Wissen und vermittelt es zueinander und schreibt schließlich seine Gedanken auf. Er hört nicht auf, an sich zu zweifeln. Er kämpft um Erkenntnis. „Im Verlaufe seines Kampfes gegen sich selbst kommt der Intellektuelle also dazu, die Gesellschaft als den Kampf von besonderen und durch ihre jeweilige Struktur, Situation und ihr Schicksal partikularisierten Gruppen um den allgemeinen Status zu begreifen.“³¹⁶

Zum Erkenntnisziel des Intellektuellen erklärt Sartre die Überwindung der Klassen-Verhältnisse zugunsten einer Welt, in der der Mensch zum wirklichen Menschen werden kann. Der gegenwärtige

313 Ebd.: S. 106

314 Sartre, Jean-Paul: Ebd., S. 106 f.

315 Ebd.: S. 108 f.

316 Ebd.: S. 112

Mensch wäre aber bereits „die Zukunft des Menschen“, also auf dem Weg dahin, auf dem Weg zur „Aufhebung der Entfremdung“, der „tatsächlichen Freiheit des Denkens“.³¹⁷ Auf diesem Wege radikalisiert er sich, das heißt, sein Denken wird stringenter, befreit sich von jeglicher Mystik und Irrationalität. „Da er radikal ist, ist der tatsächliche Intellektuelle weder Moralist noch Idealist...Er arbeitet darauf hin, daß der Tag möglich ist, an dem alle Menschen tatsächlich gleich und brüderlich sein werden.“³¹⁸ Sartres Hoffnung ist an die Idee des Sozialismus geknüpft, was natürlich dem Zeitgeist geschuldet ist, der 1965 dominierte und besonders von der europäischen Studentenbewegung getragen wurde. Deshalb spricht er auch von dem Linksintellektuellen, der, „solange er schreiben und reden kann, der Verteidiger der arbeitenden Klassen gegen die Hegemonie der herrschenden Klasse und gegen den Opportunismus ihres Apparates (bleibt).“³¹⁹

Für Sartre gibt es keinen Intellektuellen, der sich nicht im linken Lager der Politik wiederfindet.

1968 frug ihn Jean-Claude Garot in einem Interview, welcher Sinn noch darin läge, Linksintellektueller zu sein und Sartre antwortete: „Vor allem meine ich, dass kein Intellektueller existiert, der nicht ‚links‘ ist. Natürlich gibt es Leute, die Bücher oder Essays schreiben und zur Rechten gehören. Aber für mich genügt es eben nicht, seine Intelligenz funktionieren zu lassen, damit einer ein Intellektueller ist.“³²⁰ An dieser Behauptung Sartres wird deutlich, dass auch er sich nicht wirklich mit der Sozialisation des Intellektuellen befasst hat, die keineswegs zum ‚Linksintellektuellen‘ führen muss. Hegel, Dahrendorf, Popper und viele andere sind Beispiele für Gegenargumente. Der authentische Intellektuelle ist kritisch gegenüber der Gesellschaft, seiner unmittelbaren Lebenswelt und, nicht zuletzt, gegenüber seiner eigenen Persönlichkeit eingestellt. Hier ist Kurt Sontheimer mit seiner Kritik an den ‚Linksintellektuellen‘ zuzustimmen, der deren Linkslastigkeit als ein „Elend“ bezeichnet: „Das Elend unserer Intellektuellen sehen wir nicht darin, daß sie die Gesellschaft kritisch beurteilen, noch daß sie eine bessere Gesellschaft anstreben, noch daß sie eine besondere Sensibili-

317 Ebd.: S. 113

318 Ebd.: S. 116 f.

319 Ebd.: S. 129

320 Ebd.: S. 157

tät für die Widersprüche, Ungereimtheiten, Häßlichkeiten und Unge-
rechtigkeiten unserer Gesellschaft besitzen – dies alles gehört zur Ge-
sellschaft. Das Elend unserer theoriegeschwängerten linken Intellek-
tuellen ist, daß sie diese ihre Funktion mit teilweise unredlichen intellek-
tuellen Mitteln und in einer engagierten Attitüde Kommunikation ab-
töten...daß sie nicht mehr erkennen, daß ihr primäres Interesse die
Wahrung des Geistes der Freiheit für alle sein müßte.“³²¹ Welcher indi-
viduelle Werdegang der Entwicklung zum Intellektuellen zugrunde
liegt, darauf geht auch Sontheimer nicht näher ein. Er spricht zwar da-
von, dass „ein so starkes Verlangen eines maßgeblichen Teils der Intel-
lektuellen nach verlässlicher Orientierung im dahintreibenden Strom
der Zeit, der alles zu relativieren scheint“, von der grundsätzlichen Fra-
ge nach dem Sinn des Lebens ausgelöst werden kann, eines Lebens der
fortschreitenden Rationalisierung „sowie der stetigen Verdrängung
von bindenden Gemeinschaftsformen zugunsten anonymisierter Ge-
sellschaftsbeziehungen.“³²² Aber wie, warum und unter welchen psy-
chischen Konflikten sich die Frage nach dem Sinn des Lebens ent-
wickelt, darüber gibt Sontheimer keine Auskunft. Es genügt eben
nicht, wie Sontheimer, in Anlehnung an Gehlen, behauptet, „wenn wir
ganz einfach diejenigen als Intellektuelle bezeichnen, die die Macht des
gesprochenen und geschriebenen Wortes handhaben.“³²³ Vielleicht hat
dies auch damit zu tun, dass er davon ausgeht, dass sich Intellektuelle
aus allen Klassen rekrutieren.³²⁴ Damit verliert er die sozialpsychi-
schen Besonderheiten aus den Augen, welche gerade das Kleinbürger-
tum von den beiden übrigen Klassen unterscheiden und deshalb der
Hauptproduzent der Intellektuellen ist. Hier sind die Gründe zu su-
chen, warum sich Intellektuelle zu ‚linken‘, ‚rechten‘, liberalen, religiö-
sen usw. Theorien angezogen fühlen. Zwar konstatiert er, dass es zwi-
schen den verschiedenen Formen intellektuellen Engagements ganz er-
hebliche Unterschiede gibt³²⁵, aber er findet hierfür keine Erklärung.
Er beklagt somit nur das Elend der linken Intellektuellen und kritisiert
sie, ohne sie zu verstehen.

321 Sontheimer, Kurt: Das Elend unserer Intellektuellen, Hamburg 1976, S. 276

322 Ebd.: S. 286

323 Ebd.: S. 263

324 Ebd.: S. 266

325 Ebd.: S. 266

Eher ist dem Erziehungswissenschaftler Müller-Commichau zuzustimmen, wenn er behauptet: „Der Intellektuelle ist von seiner gesellschaftlichen Verortung her in der Mehrheit der Fälle kein Revolutionär. Wandelt er sich dennoch zu einem Sozialrebell, verliert er tendenziell die intellektuelle Disposition...im Einzelfall gar den Kopf (etwa Robespierre, Trotzki, Gandhi oder Gramsci).“³²⁶ Zur Bestätigung seiner Behauptung ruft er u.a. Wolf Lepenies als Zeugen auf: „Es ist die große, die konsequente Ironie des zwanzigsten Jahrhunderts, dass Arbeiter des Überbaus, dass Intellektuelle es waren, die dem Marxismus in seiner staatssozialistischen Form den Todesstoß versetzten.“³²⁷ Gemeint ist hier nicht die materialistische Theorie von Karl Marx, sondern der einseitig ausgelegte Marxismus, der die materielle ökonomische Basis der Gesellschaft zur absoluten Ursache des Bewusstseins der Menschen macht. Wenn Marx davon spricht, dass das materielle Sein das Bewusstsein bestimmt, dann betont er gleichzeitig das „versa vice“, dass sich natürlich eine Gesellschaft nicht verändern kann, wenn sich die Menschen darüber nicht vorher Gedanken gemacht haben müssen. Lepenies meint hier den intellektuellen Todesstoß gegen den Leninistisch-Stalinistischen Marxismus und dessen unmenschlichen Staatssozialismus.

Natürlich können sich Intellektuelle auch irren, wie Lepenies am Beispiel des Falles der Mauer 1989 in der DDR deutlich macht. Sie riefen die Bevölkerung zu Massenprotesten auf, um das Regime der Deutschen Demokratischen Republik zu Fall zu bringen und „endlich den wahren Sozialismus aufzubauen!“³²⁸ Sie glaubten, damit die Stimme des Volkes zu vertreten; das Volk aber lief mit fliegenden Fahnen, zum Erstaunen und Entsetzen der DDR-Intellektuellen, zum kapitalistischen Westen Deutschlands, also einer Konsum-Gesellschaft, über. Sie missverstanden den Slogan „Wir sind das Volk“ gründlich. „Sie lasen aus ihm den Wunsch nach Verwirklichung eines sozialistischen Traums heraus, während sich darin in Wirklichkeit die Absage an jede

326 Müller-Commichau, Wolfgang: Intellektuelle als Pädagogen – Pädagogen als Intellektuelle. Die Kunst der zulassenden Lehre, Baltmannsweiler 2012, S. 17

327 Ebd.

328 Lepenies, Wolf: Aufstieg und Fall der Intellektuellen in Europa, Frankfurt a.M. 1992, S. 57

sozialistische Utopie ausdrückte.³²⁹ Angesichts der durch das Internet veränderten Realität kann auch Lepenies keine Antwort darauf finden, wie es mit dem europäischen Intellektuellen weitergehen soll oder ob er als Phänomen vielleicht in der Beliebtheit der unüberschaubaren Gedankenmasse im Internet verschwinden wird.³³⁰ Er findet keine Antwort darauf, weil er den Intellektuellen hauptsächlich in seinem Aufgaben- und Wirkungsbereich betrachtet und nicht primär hinsichtlich seiner Primär- und Sekundärsozialisation. Er beklagt sogar, meiner Meinung nach fälschlicher Weise, dass Intellektuelle selten über sich selbst geschwiegen, sondern ununterbrochen über sich selbst gesprochen hätten. Er schließt sich als Intellektuellen mit ein, wenn der bedauert: „Warum folgen wir, die Intellektuellen, nicht dem Rat Bacons, Kants und schweigen – schweigen von uns?...Die Reflexion ist die ursprüngliche Aufgabe der Intellektuellen – die Selbstreflexion ist ihre konstante Bedrohung. Denn das Zurückwenden auf sich selbst birgt die Gefahr in sich, nur noch das eigene Ich, nicht aber mehr die Welt um sich herum wahrzunehmen.“³³¹ Anstatt die Selbstreflexion als Ursprung möglicher Entwicklung zum Intellektuellen zu sehen, begreift er sie sogar als Gefahr. Es ist gerade die libidinöse Erfahrung des Mangels und die hierdurch entstehende Spannung im werdenden Menschen, welche der kognitiven, der reflexiven Anstrengung vorausgeht und zu intellektuellen Verhaltensweisen reifen lässt.

Auch Müller-Commichau kommt über eine pädagogische Betrachtungsweise der Intellektuellen nicht hinaus und bleibt der Forderung verhaftet, „dass sie sich, wann immer nötig, einmischen, wenn Humanes in Frage gestellt wird.“³³² Persönlicher Werdegang der Menschen, die sich erst zu Intellektuellen entwickeln und denen das Intellektuellendasein nicht in die Wiege gelegt wurde oder bereits in den Genen vorgegeben ist, liegt nicht in seinem Interesse.

329 Ebd.: S. 58

330 Ebd.: S. 79 ff.

331 Ebd.: S. 12

332 Müller-Commichau, Wolfgang: A.a.O., S. 73

X. Drei Beispiele typisch intellektueller Werdegänge

Schon im Jahre 1969, als die Debatte unter den Studenten über den „Positivismusstreit in der deutschen Soziologie“, wie der Methodenstreit von Theodor W. Adorno genannt wurde, losging, beschäftigte mich der Unterschied zwischen Adornos „kritischer Theorie“ und Karl R. Poppers „kritischem Rationalismus“ in besonderem Maße. Während sich Adorno auf die Methode der Dialektik berief, kritisierte Popper diese mit seiner Berufung auf die formale Logik. Popper lehnte die dialektische Methode, wie sie von Hegel erstmals entwickelt wurde, als ‚falsche Prophetie‘ ab; und Adorno kritisierte seinerseits die vom naturwissenschaftlichen Begriff der Logik ausgehende Forderung von Popper, Wissenschaft solle sich nur mit entscheidbaren Fragen befassen, also mit Problemen, die sich real stellen.

Eine große Verständnishilfe in diesem Soziologenstreit war mir Jürgen Habermas, der in zwei Aufsätzen zum „Positivismusstreit“ zur Klärung der Unterschiede zwischen den beiden Methoden der Soziologie, dem „kritischen Rationalismus“ und der „kritischen Theorie“, beitrug.³³³

Im ersteren dominiert die „Wenn – Dann – Relationen, die in der technischen Verfügung über Natur unproblematisch sind, in Ansehung der Gesellschaft sofort problematisch werden.“³³⁴ In der kritischen Theorie gilt Hegels Dialektik, „weil der gesellschaftliche Kontext buchstäblich ein Lebenszusammenhang ist“, eine Totalität, in welcher sich die Verhaltensweisen der Individuen nicht zureichend aus zweckrationalen Perspektiven erklären und verstehen lassen.³³⁵

333 Habermas, Jürgen: Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik. Gegen einen positivistisch halbiierten Rationalismus. In: Theodor W. Adorno u.a.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Darmstadt/Neuwied 1972, S. 155 ff.

334 Ebd.: S. 188

335 Ebd.

Nachdem ich mich ausführlich mit Habermas, Adorno und auch Popper auseinandergesetzt und alle drei, trotz ihrer unterschiedlichen Analysepraxis, als authentische Intellektuelle wahrgenommen habe, die ohne reflexive Koketterie mit herrschenden Ideologien ihren schwierigen Erkenntnisweg gegangen sind, habe ich festgestellt, dass die entscheidenden Impulse ihres jeweiligen Werdeganges in ihrer Kindheit und Adoleszenz zu finden sind. Deshalb werde ich sie in diesem Kontext versuchen darzustellen, um meiner Thematik ein paar beeindruckende Gesichter zu verleihen.

1. Karl R. Popper

Karl Raimund Popper, geboren am 28. Juli 1902 in Wien, ist der Sohn jüdischer Eltern, die bereits vor der Geburt ihres Sohnes zum Protestantismus übergetreten waren. Das Judentum, wie überhaupt jegliche Religionen, spielten in Poppers Elternhaus und infolge dessen in seinem Leben so gut wie keine Rolle. Dagegen wurde großer Wert auf Bildung gelegt. Der Vater, Dr. Simon Siegmund Carl Popper, ein gut situerter Jurist mit liberal-politischen Ambitionen, begleitete die kognitive Entwicklung seines Sohnes mit wohlwollender Geduld und Förderung. Er schrieb Gedichte, übersetzte griechische und lateinische Dichter ins Deutsche und interessierte sich intensiv für Geschichte und der ‚sozialen Frage‘. Die Mutter, Jenny Popper, geborene Schiff, entstammt ebenfalls einem bildungsbeflissenen, besonders der Musik zugewandten Elternhaus, sodass Karls Leben schon frühzeitig von Büchern und Musik bestimmt war. Er selbst berichtet in seiner Autobiografie: „Bücher waren daher ein Teil meines Lebens, lange schon bevor ich lesen konnte. Das erste Buch, das einen großen und bleibenden Eindruck auf mich machte, wurde meinen beiden Schwestern und mir (ich war das jüngste von drei Kindern) von meiner Mutter vorgelesen. Es war ein Buch, das die große schwedische Dichterin Selma Lagerlöf für Kinder geschrieben hatte. Es hieß in der ausgezeichneten deutschen Übersetzung: *Wunderbare Reise des kleinen Nils Holgersson mit den Wildgänsen*. Viele, viele Jahre lang las ich das Buch mindestens

einmal im Jahr; und im Laufe der Zeit las ich mehrere Male wahrscheinlich alles, was Selma Lagerlöf geschrieben hat.“³³⁶

Wie die überwiegende Mehrzahl der Intellektuellen gibt auch Karl Popper nur wenig über die psychischen Probleme seiner frühen Kindheit und Adoleszenz preis. Er sagt, aber nur in der Form einer Vermutung, dass er als Kind wohl ein bisschen zu brav bis hin zur Prüderie gewesen sein mag und alle die ihn umgebenden älteren Menschen für besser als sich selbst gehalten habe. Selbst seinen nur ein Jahr älteren Cousin Erich Schiff bewunderte er wegen dessen guten Aussehens und Ordnungsliebe, Eigenschaften, die für den jungen Karl unerreichbar schienen.³³⁷ Hieraus lässt sich ableiten, dass in seinem Elternhaus gutes Aussehen und Ordnungsliebe durchaus favorisiert und den Kindern als Tugenden vor Augen geführt wurden. Dies kann natürlich schon früh zu Gefühlen der Minderwertigkeit in den sensibilisierten Kindern beitragen. Der Verdacht wird dadurch verstärkt, dass Popper sich als Kind als „softy“ wahrnahm, das nicht die nervliche Stärke wie andere Kinder besaß. Bereits im Alter von fünf Jahren, so berichtet er aus seiner Erinnerung, meldete ihn seine Mutter aus dem Kindergarten ab, weil er von dem Zusammentreffen mit einem kleinen blinden Mädchen so erschüttert war, dass ihm die „Tragödie ihrer Blindheit“ fast das Herz zerriss.³³⁸ Er hat dieses Mädchen nie vergessen können und es gar als seine erste Liebe bezeichnet. Diese Art des Mitleidens mit dem Schicksal anderer lässt auf seine empfindsame Seele schließen, welche ihm durch seine subtile Erziehung im Elternhaus zuteil wurde, die den jungen Karl schon früh in den Konflikt zwischen Pflicht und Neigung, zwischen Wunsch und Wirklichkeit gestürzt haben muss, denn Mitleid setzt stets Erfahrungen mit eigenem, wenn vielleicht auch nur vorgestelltem, Leid voraus. Popper erinnert sich weiter: „Eines der großen Probleme, die mich schon als Kind bewegten, war das fürchterliche Elend in Wien. Dieses Problem beschäftigte mich so stark, daß ich fast nie ganz davon loskam...Männer, Frauen und Kinder hungerten und litten unter Kälte, Obdachlosigkeit und Hoffnungslosigkeit. Aber wir Kinder konnten nicht helfen. Wir konn-

336 Popper, Karl R.: Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung, München 2012, S. 7 f.

337 Ebd.: S. 3

338 Ebd.: S. 4

ten nicht mehr tun, als ein paar Kreuzer zu erbitten, um sie den Armen geben zu können.“³³⁹ Mit ungefähr zehn Jahren freundete er sich mit dem zwanzig Jahre älteren Arthur Arndt, einem Verwandten von Ernst Moritz Arndt, an, der ein glühender Anhänger des Sozialismus, aber zugleich ein großer Kritiker des Bolschewismus war. Der fand in Karl einen „willigen Zuhörer für seine sozialistischen Ideen: Nichts konnte wichtiger sein, als der Armut ein Ende zu machen.“³⁴⁰ Unter dem Einfluss dieses älteren Freundes wurde Karls Interesse am Marxismus und Darwinismus geweckt.

Seine Kindheitserinnerungen führt Popper mit dem Erlebnis des ersten Weltkrieges fort, bei dessen Ausbruch er zwölf Jahre alt war. „Die Kriegsjahre und ihre Folgen waren in jeder Hinsicht entscheidend für meine geistige Entwicklung. Sie machten mich kritisch gegenüber den hergebrachten Meinungen, besonders den politischen Meinungen.“ Als er 1916 den tiefen Schmerz seiner Mutter und deren Freundin Rosa Graf, der Schwester von Sigmund Freud, über den Soldatentod deren Sohns Hermann, der nur fünf Jahre älter war als Popper, mitbekam, begann er, die Brutalität des Krieges besser zu begreifen und zeitlebens jede Gewalt vehement abzulehnen.

Bereits mit fünfzehn Jahren wagte er, seinem sonst so verehrten Vater in einer Diskussion über Strindbergs Biografie zu widersprechen. „Es war sein Versuch, etwas Wichtiges aus der wahren Bedeutung von gewissen Worten abzuleiten.“³⁴¹ Das schien dem jungen Popper als zu „obskurantistisch“ und veranlasste ihn, zukünftig niemals mehr über Worte und ihre wahre Bedeutung zu argumentieren, weil solche Diskussionen zu unwichtig und zudem irreführend wären. Später fand er heraus, dass er seinem Vater und Strindberg Unrecht getan habe, weil er erkannte, dass der Glaube an die Wichtigkeit von Worten und besonders von Definitionen fast universell war. Er fühlte sich als Versager und fasste eine „Abneigung gegen die Philosophie. Auch seine Beschäftigung mit Spinoza, Descartes und Kant konnte dieses Gefühl der Abneigung nicht zerstreuen. Von Kant jedoch erhielt er den Impuls, „daß man Mathematik und Physik braucht, um diese Dinge zu

339 Ebd.: S. 4

340 Ebd.: S. 9

341 Ebd.: S. 17

verstehen.“³⁴² Dieser Impuls verstärkte sich im Laufe seiner späteren Entwicklung und manifestiert sich in seiner Methode des „Kritischen Rationalismus“, den er besonders in Auseinandersetzung mit dem Denken des sogenannten ‚Wiener Kreises‘ entwickelte und sein Leben lang gegen die von Hegel entwickelte Methode der Dialektik ins intellektuelle Feld führte. Fortan galt seine Devise: „Laß dich nie dazu verleiten, Probleme ernst zu nehmen, bei denen es um Worte und ihre Bedeutung geht. Was man ernst nehmen muß, sind Fragen und Behauptungen über Tatsachen, Theorien und Hypothesen; die Probleme, die sie lösen; und die Probleme, die sie aufwerfen.“³⁴³ Aus dem Disput mit seinem Vater zog er die Erfahrung, „daß es der sicherste Weg ins Verderben ist, echte Probleme zugunsten von Wortstreitigkeiten zu vernachlässigen.“³⁴⁴ Von nun an wandte er sich mit Vorliebe den Naturwissenschaften zu, da ihn deren Exaktheit und logische Überzeugungskraft der Beweisführung faszinierten. Ende des Jahres 1918, zum Ende des Ersten Weltkrieges, entschloss er sich, die Mittelschule ohne Abschluss zu verlassen, da sie seinem naturwissenschaftlichen Interesse nichts mehr zu bieten schien. Auf eigene Faust besuchte er die Vorlesungen der Wiener Universität, deren Einschreibungsgebühren zu jener Zeit sehr niedrig waren. Es interessierten ihn besonders die Fächer Mathematik, Physik, Geschichte und Psychologie. Mit seinem Elternhaus hatte er gebrochen und lebte im Grinzinger Barackenlager mit Studenten zusammen. Seinen Lebensunterhalt verdiente er mit Gelegenheitsarbeiten. Die Nachkriegszeit war die Zeit des Umsturzes und der politischen Wirren und Popper schloss sich der kommunistischen Bewegung an. Dies aber nur für sehr kurze Zeit. Während einer Demonstration unbewaffneter Sozialisten und Kommunisten, um die Befreiung einiger Genossen aus dem Gefängnis zu bewirken, sah Popper mit an, wie mehrere junge kommunistische und sozialistische Arbeiter erschossen wurden. Dieses Ereignis erschütterte ihn so sehr, dass er sich unmittelbar vom Kommunismus löste und vom Marxismus als einer Theorie der Gewalt abwandte. Er verwarf die marxistische Überzeugung, dass im Klassenkampf Menschenopfer in Kauf genommen werden müssten, da sich die Kapitalisten niemals freiwillig und fried-

342 Ebd.: S. 19

343 Ebd.: S. 20

344 Ebd.: S. 21

lich der kommunistischen Idee anschließen würden. Und besonders war er über sich selbst erschreckt, dass er einer solchen Ideologie verhaftet gewesen war und fühlte sich am Massaker der Demonstration mit schuldig. Mit siebzehn Jahren wurde er ‚Anti-Marxist‘, obwohl er die Idee der Befreiung des Proletariats von der Ausbeutung durch die Kapitalisten begrüßte. „Das, was mich zu der Zeit...am meisten abstieß, war die intellektuelle Anmaßung mancher meiner marxistischen Freunde. Sie nahmen es als fast selbstverständlich an, daß sie die zukünftigen Führer der Arbeiterklasse sein würden. Ich wußte aber, daß sie keine speziellen Qualifikationen hatten, die sie zu dieser Annahme berechtigten. Alles, was sie beanspruchen konnten, war, daß sie einige marxistische Bücher gelesen hatten – und auch das nicht gründlich und bestimmt nicht kritisch. Vom Leben der Arbeiter wußten die meisten von ihnen noch weniger als ich...Ich fühlte, daß es ein großes Privileg war, studieren zu können – ein unverdientes Privileg; und ich entschloß mich, Arbeiter zu werden.“³⁴⁵ 1922 begann er eine Tischlerlehre bei Adalbert Pösch und schloss diese zwei Jahre später mit dem Gesellenbrief ab. Gleichzeitig setzte er seine Studien fort und legte 1924 die Reifeprüfung (Matura) an der Universität Wien ab und schrieb sich dort als ordentlicher Student ein. Von seinem Lehrmeister Pösch, so erinnerte sich Popper, habe er die Tugend der Bescheidenheit gelernt. „Keiner hat so viel dazu beigetragen, mich zu einem Schüler von Sokrates zu machen. Denn mein Meister lehrte mich nicht nur, daß ich nichts wußte, sondern auch, daß die einzige Weisheit, die zu erwerben ich hoffen konnte, das sokratische Wissen von der Unendlichkeit meines Nichtwissens war.“³⁴⁶ Diese Weisheit beherzigte Popper sein Leben lang; sie lehrte ihn, wie wichtig intellektuelle Bescheidenheit ist.³⁴⁷

Besonders war Popper von Einsteins Relativitätstheorie beeindruckt, die Newtons Mechanik, die zu der Zeit als unumstößliche Wahrheit galt und von der auch der junge Popper absolut überzeugt war, als relativ kritisierte. Er bezeichnete dies als vielleicht wichtigsten Einfluss auf sein Denken, weil er 1919 noch fest davon überzeugt war, dass in den Naturwissenschaften einmal entdeckte Gesetze für immer

345 Ebd.: S. 43 f.

346 Ebd.: S. 2

347 Ebd.: S. 45

gelten, also wahr wären. Wenn dies selbst in den Naturwissenschaften nicht zutrifft, so sind erst recht die Sozialwissenschaften dieser Relativität ausgesetzt. Also können Erkenntnisse nur einen relativen Wahrheitsanspruch behaupten, solange, bis sie als falsch, widerlegt oder überholt bewiesen sind. Hier finden wir die Axiomatik von Poppers Theorie der Falsifikation, die er als Kritik am Begriff der Verifikation, wie ihn der Wiener Kreis entwickelte, später formulierte. Der Einfluss von Einsteins Physik und die ausführliche Beschäftigung mit ihr hat Poppers Denken zur ausschließlichen Akzeptanz der formalen Logik als wissenschaftliche Methode, auch für die Geisteswissenschaften, und zur drastischen Kritik und Ablehnung der Dialektik als intellektuelle Scharlatanerie, als pseudowissenschaftliche Herangehensweise an gesellschaftliche Probleme, gebracht. Dies ist bereits in so frühen Lebensjahren, der Adoleszenz, geschehen, dass sein Denken für die besonderen Herausforderungen der Dialektik, wie sie von Hegel entwickelt und von Marx übernommen wurde, nicht mehr bereit oder in der Lage war. Denn zu begreifen, dass Identität gleichzeitig Nicht-Identität sein kann oder Negation selbst negierbar ist, dass es gerade der Widerspruch innerhalb gesellschaftlicher Phänomene ist, welcher Erkenntnis und Fortschritt erst durch seine vorantreibende Dynamik ermöglicht, war Popper nicht mehr möglich. Er reduzierte Hegel, wie die meisten Formal-Logiker, auf die Formel: These plus Antithese gleich Synthese. Dies hat mit Hegels Dialektik nichts zu tun, wenn er von der ‚Negation der Negation gleich Position‘ spricht oder von der ‚Identität der Identität und Nicht-Identität‘, worauf in den beiden folgenden Biografien der Dialektiker Adorno und Habermas ausführlicher eingegangen wird. Zeitlebens ist Popper das Verständnis der dialektische Erkenntnismethode verschlossen geblieben und hat sie als Scharlatanerie abgetan. Deshalb hat ihn auch der sogenannte Positivismusstreit, bei dem er seinen Kritischen Rationalismus gegen die Dialektiker Adorno und Habermas verteidigte, nicht weiter beschäftigt, da er die Sprache seiner Kontrahenten, wie er später sagte, gar nicht verstand und sie ihm nur als Unsinn und Zeitverschwendung galt. Wenn in der Diskussion die z.B. Begriffe: ‚Das Konkrete‘, ‚das Abstrakte‘ oder ‚das Ganze‘ fielen, dann verstand Popper darunter etwas völlig anderes als die Dialektiker Adorno und Habermas. Für Popper galten die jeweiligen Tatsachen, der einzelne Fakt, ein bestimmter Gegenstand als

etwas Greifbares, Konkretes und eine Theorie oder der Gesamtzusammenhang aller Phänomene, ihre wechselseitige Bezogenheit aufeinander, das Ganze des Weltgeschehens als etwas Abstraktes. Adorno und Habermas verstanden darunter genau das Gegenteil, ganz im Sinne Hegels, nämlich: Das Einzelne, eine bestimmte Tatsache, ein gegebenes Faktum als etwas Abstraktes, weil vom Ganzen, vom Gesamtzusammenhang des Weltgeschehens Abstrahiertes. Das Ganze hingegen nannten sie, ganz in Hegels Sinne, konkret, weil es alles Abstrahierte, alle existierenden und noch möglichen Phänomene in sich einschließt und deshalb als Axiomatik dialektischen Denkens gilt. Denn die Dialektiker beginnen zwar ihr Reflektieren, wie jeder Mensch, bei der Einzelercheinung einer Sache, eines Gegenstandes oder auch Gedankens, aber dies geschieht stets unter der Voraussetzung und mit der Gewissheit, dass Alles mit Allem zusammenhängt und seine wirkliche Bedeutung erst in dieser reflexiven Vermittlungstätigkeit gewinnen kann. Hegel selbst gibt in seiner Phänomenologie des Geistes ein Beispiel für seine Dialektische Methode, nämlich die Betrachtung z.B. eines Baumes. Dieses Beispiel kann folgendermaßen interpretiert werden:

Ein Mensch, z.B. in der Absicht, eine Hütte zu bauen, sieht einen Baum und erkennt in ihm die Tatsache, als Bauholzlieferant zu dienen und geht mit dieser Erkenntnis zurück zu seiner Familie – aber mit der Erkenntnis in seinem Kopf, dass er an dieser Stelle sein zukünftiges Baumaterial finden wird. Zwar kehrt er dem Baum den Rücken zu und verliert ihn so aus den Augen, aber er nimmt den Baum in seinem Kopf als Erinnerung mit sich und fügt diese Einzelerkenntnis zu seinem bisherigen Wissenstand hinzu, erweitert diesen und vermittelt ihn zu der Idee der Hütte, des Hauses. Er vermittelt die Einzelercheinung des Baumes in Gestalt des Holzes zur Ganzheit des Hauses. Er abstrahiert so den Baum als Einzelnes zugunsten der Idee des Hauses als Ganzes, das ihm das Konkrete ist. Somit hat er sich auch selbst verändert, da er sein Wissen um den Baum als Baumaterial erweitert hat, das er vorher nicht hatte. Diesen Prozess nennt Hegel Entäußerung des Menschen. Indem er sich im Anblick des Baumes mit diesem identifiziert, um die in ihm steckenden Möglichkeiten zu entdecken, zu erfahren, verlässt er seine eigene, mit sich bis dahin bestehende Identität, negiert diese für vielleicht nur einen Moment und kehrt, um seine Erkenntnis erweitert, zur eigenen Identität zurück; aber nicht mehr als

derselbe, der er vorher war, sondern um eine Erkenntnis reicher. Er musste sich zunächst negieren, um sich auf die besondere Qualität des Baumes einzulassen und Erfahrung zu gewinnen, hebt diese Negation danach wieder auf und kehrt, um diese Erkenntnis bereichert, zu sich zurück. Hier haben wir die dialektische ‚Negation der Negation‘ oder die ‚Identität (erstes Selbst) von Identität (zweites, erweitertes Selbst) und Nicht-Identität (Baum)‘.

Das Beispiel der Hütte als Ganzes ist natürlich als Teil-Ganzes zu verstehen, da diese Hütte in die unendliche Vielfalt des axiomatischen Ganzen der Dialektik gehört. Diesen Prozess erkennt erstmals Hegel als den der Entäußerung, der jedem menschlichen Handeln zugrunde liegt und dem überhaupt die menschliche Geschichte zu verdanken ist. Hegel bezeichnet ihn auch als Entfremdung, weil, um bei dem Beispiel zu bleiben, der Baum dem Menschen bei der ersten Begegnung, wie jedes andere Phänomen, zunächst fremd ist und nur über seine Tätigkeit des Erkennens diese Fremdheit überwindet und sich das Phänomen zu eigen macht. Marx übernahm mit der Hegelschen Dialektik natürlich auch dessen Begriff der Entäußerung; nur wendete er Hegels Definition der Entfremdung ins Kritische, weil er erkannte, dass diese menschliche Fähigkeit zur Entäußerung von der kapitalistischen Produktionsweise monopolisiert wurde und ihre genuin menschliche Qualität verloren hätte, da der Mensch die von ihm geschaffenen Produkte weder behalten dürfte noch sie, aufgrund der arbeitsteiligen Produktionsweise, als die seinigen wiedererkennen könnte, dass sie ihm eben fremd bleiben würden; dass der, von Hegel beschriebene, Identifikationsprozess der Menschen nicht mehr im eigentlichen humanen Sinne ablaufen kann, sondern nur noch mit einer anonymen Ware vollzogen wird, welche letztlich den Menschen selbst zu Ware werden lässt, ihn der totalen Entfremdung von sich und seinen Mitmenschen, denen es genauso geht, unterwirft. Deshalb forderte Marx die Abschaffung der kapitalistischen Produktionsweise und die weitestgehende Befreiung der Menschen von der notwendigen Arbeit, damit der tätige, schöpferische Entäußerungsprozess im Hegelschen Sinne wirklich realisiert werden könnte. Dass dies nur in einer hochentwickelten industrialisierten Gesellschaft stattfinden könnte, die reich genug ist, alle Bedürfnisse der Menschen zu berücksichtigen und zu finanzieren, galt Marx als Grundvoraussetzung. Deshalb kann man ihm

das Versagen des Bolschewismus und des in der Folge ‚real-existierenden-Sozialismus‘ nicht anlasten. Dass er mit Engels die Arbeiterklasse zum Protagonisten der gesellschaftlichen Befreiung erhob, ist aus seiner Epoche heraus zu verstehen und durchaus als friedliche Revolution gemeint. Denn wenn es über den zunehmenden Monopolisierungsprozess des Kapitals immer mehr Lohnabhängige und immer weniger Kapitalisten gäbe, braucht es keine Gewalt mehr, um die Minderheit der Besitzenden zur Aufgabe ihrer kapitalistischen Stellung zu bewegen. Denn auch der Kapitalist müsste schließlich einsehen, dass er unter der Entfremdung leide.

Vielleicht war Marx mit dieser Meinung noch zu sehr der Tradition der Aufklärung und dem letztendlichen Glauben an den Sieg der Vernunft verhaftet.

Aber nun zurück zu Popper. Dass er die Sprache und damit den Sinn der Dialektik nicht verstand und sie gar als Unsinn abtat, mit der sich zu beschäftigen, Zeitverschwendung wäre, kann man aus seinem eigenen Entwicklungsprozess heraus verstehen, denn dialektisches Denken erfordert eine Schulung, die Popper nicht zuteilwurde.

Zeit seines Lebens ist er bei seiner ‚trial-and-error-Methode‘ geblieben, wie sie in den Naturwissenschaften angewendet und ihre Bedeutung gepriesen wird, dass sie sich der Wahrheit von Erkenntnissen immer weiter annähern, indem sie permanent Irrtümer ausräumen, also erkannte Widersprüche überwinden, ohne jedoch jemals die ‚absolute Wahrheit‘ finden zu können, sich ihr nur in relativen Erkenntnisschritten nähern. Denn jede geltende Erkenntnis kann nur als vorläufig akzeptiert werden, bis dass sie von einer als fortgeschrittener geltenden überholt ist. Dies hat Popper den Vorwurf des Positivismus eingebracht, da er von sogenannten, zu Recht bestehenden, also positiv zu bewertenden, Tatsachen ausgeht, ohne deren Berechtigung zu hinterfragen und so der „normativen Kraft des Faktischen“ unterliegt, wie Habermas sagen würde.

Der junge Popper studierte zunächst Geschichte, Literatur, Psychologie und Philosophie. „Bald darauf gab ich jedoch den Besuch der meisten Vorlesungen auf, mit Ausnahme derer in Mathematik und theoretischer Physik... Ich studierte Mathematik, weil ich lernen wollte und glaubte, in der Mathematik etwas über Wahrheitssuche und Wahrheitskriterien zu erfahren, und auch, weil ich an theoretischer

Physik interessiert war.“³⁴⁸ Mit zweiundzwanzig Jahren legte er eine Matura ab, die ihn berechnete, Mathematik, Physik und Chemie an Hauptschulen zu unterrichten. Außerdem arbeitete er als Erzieher in einem Hort der Gemeinde Wien für sozial gefährdete Kinder. „Damals war ich dabei, meine Ideen über die Abgrenzung zwischen wissenschaftlichen Theorien (wie die Einsteins) und pseudowissenschaftlichen Theorien (wie die von Marx, Freud und Adler) weiterzuentwickeln.“³⁴⁹ Auch dachte Popper eine Zeit lang daran, Musiker zu werden. Nach eigenen Aussagen spielte er Violine und Klavier und komponierte auch mitunter, aber nur mit sehr mäßigem Erfolg. Er bewarb sich sogar für die Abteilung Kirchenmusik am Wiener Konservatorium und wurde aufgrund einer Fuge, die er komponiert hatte, aufgenommen. Aber schon nach einem Jahr hatte er das Gefühl, dafür nicht geeignet genug zu sein und gab dieses Studium auf. 1928 schließlich promovierte er an der Wiener Universität mit einer Dissertation „zur Methodenfrage der Denkpsychologie“ zum Doktor der Philosophie und verdiente seinen Unterhalt als Lehrer. 1930 heiratete er Josefine Anna Henninger, mit der er bis zu deren Tode zusammenblieb. Sie wohnten im Elternhaus seiner Frau in Wien. 1934 veröffentlichte er sein Buch „Logik der Forschung, zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft, das ihm wider Erwarten große Aufmerksamkeit, über die Grenzen Wiens hinaus, einbrachte. Er wurde zu einem Vortrag nach London eingeladen. Weitere Einladungen folgten und er ließ sich als Lehrer ohne Gehalt beurlauben, um seine Kontakte zum Londoner Wissenschaftsbetrieb auszubauen. Seine Frau verdiente währenddessen den gemeinsamen Lebensunterhalt als Lehrerin.

Einladungen aus Prag, Brüssel und Paris erreichten ihn und ebenfalls die Mahnungen, sich als jüdisch-stämmiger Wiener mit seiner Frau zur Emigration zu entschließen. Im Januar 1937 entschied sich das Ehepaar Popper für die Auswanderung nach Neuseeland. Sie sollte bis 1945, bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges, dauern. Popper arbeitete als Dozent an der Universität Christchurch und begann, seine Texte auf Englisch zu verfassen. Sein Denken blieb von der formalen Logik geprägt. Zur eigenen Selbstbestätigung veröffentlichte er 1945 un-

³⁴⁸ Ebd.: S. 50 f.

³⁴⁹ Ebd.: S. 52

ter dem Titel: „Die offene Gesellschaft und ihre Feinde“ seine Abrechnung mit Autoren wie Platon, Hegel und Marx. Das Buch erregte weltweite Aufmerksamkeit, da es hauptsächlich als Abrechnung mit dem Faschismus verstanden wurde. Daraufhin erhielt er einen Ruf zurück an die Londoner Universität, wo er als außerordentlicher Professor für Philosophie, Logik und Wissenschaftliche Methodenlehre arbeitete.

Von nun an verbreitete sich sein Ruf als Geisteswissenschaftler und es folgten weltweit Einladungen, um über seine Theorie zu referieren. In Deutschland wurde Popper besonders durch den sogenannten „Positivismusstreit“ bekannt, der 1961 auf einer Tübinger Arbeitstagung der deutschen Gesellschaft für Soziologie auf Anlass Adornos stattfand. Hier erfolgte die bis heute unabgeschlossene Grundsatzdiskussion über die „Logik der Sozialwissenschaften“, in der sich besonders Adorno und Popper als Kontrahenten gegenüberstanden.

Seine spätere Erhebung in den Ritterstand durch Elisabeth II. von England und viele seiner weiteren Auszeichnungen weltweit, hat Karl Popper nicht zuletzt wegen seiner liberalen Haltung gegenüber herrschenden, wenn auch demokratischen, Machtstrukturen erhalten. Die Methode des ‚Kritischen Rationalismus‘ und ihr Prinzip der Falsifizierung, wie er es aus der Naturwissenschaft und besonders von Einstein gelernt hat, gab Popper die Geborgenheit im Denken und Fühlen, wonach er bereits seit der frühesten Jugend gesucht und sich gesehnt hat, um sein Leben endlich, wie jeder Mensch, in eine ruhige Bahn zu lenken. Auf dieser unruhigen Suche ist er, wie alle Intellektuellen, bis an sein Lebensende 1994 geblieben und hat uns und unseren Nachgeborenen Erkenntnisse vermittelt, welche uns dabei helfen, unsere Welt besser zu verstehen und weiterzubringen, mit wie vielen Widersprüchen Popper uns auch konfrontiert haben mag.

2. Theodor W. Adorno

Noch im Juli 1962 schrieb Adorno in einem Brief an Ernst Bloch, mit dem er bereits als Junger Mann freundschaftlich verbunden war, nachdem er dessen „Geist der Utopie“ mit Begeisterung gelesen hatte, dass er sich selbst als einen „sehr spät reifenden Menschen“ betrachtet, der, auch heute noch, das Gefühl hat, dass „alles, wofür er eigentlich da ist,

erst noch vor ihm liegt“. Als beinahe Sechzigjähriger war er sich immer noch im Zweifel darüber, was denn der Sinn seines Lebens wäre. Zwar war ihm durchaus bewusst, was er *nicht* wollte, nämlich ein Geschäftsmann in der Nachfolge seines Vaters, des Weinhändlers Oscar Alexander Wiesengrund, oder ein sonstiges Rad im Getriebe der kapitalistisch geprägten Gesellschaft zu sein; aber er wusste, wenn auch sehr vage, dass er sich von den herrschenden Verhältnissen nicht seinen Lebensweg vorzeichnen lassen wollte und dass diese oppositionelle Haltung mit großen, vielleicht unlösbaren Problemen behaftet sein würde. Im „Minima Moralia“, die er 1944 im Exil in den USA verfasste, bekannte er: „Die fast unlösliche Aufgabe besteht darin, weder von der Macht der anderen, noch von der eigenen Ohnmacht sich dumm machen zu lassen.“³⁵⁰ Und als in der Kindheit besonders behütetes Einzelkind, das sich permanent von der Außenwelt bedroht fühlte und sich nun als vertrieben aus der Geborgenheit der Familie und der deutschen Heimat in Amerika wiederfand, befahl ihn ein „törichtes Entsetzen“ über einen aufkeimenden Verdacht, als wäre der deutsche Nationalsozialismus, „der totale Staat eigens gegen mich erfunden worden, um mir doch noch das anzutun, wovon ich in meiner Kindheit, meiner Vorwelt, bis auf weiteres dispensiert geblieben war.“³⁵¹ In diesem Zusammenhang erinnerte er sich auch an die Hänseleien seiner Schulkameraden, die sich über seine besondere Ausdrucksweise und seinen Status als Klassenprimus lustig machten, die selbst „keinen richtigen Satz zustande brachten, aber jeden von mir zu lang fanden.“³⁵² Und er ging in seiner Verletztheit so weit, sie als Mittäter im Hitler-Regime zu verdächtigen.

Adorno wurde am 11. September 1903 als Theodor Ludwig Wiesengrund in Frankfurt am Main, im Deutschland der Vorkriegszeit, geboren. Die Mutter, geborene Maria Cavelli-Adorno, hatte 1898 den Weinhändler Oscar Alexander Wiesengrund in London geheiratet und hatte im Jahre 1900 eine Totgeburt. Als Theodor, liebevoll Teddie genannt, auf die Welt kam, war Maria bereits fast achtunddreißig Jahre alt. Teddie blieb das einzige Kind der Wiesengrunds und wurde ent-

350 Adorno, Theodor Wiesengrund: *Minima Moralia*, Reflexionen aus einem beschädigten Leben, Frankfurt a.M. 1983, S. 67

351 Ebd.: S. 255

352 Ebd.: S. 256

sprechend geliebt, verwöhnt und vor der äußeren Welt geschützt. Die Mutter war Sängerin und hatte unter anderem in Wien als kaiserliche Hofsängerin durchaus Erfolg. Auch ihre Schwester Agathe, die auch im Hause Wiesengrund lebte, war der Musik sehr verbunden; sie hatte sich einen Namen als ausgezeichnete Pianistin gemacht und begleitete ihre Schwester Maria in manchen Konzerten. Außerdem fühlte sie sich ihrem Neffen wie eine zweite Mutter zugetan. Da der Vater geschäftlich oft außer Haus war, wuchs Teddie in der mütterlichen musikdominierten Geborgenheit der beiden Schwestern auf. Auch der Vater favorisierte seine musikalische familiäre Privatheit, die er sorgsam von der harten Geschäftswelt trennte und in die er sich zu Zeiten seines Feierabends gerne zurückzog. Auch er fühlte sich der Musik sehr zugetan, musste aber aus ökonomischen Gründen den väterlichen Weinhandel übernehmen. Wahrscheinlich wählte er sich zum Ausgleich eine Sängerin zur Ehefrau und nahm gerne deren Schwester, eine Pianistin, in sein Haus auf.

Dass Adorno später den Nachnamen seiner Mutter zum Hauptnamen machte, hat zu vielen Spekulationen geführt. Die einen sahen den Grund in Adornos jüdischer Abstammung, die dem Namen Wiesengrund anhaftete; sein Vater war noch zur Zeit seiner Geburt Jude und trat erst später zum Protestantismus über und deshalb galt Adorno als Halbjude, der demzufolge unter dem Nationalsozialismus zur Emigration gezwungen war, obwohl er katholisch, wie seine Mutter, getauft wurde. Andere wiederum hielten es für möglich, dass Adorno deshalb mit dem Namen seiner Mutter kokettierte, weil er eine angebliche Verwandtschaft mit dem italienischen Adelsgeschlecht Adorno della Piana assoziierte, was aber unbewiesen ist. Bössartige behaupteten gar, dass er den Namen seiner Mutter angenommen hätte, damit er in den Literaturverzeichnissen immer an erster Stelle im Alphabet zitiert würde. Am plausibelsten erscheint jedoch, dass er den Namen auf Wunsch seiner Mutter dem ursprünglichen Namen hinzugefügt hat, die in ihrem Sohn immer etwas Besonderes gesehen hat, der einmal zu den Bedeutendsten, vielleicht unter den Komponisten, zählen und so den Namen Adorno verewigen würde. Denn Adorno zeigte schon früh sein musikalisches Talent. Er spielte Klavier, wozu ihm seine Tante eine ausgezeichnete Lehrerin war, und komponierte. Besonders dem vierhändigen Klavierspiel blieb er zeitlebens verbunden, weil er in diesem

das intime Miteinander zweier Gleichgesinnter, die unmittelbare musikalische Kommunikation, schätzte. Die Familie war weiblich dominiert, ebenso das Gefühl der Geborgenheit, woran sich noch der alte Adorno mit Wehmut erinnerte. Der Vater schien in der Erziehung des Jungen kaum eine Rolle gespielt zu haben. Seine Bedeutung lag eher in der komfortablen ökonomischen Absicherung der Familie. In seinen „Reflexionen aus dem beschädigten Leben“ beschreibt und analysiert Adorno das bürgerliche Eheleben, das er als Kind wahrscheinlich auch als das seiner Eltern erlebt hat und dessen Farce ihm, wie auch die Scheinhaftigkeit der moralischen Standpunkte seiner unmittelbaren Umwelt, in ihm frühes Unbehagen bereitet haben müssen, dem er später versuchte, es zunächst zu verdrängen, dann diesem mit Hilfe der Musik zu entfliehen, um es endlich mittels reflexiver Anstrengung zu durchschauen. „Unterhalb der verlogenen Ideologie, welche den Mann als Überlegenen hinstellt, liegt eine geheime, nicht minder unwahr, die ihn zum Inferioren, zum Opfer von Manipulation, Manövern, Betrug herabsetzt...Mit dem gleichen bornierten Scharfsinn wie der Gatte von der Gattin werden allgemein Erwachsene von Kindern eingeschätzt. In dem Mißverhältnis zwischen seinem autoritären Anspruch und seiner Hilflosigkeit, das in der Privatsphäre notwendig zutage tritt, steckt ein Lächerliches. Jedes gemeinsam auftretende Ehepaar ist komisch, und das versucht das geduldige Verstehen der Frau auszugleichen...Als verdrängte Matriarchin wird sie dort gerade zum Meister, wo sie dienen muß, und der Patriarch braucht nur als solcher zu erscheinen, um Karikatur zu sein...Beide Gegner haben Unrecht. In der Entzauberung des Mannes, dessen Macht auf dem Geldverdienen beruht, das als menschlicher Rang sich aufspielt, drückt die Frau zugleich die Unwahrheit der Ehe aus, in der sie ihre ganze Wahrheit sucht.“³⁵³ Aus diesen Bemerkungen Adornos kann man entnehmen, dass er schon als Kind, trotz allen Gefühls der Geborgenheit, durchaus die Subalternität des Vaters in der Familie empfand und dazu beigetragen haben muss, dass ihm sein frauendominiertes Familienleben in gewisser Weise als suspekt vorgekommen sein musste. Ein weiterer Hinweis auf die, noch unbewusst empfundenen, Zwiespälte in seiner bürgerlichen Kindheit, die alles Negative von der familialen Befindlichkeit

353 Ebd.: S. 227 f.

fernzuhalten suchte, gibt Aufschluss über die innerliche Unruhe des Kindes Teddie, welche es dazu trieb, den Dingen auf den Grund gehen zu wollen oder wenigstens Ruhe in der Wahrhaftigkeit der Musik zu finden. „Früh in der Kindheit sah ich die ersten Schneeschaufler in dünnen schäbigen Kleidern. Auf meine Frage wurde mir geantwortet, das seien Männer ohne Arbeit, denen man diese Beschäftigung gäbe, damit sie sich ihr Brot verdienten. Recht geschieht ihnen, daß sie Schnee schaufeln müssen, rief ich wütend aus, um sogleich fassungslos zu weinen.“³⁵⁴ Hier erkennt man die äußerst stark ausgeprägte Sensibilität Adornos, der den Widerspruch zwischen den Schnee schaufelnden Männern und seiner eigenen ökonomischen Sicherheit und behüteten familiären Situation zwar noch nicht erkannte, aber bereits tiefgreifend empfand und der ihn beunruhigte. Diese besondere Sensibilität, welche ihn die späteren Hänseleien, Zurückweisungen, zum Beispiel die persönliche Ablehnung Arnold Schönbergs, um dessen Zuneigung er doch so intensiv gerungen hatte, und die Kränkungen, die er empfand, weil er sich und seine Leistungen nicht zureichend anerkannt glaubte, stürzte ihn oft in unerträgliche Selbstzweifel bis hin zur Depression. Noch 1960 bekannte er, dass er seine reflexiven Anstrengungen, seine intellektuelle Arbeit, wie ein „Rauschmittel“ erlebte.

Seine ersten Veröffentlichungen erfolgten noch unter dem Namen Wiesengrund; erst später ergänzte er ihn als Wiesengrund-Adorno und im amerikanischen Exil entschied er sich für die Endfassung: Theodor W. Adorno. Für den jungen Teddie schien klar zu sein, dass er später im Bereich der Musik tätig werden würde, als Komponist und auch Musiktheoretiker. Seine beiden Mütter unterstützten natürlich das Begehren ihres Schützlings. Finanziell war er ja durch das väterliche Einkommen abgesichert, sodass er sich über die Notwendigkeit eines Broterwerbs keine Gedanken zu machen brauchte. Er brachte die Kindheit wie in einem Kokon der Geborgenheit zu, geliebt, wohlbehütet und einzig kulturbeflissen. Auch seine frühen Spielkameraden waren danach ausgewählt, seine kindliche Welt nicht infrage zu stellen. Die erste Begegnung mit der Außenwelt als Schüler glich einem „Schock“, welcher seine gesamten Erfahrungen in der Geborgenheit des Elternhauses als realitätslos, irrational, als „unwahr“ erscheinen

354 Ebd.: S. 253

ließ. Er konnte so gar nicht verstehen, dass ihn seine Mitschüler nicht auch so liebten und favorisierten wie seine Eltern, dass sie ihn als Klassenprimus nicht bewunderten. Dieser empfundene Bruch zwischen heiler innerer und als brutal und kalt empfundener äußeren Welt prägte sein gesamtes weiteres Leben. Noch in den *Minima Moralia* formulierte er seine negative Weltsicht mit den Worten: „Das Leben hat sich in eine zeitlose Folge von Schocks verwandelt, zwischen denen Lücken, paralytische Zwischenräume klaffen. Nichts aber ist vielleicht verhängnisvoller für die Zukunft, als daß im wörtlichen Sinne bald keiner mehr wird daran denken können, denn jedes Trauma, jeder unbewältigte Schock der Zurückkehrenden ist ein Ferment kommender Destruktion. Karl Kraus tat recht daran, sein Stück ‚Die letzten Tage der Menschheit‘ zu nennen. Was heute geschieht, müßte ‚Nach Weltuntergang‘ heißen.“³⁵⁵

Der junge Adorno versuchte zunächst, sich in die Musik zurückzuziehen. Er immatrikulierte sich an der Frankfurter Universität 1921 in den Fächern Musikwissenschaft, Philosophie, Soziologie, Psychologie und betätigte sich als Musikkritiker. Doch der Konflikt, in den ihn die Erfahrung des Bruches zwischen Elternhaus, das sich vor den Notwendigkeiten des Brotberufes so gut als möglich hütete, und Außenwelt gestürzt hatte, ließ ihn nicht los. Er trieb ihn über die Musik hinaus, wengleich er auch immer noch in ihr Antworten auf seine Fragen erhoffte. Er zog 1925 nach Wien, der Geburtsstätte der Zwölftonmusik, um in der Nähe Schönbergs zu sein, der seinerseits aber kein Interesse an Adorno zeigte. Deshalb schloss er sich dem Schönberg-Schüler Alban Berg an und begann bei ihm ein Aufbaustudium in Komposition. Gleichzeitig nahm er Klavierunterricht bei Eduard Steuermann, der zu der Zeit der maßgebliche Pianist der Neuen Musik war. Seine Wiener Zeit war für Adorno die kompositorisch schöpferischste. Hier lernte er auch Georg Lukács persönlich kennen, dessen Schrift „Geschichte und Klassenbewußtsein“ ihn schon als Abiturient begeistert hatte, die ihm die Gedanken des Marxismus nahebrachte und in ihm die Neugier auf Hegel weckte. Auch von dem Wiener Freud und seiner Psychoanalyse versprach sich Adorno Antworten auf seine Lebensfragen. Die Werke Hegels, Marx‘ und Freuds blieben die zentralen geistigen Wegbegleiter,

355 Ebd.: S. 63

sein Leben lang. Als er dann seinen späteren Freund Max Horkheimer traf, dem er bereits als Student 1922 in der Universität Frankfurt begegnete, wurde sein endgültiger Weg in Geisteswissenschaft vorgezeichnet. Von da an spielte die Musik nicht mehr die Hauptrolle in seinem Leben und Streben. Sein Studium hatte er bereits 1924 mit einer Dissertation über Edmund Husserl an der Frankfurter Universität abgeschlossen. Nach einem ersten vergeblichen Versuch, habilitierte sich Adorno 1931 mit einer Arbeit über Kierkegaard bei dem Theologen Paul Tillich an der Universität Frankfurt und begann auch dort seine Lehrtätigkeit als Privatdozent. Im Herbst 1933 entzogen ihm jedoch die Nationalsozialisten wegen seiner jüdischen Herkunft väterlicherseits seine Lehrbefugnis. Bis dahin hatte ihn das Judentum so gut wie gar nicht interessiert; das änderte sich nun. Zwar wollte er zunächst die Stigmatisierung als Jude nicht wahrhaben und versuchte, sich als Musikkritiker, besonders des Jazz, dem Hitlerregime anzudienen, das u.a. die Musik des Jazz als entartet wertete, um in Deutschland bleiben zu können, was er später selbst als „dumm-taktische“ Torheit in einem öffentlichen Brief bedauerte. Nachdem er jedoch 1937 die Jüdin Margarete Karplus geheiratet hatte, war für ihn und seine Frau ein Verbleiben in Deutschland zur tödlichen Gefahr geworden. Beide emigrierten 1938 auf Einladung Horkheimers hin, der sich bereits, in weiser Voraussicht hinsichtlich der Ereignisse in Deutschland, rechtzeitig in die USA abgesetzt hatte, nach New York. Dieser Schock der Vertreibung aus der Heimat und die Misshandlungen und Verhaftung seiner Eltern während der Kristallnacht 1938 vertieften die Erfahrungen der Ablehnung, Verspottung und Ausgrenzung, die Adorno spätestens seit seiner Einschulung bereits gemacht hatte. Die perfektionierte Judenvernichtung in Auschwitz durch die Nazis verdichtete seine Schockerfahrungen, die sich schließlich in seinem opus magnum, der „Negativen Dialektik“, als reflexiver Versuch der Bewältigung seiner Traumata niederschlugen. Schon 1944, in den „Minima Moralia“, wurde Adornos negative Betrachtung der Wirklichkeit, die sein „Leben beschädigt“ hatte, sehr deutlich: „Das Leben hat sich in eine zeitlose Folge von Schocks verwandelt, zwischen denen Löcher, paralyisierte Zwischenräume klaffen. Nichts aber ist vielleicht verhängnisvoller für die Zukunft, als daß im wörtlichen Sinn bald keiner wird daran denken können, denn jedes Trauma, jeder unbewältigte Schock der Zurückkehrenden ist ein Fer-

ment kommender Destruktion.“³⁵⁶ Adorno kritisierte damit die Verdrängungskultur, die er bei vielen seiner Zeitgenossen, angesichts der Gräueltaten, welche Menschen, nicht nur die Nazis, im Laufe der Geschichte begangen haben und die nicht angemessen geahndet, sondern als Verdrängtes ins Unbewusste verschoben wurden, um der eigenen Ruhe, des eigenen Fortkommens oder Wohlergehens willen, beobachtete. Durch Freud war ihm die „Wiederkehr des Verdrängten“ bekannt und fürchtete dessen ewige Wiederkehr, bis dass totale Negativität die Oberhand im Prozess der Zerstörung gewonnen hätte und das Ende der Welt irgendwann, aber unaufhaltsam, eingeläutet würde. Als einziges Mittel, das diesen Prozess vielleicht aufhalten könnte, wäre das „Erkennen“, welches „die beschädigte Gesellschaft heilen“ könnte.³⁵⁷ Zwar glaubte Adorno nicht wirklich an diese mögliche „Heilung“ der Gesellschaft, dennoch versucht er mit seinen Schriften wenigstens, wenn auch vergeblich, dazu beizutragen. Außerdem bedeutete ihm persönlich die Anstrengung des Erkenntnisprozesses als „das Glück der winzigen Freiheit, die im Erkennen als solchem liegt.“³⁵⁸ Aufgrund seiner Begabungen, seiner musikalischen wie seiner reflexiven, fühlt er sich aufgerufen, diese nicht nur für sich, sondern auch für die Gesellschaft nutzbar zu machen. Während seiner Wiener Erfahrungen und besonders nach seiner Begegnung mit Georg Lukács, setzte er sich zunehmend mit dem affirmativen Charakter der Musik auseinander, die sich kaum dem Anspruch des Marktes entziehen konnte, wenn sie wahrgenommen oder gar erfolgreich sein wollte. Weil er die Sprache für geeigneter hielt aufzuklären als es Kompositionen könnten, entschied er sich letztlich für das geschriebene Wort, blieb aber der Musik noch eng verbunden. Noch in den zwanziger Jahren begann er ein Aufbaustudium in Komposition bei Alban Berg, dem Schüler Arnold Schönbergs. Erst während seines Exilaufenthaltes in den USA und seiner intensiven Zusammenarbeit mit Horkheimer wurde er zu dem kritischen Gesellschaftstheoretiker, wie wir ihn als Vertreter der sogenannten Frankfurter Schule kennen.

356 Ebd.: S. 63

357 Ebd.: S. 70

358 Adorno, Theodor W.: Zit. in: Claussen, Detlev, Theodor W. Adorno, Ein letztes Genie, Frankfurt a.M. 2003, S. 61

Seine Selbstzweifel hinsichtlich des Begriffes ‚Begabung‘ haben ihn zeitlebens nicht losgelassen. Was er unter Begabung verstand, hat er mit kritischem Blick selbst beschrieben: „ Begabung ist vielleicht überhaupt nichts anderes als glücklich sublimierte Wut, die Fähigkeit, jene Energien, die einmal zur Zerstörung widerspenstiger Objekte ins Ungemessene sich steigerten, in die Konzentration geduldiger Betrachtung umzusetzen und so wenig abzulassen vom Geheimnis der Objekte.“³⁵⁹ Seine kritische Weltsicht verstärkte sich in der „Dialektik der Aufklärung“, die Adorno gemeinsam mit Horkheimer im amerikanischen Exil verfasste und die 1947 in Amsterdam erschien: „ Seit je hat Aufklärung...das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils.“³⁶⁰ Zunehmend setzte er sich mit Marx und Hegel auseinander, von deren dialektischer Methode der „bestimmten Negation“ er sich Aufschluss über die Widersprüche in der Gesellschaft wie auch seiner eigenen persönlichen versprach. Besonders beeindruckte ihn das Kapitel über den Fetischcharakter der Ware im ersten Band des ‚Kapital‘ von Karl Marx, worin der Verdinglichungsprozess der Warenproduzenten wie der Warenkonsumenten beschrieben wird. Dass das Geld als die absolute Ware den Markt beherrscht, mit dem ich alles kaufen kann, selbst Liebe, Wissenschaft und Kunst, das sich gegen alles tauschen lässt und womit sich alle Menschen identifizieren, weil andere Möglichkeiten, z.B. mit dem selbst hergestellten Produkt oder dem Mitmenschen, nicht mehr wahrgenommen werden können, da alle Werte in Geld gemessen werden und individuelle Fähigkeiten keine Rolle mehr spielen, wenn sie nicht in Geld einlösbar sind. So werden sich die Individuen fremd, anonym, so wie es der Markt ist, auf dem sich die Menschen nur noch als Tauschende von Waren begegnen und wahrnehmen und so selbst zur Ware, zu Dingen, werden. Während Marx die Möglichkeit einer Rettung aus diesem kapitalistischen Produktionsprozess in der Beseitigung des kapitalistischen Herrschaftssystems und der Errichtung eines sozialistischen Kommunismus sah, konnte Adorno diese Perspektive nicht teilen, weil er die damit gekoppelte Gewalt als revolutionäres Mittel ab-

359 Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia*, a.a.O. S. 140

360 Horkheimer, Max/Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, zit. in: Hartmut Scheible, Theodor W. Adorno, Reinbek bei Hamburg 1989, S. 104

lehnte und auch das Proletariat in keiner Weise als Protagonisten der Befreiung akzeptieren konnte. Mit zunehmendem Alter sah Adorno keinen Ausweg aus dem erstarrten kapitalistischen Gesellschaftssystem mehr, weil die Verdinglichung selbst das Medium der Aufklärung und die Wissenschaften selbst erfasst hätten. Im Laufe der Menschheitsgeschichte wäre die Vernunft „krank“ geworden, weil sie sich permanent von der Instrumentalisierung, der Unterwerfung der Natur unter das Prinzip der Verwertbarkeit dominieren ließe, bis hin zur totalen Zerstörung – und damit der Menschheit selbst, da sie ja auch in ihrer Ursprünglichkeit Natur wäre. Die Perfektion der Tötungsindustrie hinsichtlich der Juden und anderer Unerwünschter im Nationalsozialismus erhärteten seine negative Weltsicht. Wenngleich er seinen vielzitierten Ausspruch, dass es barbarisch wäre, nach Auschwitz noch Gedichte zu schreiben, später abmilderte: „Darum mag falsch gewesen sein, nach Auschwitz ließe kein Gedicht mehr sich schreiben“³⁶¹; dennoch blieb er nicht weniger kritisch, wenn er fortfährt: „Nicht falsch ist aber die minder kulturelle Frage, ob nach Auschwitz noch sich leben lasse.“³⁶² Es war diese „bürgerliche Kälte“, mit der die Massenvernichtung von Menschen begangen wurde, ohne die „Auschwitz nicht möglich gewesen wäre“.³⁶³ Und Adorno befürchtete, dass sich die Individuen an diese Unmenschlichkeiten gewöhnen werden, weil ihnen keine Tötungshemmung qua Instinkt im Wege stehen würde, wie noch ihren älteren Schwestern und Brüdern, den Tieren. Eine solche Welt wäre für ihn keine wirkliche, wahre, sondern unwirkliche, „unwahre“, „falsche“. Er folgerte sogar „Wahrscheinlich wäre für jeden Bürger der falschen Welt eine richtige unerträglich, er wäre zu beschädigt für sie.“³⁶⁴ Denn „es gibt kein richtiges Leben im falschen“ für Adorno. Deshalb kehrt er Hegels These: „Das Ganze ist das Wahre“ um und behauptet: „Das Ganze ist das Unwahre“³⁶⁵ Ganz im Gegensatz zu Ernst Bloch hat Adorno, anstatt des Geistes der Utopie, der Geist der Entropie ergriffen, der sich bereits seit dem ersten schulischen Schock in seiner Kindheit angebahnt hatte. Der einzige Hoffnungsschimmer, der am Hori-

361 Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik, Frankfurt a.M. 1970, S. 353

362 Ebd.

363 Ebd.: S. 354

364 Ebd.: S. 343

365 Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia*, a.a.O., S. 57

zont seines Denkens aufblitzt, ist, dass „die vollendete Negativität, einmal ganz ins Auge gefaßt, zur Spiegelschrift ihres Gegenteils zusammenschießt.“³⁶⁶ Dass also erst im Augenblick des Weltuntergangs, ausgelöst durch die Zerstörungen durch Technik, den Menschen klar wird, was sie falsch gemacht und unwiederbringlich verloren haben. Dass es dann aber für Neuanfang oder Verbesserung endgültig zu spät ist. Gleichzeitig hielt Adorno aber auch diesen winzigen Wimpernschlag menschlicher Erkenntnis für unmöglich: „Aber es ist auch das ganz Unmögliche, weil es einen Standort voraussetzt, der dem Bannkreis des Daseins, wäre es auch nur um ein Winziges, entrückt ist, während doch jede mögliche Erkenntnis nicht bloß dem was ist erst abgetrotzt werden muß, um verbindlich zu geraten, sondern eben darum selber auch mit der gleichen Entstelltheit und Bedürftigkeit geschlagen ist, der sie zu entrinnen vorhat.“³⁶⁷ Diesem zerstörerischen Bannkreis des Daseins, der geprägt wäre von Rückschritten statt Fortschritten, könnte niemand entrinnen: „Keine Universalgeschichte führt vom Wilden zur Humanität, sehr wohl eine von der Steinschleuder zur Megabombe.“³⁶⁸ Um seine Theorie zu unterstützen, benutzte Adorno die von Hegel entwickelte Methode der Dialektik und besonders deren Kategorie der „bestimmten Negation“. Dass er sich damit vorzüglich auskannte, beweisen seine Beiträge zum, von ihm initiierten, „Positivismusstreit in der deutschen Soziologie“, in denen er die dialektische Methode gegen den formal-logischen Rationalismus von Karl R. Popper verteidigte.³⁶⁹ Während die „abstrakte Negation“ den Widerspruch eliminiert, indem sie z.B. davon ausgeht, dass A niemals Nicht-A sein kann, wie es die sogenannten Positivisten annehmen, setzte Hegel die „bestimmte Negation“ dagegen, welche behauptet, dass A auch gleich Nicht-A wäre, dass z.B. das Falsche nur die andere Seite des Wahren wäre und beide deshalb eine dialektische Einheit bildeten. In diesem Sinne ist auch Adornos Ausspruch zu verstehen, dass es kein richtiges Leben im falschen geben könnte; Adorno schloss das richtige Leben deshalb nicht, im Sinne der „abstrakten Negation“, aus,

366 Ebd.: S. 334

367 Ebd.

368 Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik, a.a.O., S. 312

369 Adorno, Theodor W.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, a.a.O., S. 81 ff.

sondern wollte es nur als das Andere des falschen Lebens verstanden wissen. Richtiges und falsches Leben bildeten auch für ihn eine dialektische Einheit, worin das falsche jedoch die Oberhand hätte. Allerdings verweigerte er sich der optimistischen Weltsicht Hegels, worin sich die permanent auftauchenden gesellschaftlichen Widersprüche letztendlich im Prozess der Geschichte als positive, fortschrittliche auflösen ließen. Stattdessen hob er das Element der „bestimmten Negation“ dieser Methode hervor und betonte, dass sich diese Widersprüche nicht im konstruktiven Sinne auflösen, sondern sich unausweichlich zerstörerisch in der Häufung instrumentell-verdinglichter Scheinlösungen im Dienste der Kapitalakkumulation als menschliches Rückschreiten in die Barbarei, auf die Entropie, den Untergang von Natur und Menschheit zubewegen. Die Widersprüche werden nicht in der positiven Vermittlung als neue Qualitäten des Fortschritts aufgelöst, sondern verharren, ja potenzieren, kumulieren in ihrer Negativität des entfremdeten Bewusstseins der Menschen. Hegels ‚Negation 1 der Negation 2 gleich Position‘ konterkarierte Adorno mit der These ‚Negation der Negation 2 gleich Negation 3‘, also potenzierte Negation. Um diese Differenz zu Hegel nachvollziehen zu können, ist dessen Begriff der „bestimmten Negation“ näher zu erläutern. In der „Phänomenologie des Geistes“ legte Hegel offen, worin er den Grund sah, dass sich die Geschichte, ganz im Sinne Heraklits, in permanenter Bewegung befindet: Es ist der menschliche Verstand. „Die Tätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des Verstandes, der verwundersamsten und größten oder vielmehr der absoluten Macht.“³⁷⁰ Der Verstand abstrahiert im Dienste der menschlichen Selbsterhaltung von der Totalität der Gesellschaft, der Welt und all den unendlich vielen Phänomenen, mit denen alles zusammenhängt. Um aber z.B. seinen Hunger zu stillen, muss der Mensch die Frucht vom Baume reißen und sie essen, wenn er überleben will und kann nicht primär den Baum oder Strauch, die Landschaft usw., das ganze Drumherum, das „Ganze“ eben, berücksichtigen. Erst diese Tätigkeit des isolierenden Betrachtens und Handelns im Dienste der unmittelbaren Selbsterhaltung bringt die Erfahrung ins Bewusstsein, dass diese Frucht vielleicht zu sauer, zu bitter

370 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes, Frankfurt a.M.-Berlin-Wien 1970, S. 28 f.

oder gar giftig war, kann mit ähnlichen gemachten Erfahrungen vermittelt und an andere weitergegeben werden. Erst diese negative Kraft des Scheidens, welche der Verstand bewirkt, bringt Bewegung ins Denken, führt zur Tat und kann die vermittelnde Wirkung der Vernunft erst evozieren. Der Verstand bringt den Widerspruch in die Welt, weil er sich negativ, also abstrahierend, gegenüber dem Ganzen, dem Weltzusammenhang, der Totalität, wie Hegel sagte, verhält. Die Vernunft negiert diese Negation wiederum, indem sie die gemachte Erfahrung zu den übrigen, bereits gemachten Erfahrungen hinzufügt, vermittelt und so im dialektischen Sinne in einer höheren Stufe des Bewusstseins aufhebt, sodass etwas Neues entstehen kann, in dem o.a. Fall vielleicht in der Erkenntnis, dass die Frucht im gekochten Zustand bekömmlich oder sogar gesund sein kann. Die Bändigung und Nutzung des Feuers könnten z.B. auf diesen Erfahrungsprozess zurückgeführt werden. Diese Negation der Negation, die Aufhebung des ersten abstrahierenden Verhaltens seitens des Verstandes, die in eine neue Qualität der Erkenntnis überleitet, nannte Hegel „Position“, weil sie zu einer höheren Stufe in der Erkenntnisleiter führt, und begründete damit seine Idee des Fortschritts. Die Rolle des „absoluten Geistes“, der bei Hegel natürlich der Urheber, der Demiurg allen fortschreitenden Wissens wie des Weltganzen ist, wollen wir an dieser Stelle, ganz im Sinne von Karl Marx und auch Adornos, vernachlässigen.

Da nun Adorno die abstrahierende Kraft des Verstandes grundsätzlich in ihrer kapitalistischen, instrumentellen Negation begriffen hat, welche keine vernünftige Vermittlung im Sinne von Fortschritt nach sich ziehen könnte, würde auch die dialektische Bewegung der Negation der Negation keine vernünftige Position bewirken können, sondern die negative Wirkung der Widersprüche nur potenzieren, sodass letztlich die totale Verneinung, die totale Negation in diesem Vermittlungsprozess herauskäme. Während Hegel „das Wahre und Falsche“³⁷¹ als dialektische Einheit betrachtete, worin es das Wahre nicht ohne das Falsche geben kann und umgekehrt, aber in der sich das Wahre letztlich immer durchsetzt, ist es bei Adorno umgekehrt. Auch er betrachtete Wahres und Falsches als nur zwei Seiten derselben Münze, auf der aber die falsche Seite immer oben sichtbar liegt und das

371 Hegel: Ebd., S. 32 f.

Wahre immer verdeckt und nur vermutet werden kann; deshalb bestimmte er das Falsche als die dominierende Kraft in dieser instrumentell beherrschten Welt und konnte behaupten, dass es deshalb kein „richtiges Leben im falschen“ geben könnte und dass die eventuelle Erahnung eines möglichen richtigen Lebens nicht ausreichen würde, um die Menschheit zum Umdenken zu motivieren. Während Hegel den Prozess der Verständigkeit als „Werden der Vernünftigkeit“³⁷² wertete, betrachtete Adorno diesen als das Werden der Unvernünftigkeit. Zwar folgte er der Hegelinterpretation von Karl Marx, dass Hegel zuerst das Prinzip der menschlichen Selbstentäußerung als Tätigkeit, als Arbeit, erfasst hätte; jedoch unterlag für Adorno jede menschliche Tätigkeit dem kapitalistischen Prinzip der Entfremdung, Verdinglichung, aus deren Bann auch die vermittelnde Vernunft sich nicht befreien könnte, weil von einem rein zweckrational agierenden Verstand kein wahrhaft vernünftiger Impuls ausgehen würde. Für Adorno stellte sich die menschliche Geschichte als ein Prozess, ausgehend von der Erfindung der „Steinschleuder“ bis hin zur Entwicklung der „Megabombe“, dar. Dass es die Menschheit immerhin z.B. zur Konstituierung einer Demokratie gebracht hat, konnte in ihm keine Zukunftshoffnung auslösen.

Die erlebten Schockwirkungen, deren letzte noch die Auseinandersetzungen mit seinen Studenten und Studentinnen in den Jahren 1968/69 waren und er glaubte, die Polizei rufen zu müssen, weil Studenten sein Institut in Frankfurt besetzen wollten, prägten den Rest seines Lebens derart, dass er den Blick auf das Fortschrittliche in der Geschichte völlig ausblendete, ja verlor. Seine Irritationen, welche die barbusig tanzenden Studentinnen um ihn herum auslösten, sowie die Abwendung eines seiner Lieblingsstudenten, Hans-Jürgen Krahl, der dabei war, bei ihm zu promovieren, bedeuteten einen Bruch in seiner Lehrtätigkeit, der noch erhärtet wurde, als er in einem anschließenden Prozess gegen Krahl vor Gericht, wegen dessen Auftreten als Rädelführer während der Studentenunruhen, aussagen musste. Als der Staatsanwalt dann noch andeutete, dass er Adorno für den eigentlichen Verursacher der studentischen Ausschreitungen hielt, floh dieser förmlich, er, der jede Gewalt ablehnte und sich total missverstanden

fühlte, in die Schweiz, wo er üblicherweise die Ferien mit seiner Frau verbrachte. Dass er dort am 6. August 1969 einem Herzinfarkt erlag, erschütterte die Öffentlichkeit, aber viele seiner Freunde wunderte es nicht. Für sein bereits geschwächtes Herz war wahrscheinlich der letzte Schock einer zu viel.

Vielleicht wird man Genaueres über den Lebensweg Theodor W. Adornos erfahren, wenn seine handschriftlich verfassten Tagebücher, die noch unveröffentlicht im Adorno-Archiv in Frankfurt am Main lagern sollen, der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden.

3. Jürgen Habermas

Anfang der siebziger Jahre konfrontierte mich einer meiner Kommilitonen mit dem Taschenbuch des Suhrkamp-Verlages „Technik und Wissenschaft als Ideologie“³⁷³ von Jürgen Habermas, das wir dann, wie es in den Siebzigern an deutschen Hochschulen noch üblich war, in einem schnell gegründeten Arbeitskreis, mit gleichgesinnten und wissensdurstigen Kollegen und Kolleginnen diskutierten. Da angesichts der schwierigen, weil viel Wissen voraussetzenden Thematik, die Lektüre- und Diskussionsausdauer der meisten Mitstreiter relativ schnell stark nachließ und man sich mehrheitlich im Nebenraum bereits dem Genuss von bereitgestelltem Rotwein und Knabbergebäck hingab (unsere Diskussionsrunden, die wir im platonischen Sinne und um der Auserlesenheit Willen „Symposion“ nannten, erfolgten wechselweise bei jedem von uns, unter Bereitstellung des gemeinsam finanzierten „Studentenfutters“) blieb ich mit Gerd Siepmann dem Bann der Habermas-Lektüre verhaftet, der uns bis in die frühen Morgenstunden gefesselt hielt.

Auch später ließ mich diese Lektüre nicht los, da ich in ihr eine Hilfe zum besseren Verständnis der geistigen Situation der Zeit und besonders von Marx und Hegel, die damals im Hauptinteresse unseres Erkenntnisstrebens lagen, erahnte und auch später fand.³⁷⁴ Imponiert

373 Habermas, Jürgen: Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt a.M. 1969

374 Weingartz-Perschel, Karin: Darstellung des Begriffs der Arbeit als marxistische Zentralkategorie unter Berücksichtigung der Freudschen Libidotheorie, Frankfurt a.M. 1981, S. 43 ff.

hatte mir Habermas bereits mit seiner Darstellung der dialektischen Methode und ihrer Verteidigung gegen Karl Poppers und Hans Alberts sogenanntem Positivismus, die mir, im Gegensatz zu Theodor W. Adornos Ausführungen zur Dialektik, sehr klar und einleuchtend vorkamen.³⁷⁵

Heute interessiert mich besonders, wie denn ein so international geachteter und gefeierter Denker zu einem solchen werden konnte, wer und was seinen Lebensweg bestimmt haben müssen, damit jemand sich solchen ungeheuren kognitiven Anstrengungen aussetzt, auf welche das immense, ungewöhnliche Wissensreservoir von Habermas schließen lässt.

Am 18. Juni 1929 in Düsseldorf geboren und aufgewachsen in der rheinischen Kleinstadt Gummersbach, begann schon früh seine persönliche Leidensgeschichte, von der er später selbst vermutete, dass sie sein Leben entscheidend geprägt hätte: Eine Gaumenspalte, ein sogenannter ‚Wolfsrachen‘, und die damit verbundenen vielen Operationen, die er bereits als Kleinkind über sich ergehen lassen musste, bestimmten sein Schicksal weitestgehend. Müller-Doohm bemerkt zu Recht, dass diese frühen Leidenserfahrungen „zeit- und lebensgeschichtlich...eine große Rolle (spielen). Sie sind so etwas wie die Magnetnadel eines Kompasses, der die Richtung der persönlichen Entwicklung anzeigt, ohne die Wahl des richtigen oder des bereits eingeschlagenen Weges zu garantieren.“³⁷⁶ In seiner Kyoto-Rede nennt Habermas selbst drei wesentliche Erfahrungen in seiner Entwicklungsgeschichte, die sich maßgeblich in seiner Kommunikationstheorie niedergeschlagen haben:

Einmal die vielen Operationen in seiner frühen Kindheit, die er wegen seiner Gaumenspalte hat über sich ergehen lassen müssen. Dann die letztlich doch verbleibende Sprachbehinderung. Und schließlich die Diskriminierungen, die er wegen seiner Sprachbehinderung erfahren musste. Er lernte früh, die Bemühungen der Ärzte und die liebevolle Zuwendung seiner Familie dankbar zu schätzen, die versuchten, mit großem Engagement sein Leiden zu beheben oder so weit als möglich zu lindern, was in ihm die Überzeugung wachsen ließ, auf

375 Habermas, Jürgen: Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, in: Theodor W. Adorno, *Der Positivismustreit in der deutschen Soziologie*, a.a.O. S. 155 ff.

376 Müller-Doohm: Jürgen Habermas, eine Biographie, Berlin 2014, S. 564

Mitmenschen angewiesen zu sein und ihre Bereitschaft zu Hilfe und Kommunikation als wesentliches Element des menschlichen Zusammenlebens zu erfahren.

Diese Einsicht führten später auch zu seinen theoretischen „Ansätzen, die die intersubjektive Verfassung des menschlichen Geistes betonen.“³⁷⁷ Seine Sprachbehinderung hat ihn zeitlebens das geschriebene Wort bevorzugen lassen, weil er seinen Makel dahinter verstecken konnte. „Die schriftliche Form verschleiert den Makel des Mündlichen“³⁷⁸ Die unangenehme Betroffenheit seiner Gesprächspartner bis hin zum diskriminierenden Verhalten seiner Umwelt, die seine extrem nasale Sprechweise hervorrief, hat seine besondere Sensibilisierung hinsichtlich gelingender sprachlicher Kommunikation bewirkt und ihn motiviert, sein großes Interesse für die Voraussetzungen und Bedingungen eines gelingenden oder misslingenden Diskurses zu entwickeln. Er selbst beklagte, dass die Beeinträchtigungen seiner Sprachkompetenz durch die Gaumenspalte und die damit verbundenen Kommunikationsschwierigkeiten und Kränkungen in der Jugendzeit auf die immense Dimension der Bedeutung von Anerkennung im sprachlichen Medium verweisen, die Habermas ihr beimisst.³⁷⁹ Es sind die lebensgeschichtlichen Erfahrungen, welche die Intuitionen wecken und prägen, die sich später in Gedanken niederschlagen. Habermas formuliert es auf den Punkt, dass es seine Intuitionen seien, die er „nicht durch Wissenschaft erworben habe,“ sondern durch sein kindliches Umfeld, in dem man aufwächst, „in einer Umgebung mit Menschen, mit denen man sich auseinandersetzen muss und in denen man sich wiederfindet.“³⁸⁰ Deshalb hat Müller-Doohm auch ein diesbezügliches Zitat von Jürgen Habermas seiner Biografie vorangestellt: „Unsere Lebensform ist mit der Lebensform unserer Eltern und Großeltern verbunden durch ein schwer entwirrbares Geflecht von familialen, örtlichen, politischen, auch intellektuellen Überlieferungen – durch ein geschichtliches Milieu also, das uns erst zu dem gemacht hat,

377 Habermas, Jürgen: Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt a.M. 2005, S. 17f.

378 Ebd.: S. 20

379 Ebd.: S. 16 f.

380 Habermas, Jürgen: Die neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt a.M. 1985, S. 206

was und wer wir heute sind.“³⁸¹ Jedoch sind von den Intuitionen selbst keine Erkenntnisleistungen zu erwarten. Sie sind lediglich die kognitiven Auslöser wie „eine Art Scharnier zwischen lebensgeschichtlicher Erfahrung und der Entstehung von Gedanken... Aber sie geben den Anstoß zu theoretisch reflektierten Überzeugungen und intellektuellen Leistungen“.³⁸²

Habermas wuchs in einem liberalen protestantischen und bildungsbeflissenen Elternhaus auf. Der Vater war promovierter Wirtschafts- und Staatswissenschaftler, arbeitete vorübergehend als Lehrer für Deutsch, Englisch und Französisch und bekleidete schließlich eine Stelle als Syndikus der Industrie- und Handelskammer. Die Mutter, Anna Amalie Margarete, widmete sich, wie es damals üblich war, ganz der Erziehung ihrer drei Kinder, dem ältesten Sohn, Hans-Joachim, dem mittleren, Jürgen, und der 1937 geborenen Tochter Anja. Die Eltern ermöglichten allen drei Kindern ein Hochschulstudium, das alle drei mit Erfolg abschlossen. Aus der nationalkonservativen Orientierung des Elternhauses heraus, der Vater war Wirtschaftsberater der NSDAP, wurde Jürgen mit zehn Jahren Mitglied des Deutschen Jungvolkes. Allerdings hatte der kleine Jürgen keine Aufforderung zum Beitritt erhalten, wie es üblich war und er fühlte sich benachteiligt und aufgrund seiner Sprachbehinderung, deretwegen er schon so vielen Diskriminierungen ausgesetzt war, ausgeschlossen. Er wurde erst auf Drängen und Intervenieren seines Vaters aufgenommen. Er ahnte wohl den Grund, warum man ihn in den nationalsozialistischen Organisationen nicht haben wollte, denn er kannte das Biologielehrbuch der Schule, in dem u.a. die Gaumenspalte als „Erbkrankheit“ bezeichnet wurde. Als Fünfzehnjähriger sollte er als Fronthelfer an den sogenannten Westwall delegiert werden und erhielt dann im Februar den Gestellungsbefehl der Wehrmacht, dem er versuchte zu entgehen, indem er sich bei Bekannten versteckt hielt. „Dann kamen am 10. März Gottseidank die Amis.“³⁸³ Jürgen Habermas scheute die Auseinandersetzung mit seinem Vater wegen dessen Nazi-Mitgliedschaft, obwohl er sie kritisierte. Später, im März 1999, räumte er in einem Artikel der Zeit ein. „Da wir nicht wissen können, wie wir selbst uns verhalten

381 Habermas, Jürgen: Zit. in: Müller-Doohm, Jürgen Habermas, a.a.O., S. 25

382 Müller-Doohm: a.a.O., S. 565

383 Ebd.: S. 37

hätten, erklärt sich eine gewisse Zurückhaltung in der moralischen Beurteilung der Fehler der eigenen Eltern und Großeltern nicht nur aus der psychologisch erklärbaren Hemmung gegenüber den Nächsten. „³⁸⁴ Schon aufgrund seiner Sprachbehinderung konnte sich Habermas dem NS- Regime und der Ideologie der Rassenreinheit nie ganz zugehörig fühlen. Das hat ihn einerseits vor einer Mittäter- oder Mitläuferschaft bewahrt, aber ihn andererseits unter dem Gefühl des Ausschlossenseins leiden lassen. Der verlorene Krieg, die totale Kapitulation, die Zerstörungen und die massenhafte barbarische Vernichtung von Menschenleben bedeuteten für den jungen Habermas eine Zäsur, die bei ihm die existenziellen Denkprozesse ausgelöst hätte, „ohne die ich wohl kaum zur Philosophie und Gesellschaftstheorie gelangt wäre.“³⁸⁵ Die Nachrichten über die Ungeheuerlichkeiten und das Ausmaß der Naziverbrechen, die nach und nach auch den Sechzehnjährigen erreichten, bewirkten auch im jungen Habermas, wie bei so vielen seiner Altersgruppe, sich rückhaltlos für die Idee der Demokratie einzusetzen, damit niemals mehr ein solcher ‚Rückfall in die Barbarei‘ geschehen könnte. „Habermas verkörperte diese Haltung in der Tat exemplarisch. Er wollte kein angepasster Demokrat sein, sondern er wollte aktiv teilnehmen. Er war intellektuell neugierig und begann von nun an, sich eingehend über das politische Geschehen zu informieren.“³⁸⁶

Zunächst war auch im Elternhaus die Not groß und Jürgen verdingte sich einmal bei einem Bauern in der Nachbarschaft, um zum Unterhalt der Familie beizutragen. Wie häufig erfuhr er auch dort die Hänseleien der Arbeiter wegen seiner Sprachbehinderung und warf erzürnt die Arbeit hin. Sein früher Kontakt mit den vielen Ärzten und medizinischen Einrichtungen hatte ihn zunächst dazu bewogen, Medizin zu studieren. Nun aber, irritiert durch das Zeitgeschehen und die Verunsicherung, dass sich diese Kriegs- und Ideologiekatastrophe wiederholen könnte, wandte er sich der Philosophie und Soziologie zu, um mittels ihres Studiums hinter die Beweggründe eines solch katastrophalen menschlichen Versagens zu gelangen, um so dazu beitragen zu können, zukünftige Wiederholungen zu verhindern. Schon vor seiner Aufnahme des Studiums beschäftigte er sich mit der Lektüre der

384 Ebd.: S. 40

385 Ebd.: S. 48

386 Müller-Doohm, Stefan: Jürgen Habermas, a.a.O., S. 47

Schriften von Marx und Engels, Stalin und Plechanow, Herder und Kant, die er besonders im Bücherschrank seines Onkels, in der Gummersbacher Bibliothek und auch in einer kleinen ortsansässigen kommunistischen Buchhandlung fand. Im Sommer 1949 schrieb er sich als Student der Philosophie an der Universität in Göttingen ein. Als Nebenfächer wählte er Geschichte, Psychologie, Literaturwissenschaft und Ökonomie. Dank der finanziellen Unterstützung durch den Vater wechselt er bereits 1950 an die Universität Zürich und ein Jahr später an die Bonner Universität, wo er 1954 bei Erich Rothacker und Oskar Becker mit einer Dissertation über Schelling promovierte.

1955 heiratete er Ute Wesselhoeft, die er bereits während seines Studiums an der Bonner Universität kennen- und lieben gelernt hatte und die seine Interessen voll und ganz teilte. Sie war in den Studienfächern Germanistik und Geschichte eingeschrieben und arbeitete später im Schuldienst. Ihr Elternhaus war protestantisch geprägt und stand dem Nationalsozialismus kritisch bis ablehnend gegenüber. Schon 1956 gelangte Habermas mittels eines Stipendiums an das Frankfurter Institut für Sozialforschung, wo er als Assistent von Adorno tätig war und mit dessen „Kritischer Theorie“ in Berührung kam, die er später wegen ihrer defätistischen Beurteilung der Epoche der Aufklärung kritisierte. Im Gegensatz zu Adorno, der ihn förderte, erfuhr er von Horkheimer Ablehnung wegen seines Engagements in der Studentenbewegung. Horkheimer befürchtete, dass das Institut deswegen politischen Schaden nehmen könnte. Die erhoffte Möglichkeit, sich an der Frankfurter Universität zu habilitieren, scheiterte damit. Deshalb verließ Habermas Frankfurt und ging nach Marburg, wo er 1961 bei Wolfgang Abendroth mit der Schrift „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ seine Habilitation erreichte.

Während seines Frankfurter Aufenthaltes begegnete er u.a. Herbert Marcuse, der ihn besonders mit dem Denken von Marx und Freud vertraut machte. Seitdem beschäftigte er sich zunehmend mit Marxens Arbeitsbegriff sowie Freuds Psychoanalyse, aus deren therapeutischer Sprechsituation zwischen Therapeut und Klient er später seine Idee des „herrschaftsfreien Dialogs“ entwickelte. Leider hat er Freuds Libidotheorie kaum aufgenommen, sondern sich auf die vernunftgeleitete Sprachsituation konzentriert, was vielleicht auf seine ge-

störte körperliche Selbstwahrnehmung wegen seiner Gaumenspalte zurückzuführen ist.

Bevor er 1964, ausgerechnet als Nachfolger Horkheimers, als Professor auf den Lehrstuhl für Philosophie und Soziologie an die Universität in Frankfurt berufen wurde, hatte er bereits, auf Betreiben Gadammers, als außerordentlicher Professor an der Universität Heidelberg gelehrt. Gastprofessuren in den USA folgten. Seine sprachtheoretischen Forschungen verdichteten sich, was, wie er selber einmal formulierte, durchaus mit dem eigenen empfundenen Makel der Sprachbehinderung zu tun gehabt hätte. Das starke „Interesse, den Bedingungen für das Gelingen beziehungsweise Misslingen sprachlicher Kommunikation nachzugehen sowie die Genese und Wirkungsweise von moralischen Grundsätzen und sozialen Normen des Zusammenlebens zu erforschen, führt er selbst auf diesen Makel und die damit verbundenen Erfahrungen zurück.“³⁸⁷ Habermas selbst hat zeitlebens die schriftliche Form der Sprache gegenüber der mündlichen bevorzugt, denn „die schriftliche Form verschleiert den Makel des Mündlichen.“³⁸⁸ Vielleicht hat dies 1971 seinen Entschluss verstärkt, an das Max-Planck-Institut am Starnberger See zu wechseln, um sich dort ganz mit einer ausgewählten Kollegenschaft der sozialwissenschaftlichen Forschung zu widmen und so dem Vorlesungszwang, dem öffentlichen mündlichen Vortrag an den Universitäten, zu entgehen. Auch fühlte er sich in Frankfurt nicht mehr wohl, da ihn seine Konflikte mit den Studenten wegen Fragen der Studienreform und des Vorwurfes, er hätte Verrat an der „Kritischen Theorie“ und der Auslegung des Marxismus begangen, bedrückten. Demonstrationen und Institutsbesetzungen seitens der Studentenschaft waren für Habermas von notwendiger Aufklärung weit entfernt. Zentral blieben seine Forschungen zur menschlichen Kommunikationsfähigkeit und besonders der Sprache. Sie hält er für das menschliche Monopol schlechthin, das den homo sapiens grundsätzlich vom Tier unterscheidet. „Zurückgreifend auf aktuelle Forschungen von Michael Tomasello bekräftigt er seine Überzeugung von der triadischen Struktur der Sprache, die eben darin bestehe, dass Sprecher und Hörer sich mit einer wechselseitig geteilten

387 Müller-Doohm: A.a.O., S. 564 f.

388 Habermas, Jürgen: Zit. in: Müller-Doohm, ebd., S. 564

Intention auf etwas in der Welt beziehen.“³⁸⁹ Während der Zeit am Starnberger See entstand auch sein opus magnum, „Theorie des kommunikativen Handelns“, das 1981 veröffentlicht wurde. Im selben Jahr beendete Habermas seine Arbeit am Max-Planck-Institut, da er seine Vorstellungen von effektiver gemeinsamer Forschung als nicht mehr gewährleistet ansah.

Inzwischen war sein Ruf als außergewöhnlicher Philosoph und Sozialwissenschaftler international bekannt, sodass auch die Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt wieder an ihm interessiert war. 1980 hatte ihm die Stadt Frankfurt am Main bereits den Theodor W. Adorno-Preis verliehen. Im Oktober 1981 wurde er zum Professor für Sozial- und Geschichtsphilosophie ernannt. Viele nationale und internationale Ehrendoktorwürden und Auszeichnungen folgten. Sein Hauptinteresse gilt nach wie vor der Ergründung und Weiterentwicklung der bürgerlichen Gesellschaft und knüpft, ganz im Gegensatz zu Horkheimer und Adorno, an die Errungenschaften und Ideale der Aufklärung an, weshalb man ihn auch nicht als Nachfahren der sogenannten „Frankfurter Schule“ bezeichnen sollte. Er kritisiert, dass deren „berechtigte Kritik an einer auf die instrumentelle Dimension der Vernunft begrenzte Auffassung der Vernunft nicht dahin führen (darf), das Vernunftprojekt im Ganzen zu verwerfen.“³⁹⁰ Sein Glaube an die Möglichkeit der Verwirklichung einer vernünftigen demokratischen Gesellschaft, die von mündigen und emanzipierten Bürgern gestaltet wird, ist ungebrochen. Deshalb hält er es für die Aufgabe seiner „Theorie des kommunikativen Handelns, die in die kommunikative Alltagspraxis eingelassene Vernunft aufzusuchen und aus der Geltungsbasis der Rede einen unverkürzten Begriff der Vernunft zu rekonstruieren.“³⁹¹ Diesen Glauben unterlegt er mit seinen ungeheuer vielen wissenschaftlichen Studien, die ihm den Namen eines Universalgelehrten eingebracht haben. Das Prinzip der menschlichen Mündigkeit durch Sprache ist axiomatisch für sein Werk. Hierauf beruht sein ganzes wissenschaftliches Gebäude der „Theorie des kommunikativen Handelns“, die er auch als „Theorie der Moderne“ verstanden

389 Müller-Doohm: A.a.O., S. 519

390 Greve, Jens: Jürgen Habermas, Eine Einführung, Konstanz 2009, S. 18

391 Habermas, Jürgen: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a.M. 1989, S. 605

wissen will.³⁹² „Mündigkeit ist die einzige Idee, deren wir im Sinne der philosophischen Tradition mächtig sind; denn jedem Akt des Sprechens wohnt das Telos der Verständigung schon inne. Verständigung ist ein normativer Begriff; jeder, der eine natürliche Sprache spricht, kennt ihn intuitiv und traut sich darum zu, grundsätzlich einen wahren von einem falschen Konsensus zu unterscheiden. In der philosophischen Bildungssprache nennen wir dieses Wissen a priori oder ‚angeboren.‘“³⁹³ Mit der Sprache setzt sich Natur als Welt und hebt den Menschen aus dem animalischen Zustand heraus, so dass er sich – ganz im Hegelschen Sinne – als Subjekt wie als Objekt begreifen kann. „Denn ein tierischer Organismus kann nicht in demselben Sinn für sein Verhalten verantwortlich gemacht werden wie ein sprach- und erkenntnisfähiges Subjekt für seine Handlungen.“³⁹⁴ Mittels Sprache kann er unterscheiden und zugleich das Unterschiedene wiedererkennen; es stellt sich Gedächtnis ein, so dass das Bewusstsein gleichzeitig bei den Gegenständen und bei sich selbst sein kann. „Das Interesse an Mündigkeit schwebt nicht bloß vor, es kann a priori eingesehen werden. Das, was uns aus Natur heraushebt, ist nämlich der einzige Sachverhalt, den wir seiner Natur nach kennen können: die Sprache. Mit ihrer Struktur ist Mündigkeit für uns gesetzt.“³⁹⁵ Zur Veranschaulichung bezieht sich Habermas das Hegel-Beispiel des Vertrages, um die normative Kraft des gesprochenen Wortes zu belegen. Der Vertrag ist die Grundlage der gegenseitigen Anerkennung der Individuen in Form gelingender Interaktion.³⁹⁶ Im Unterschied zu Marx, der die menschliche Tätigkeit, die Arbeit, zur Axiomatik seines historisch-dialektischen Materialismus macht, setzt Habermas die Sprache als der Arbeit vorausgehende Qualität voran. Erst die Sprachkompetenz könne zu gelingender Tätigkeit und Interaktion führen. Um zum Gelingen eines „herrschaftsfreien Dialogs“, den Habermas als Quasi-Utopie seiner Theorie des kommunikativen Handelns implementiert, beizutragen,

392 Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns, 2. Bd., Frankfurt a.M. 1981, S. 593

393 Habermas, Jürgen: Theorie und Praxis, Frankfurt a.M. 1972, S. 23 f.

394 Habermas, Jürgen: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, a.a.O., S. 13

395 Habermas, Jürgen: Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt a.M. 1968, S. 163

396 Ebd.: S. 34

ist es von großer Bedeutung, den Begriff der Arbeit zu erweitern, indem zwischen technologisch-rationalem und kommunikativem Handeln unterschieden wird. Ersteres ist als naturwissenschaftlich dinglich zu verstehen, das in der Hauptsache auf der formalen Logik der Naturwissenschaften basiert, und letzteres als dialektisch interaktiv, das hauptsächlich auf Intersubjektivität und gegenseitiger Akzeptanz beruht. Während das instrumentelle Handeln seine Entwicklungslogik wesentlich auf empirisch-analytische Weise dem Gegenstand seiner Untersuchung entlehnt, folgt das kommunikative Handeln, die Interaktion, der Moral und den Normen der Gesellschaft, dem „institutionellen Rahmen“. Nun darf das instrumentelle, rein auf Verwertbarkeit ausgerichtete, Handeln die Gesellschaft nicht dominieren, so wie es im jetzt herrschenden Kapitalismus der Fall ist und Entfremdung und Verdinglichung der Individuen nach sich zieht, sondern muss unter das kommunikative subsumiert und in der Anwendung im Sinne des Humanum kontrolliert und gesteuert werden. Dies wäre nur mit der Förderung des herrschaftsfreien Dialogs möglich und könnte somit zur menschenwürdigen Gestaltung der Gesellschaft, ja der ganzen Welt führen. Die „lösende Kraft der Reflexion“, welche zur zwanglosen Kommunikation, dem herrschaftsfreien Dialog über die „Intention des guten Lebens“³⁹⁷, führe, könnte allein der Tradition der Aufklärung gerecht werden.

Sein unerschütterlicher Glaube an die Möglichkeit, dass die Menschen herrschaftsfrei miteinander kommunizieren könnten, resultiert aus seiner Axiomatik, dass einem jeden die Mündigkeit mit der Sprachbegabung in die Wiege gelegt wäre. Habermas fasst den Menschen also primär, durchaus auch im Sinne Kants, als Vernunftwesen auf. Er scheint davor zurückzuschrecken, ihn, eher im Sinne Freuds, als ‚ziemlich umfängliches Triebwesen‘ zu begreifen, das erst durch die Regung seiner libidinösen Wunschvorstellungen zum Nachdenken und zur Notwendigkeit von Verständigung angeregt wird. Doch seine lebenslange Bewunderung normaler Sprechakte, die ihm wegen seiner Sprachbehinderung und seines extremen Näsels verwehrt sind, ließen das Phänomen der Sprache zur tragenden Säule seiner Theorie der Moderne, des kommunikativen Handelns werden.

397 Ebd.: S. 119, 99

Literaturliste

- Abraham, Karl: Psychoanalytische Studien II, Frankfurt a.M. 1971
- Adorno, Theodor W.: Ästhetische Theorie, Frankfurt a.M. 1970
- Adorno, Theodor W.: Dissonanzen, Göttingen 1956
- Adorno, Theodor Wiesengrund: Minima Moralia, Reflexionen aus einem beschädigten Leben, Frankfurt a.M. 1983
- Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik, Frankfurt a.M. 1970
- Adorno, Theodor W., Horkheimer, Max: Dialektik der Aufklärung, zit. in: Hartmut Scheible, Theodor W. Adorno, Reinbek bei Hamburg 1989
- Adorno, Theodor W.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Darmstadt/Neuwied 1972
- Arendt, Hannah: Denken ohne Geländer, Texte und Briefe, München/Berlin 2016
- Arendt, Hannah: Eichmann in Jerusalem, ein Bericht von der Banalität des Bösen, München/Berlin 2011
- Arendt, Hannah: Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik, München/Berlin 1981
- Arendt, Hannah: Vita activa oder Vom tätigen Leben, München/Berlin 2016
- Baader, Roland: totgedacht, Warum Intellektuelle unsere Welt zerstören, Gräfelting 2002
- Benda, Julien: Der Verrat der Intellektuellen, Frankfurt a.M. 1988
- Bering, Dietz: Die Epoche der Intellektuellen 1898 – 2001, Geburt Begriff Grabmal, Berlin 2011
- Bernfeld, Siegfried: Sisyphos oder die Grenzen der Erziehung, Frankfurt a.M. 1967
- Bourdieu, Pierre: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt a.M. 1993
- Boyle, T.C.: Das wilde Kind, München 2012
- Brückner, Jutta: Sexualität als Arbeit im Pornofilm, in: Das Argument 141, 25. Jg., Berlin 1983
- Brückner, Peter/ Th. Leithäuser u.a. in: Psychoanalyse, Zum 60. Geburtstag von Alexander
- Brumlik, Micha: Intellektuelle, Postintellektuelle, Transintellektuelle, in: Wenzel, Uwe Justus (Hg.), Der kritische Blick, Über intellektuelle Tätigkeiten und Tugenden, Frankfurt a.M. 2002

- Charle, Christophe: Vordenker der Moderne. Die Intellektuellen im 19. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 1997
- Chodorow, Nancy: Das Erbe der Mütter, Psychoanalyse und Soziologie der Geschlechter, München 198
- Claussen, Detlev: Theodor W. Adorno, Ein letzte s Genie, Frankfurt a.M. 2003
- Dahrendorf, Ralf: Versuchungen der Unfreiheit, Die Intellektuellen in Zeiten der Prüfung, München 2006
- Darwin, Charles: Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl, Stuttgart 1963
- Deleuze, Gilles/Guattari, F.: Antiödipus, Frankfurt a.M. 1974
- Engels, Friedrich: Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, Berlin 1946
- Engels, Friedrich: Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats, Berlin 1964
- Elbogen, Paul: Genius im Werden, Die Jugend großer Menschen, Hamburg 1963
- Elias, Norbert: Über den Prozess der Zivilisation, Bern 1969
- Feuerbach, Ludwig: Das Wesen der Religion, Köln 1967
- Feuerbach, Ludwig: Grundsätze der Philosophie der Zukunft, Frankfurt a.M. 1967
- Flake, Otto: Marquis de Sade, München 1966
- Freud, Sigmund: Psychologie des Unbewussten, Studienausgabe Bd. III, Frankfurt/M. 1975
- Freud, Sigmund: Die Traumdeutung, Studienausgabe Bd. II, Frankfurt a.M. 1972
- Freud, Sigmund: Drei Abhandlungen über Sexualtheorie, Frankfurt a.M. 1961
- Freud, Sigmund: Sexualeben, Studienausgabe Bd. V, Frankfurt a.M. 1972
- Freud, Sigmund: Abriss der Psychoanalyse, Frankfurt a.M. 1976
- Freud, Sigmund: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, in: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und Neue Folge, Studienausgabe Bd. 1, Frankfurt a.M. 1969
- Fromm, Erich: Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie, Frankfurt/M. 1972
- Gehlen, Arnold: Anthropologische Forschung, Reinbek/Hamburg 1970
- Gramsci, Antonio: Gefängnishefte, Hamburg 1991
- Greiffenhagen, Martin: Propheten, Rebellen und Minister, Intellektuelle in der Politik, München 1986
- Greve, Jens: Jürgen Habermas, Eine Einführung, Konstanz 2009
- Groß, Martin: Klassen, Schichten, Mobilität, Wiesbaden 2013
- Habermas, Jürgen: Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt a.M. 2005
- Habermas, Jürgen: Die neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt a.M. 1985

- Habermas, Jürgen: Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt a.M. 1969
- Habermas, Jürgen: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a.M. 1989
- Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns, 2. Bd., Frankfurt a.M. 1981
- Habermas, Jürgen: Theorie und Praxis, Frankfurt a.M. 1972
- Habermas, Jürgen: Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik. Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus. In: Theodor W. Adorno u.a.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Darmstadt/Neuwied 1972
- Halbwachs, Maurice: Entwurf einer Psychologie sozialer Klassen, Konstanz 2001
- Haren van, Werner: Grundrisse einer Theorie der Intellektuellen, Köln 1988
- Harlow, Harry F.: The Nature of Love, Amer. Psychol. 13, 1958
- Haug, Frigga: Frauen und Theorie, in: Das Argument 132, 24. Jg., Berlin 1982
- Haug, Frigga: Die Moral ist zweigeschlechtlich wie der Mensch, in: Das Argument 141, 25. Jg., Berlin 1983
- Haug, Frigga: Geschlechterverhältnisse, Berlin 1984, Argument-Sonderband AS 110
- Haug, Frigga: Subjekt Frau, Berlin 1985, Argument-Sonderband AS 117
- Hecken, Thomas: Das Versagen der Intellektuellen, Eine Verteidigung des Konsums gegen seine deutschen Verächter, Bielefeld 2010
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt a.M. 1969
- Hegel, G.W.F.: Vorlesungen über die Ästhetik 1, Werke 13, Frankfurt a. M. 1986
- Hegel, G.W.F.: Enzyklopädie, Stuttgart 1955
- Hegel, G.W.F.: Phänomenologie des Geistes, Frankfurt a.M., Berlin, Wien 1970
- Hegel, G.W.F.: Wissenschaft der Logik II, Frankfurt a. M. 1969
- Hegel, G.W.F.: Jenenser Realphilosophie II, Leipzig 1931
- Hegel, GWF: Die Wissenschaft der Logik II, Frankfurt a.M. 1986
- Hegel, GWF: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, Frankfurt a.M. 1987
- Heidegger, Martin: Über den Humanismus, Frankfurt a.M. 1949
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Tübingen 2006
- Heller, Agnes: Das Leben ändern, Radikale Bedürfnisse, Frauen, Utopie, Hamburg 1981
- Hervé, Florence (Hg.): Geschichte der Frauenbewegung, Köln 1982
- Holzkamp, Klaus: Sinnliche Erkenntnis – Historischer Ursprung und gesellschaftliche Funktion der Wahrnehmung, Frankfurt/M. 1975
- Horkheimer, Max/Adorno, Th. W.: Dialektik der Aufklärung, Frankfurt a.M. 1971

- Hurrelmann, Klaus: Einführung in die Sozialisationstheorie, Weinheim/Basel 2002
- Jung, Thomas/Stefan Müller-Doohm (H.g.): Fliegende Fische, Eine Soziologie des Intellektuellen in 20 Porträts, Frankfurt a.M. 2008
- Kant, Immanuel: Sämtliche Werke, Bd. 6, Ästhetische und religions-philosophische Schriften, Leipzig 1924
- Kellogg, Winthrop N. u.a.: The ape and the child, New York 1933
- Klein, Melanie: Die Psychoanalyse des Kindes, München 1970
- Kofler, Leo: Soziologie des Ideologischen, Stuttgart 1975
- Kofler, Leo: Aggression und Gewissen, Grundlegung einer anthropologischen Erkenntnistheorie, München 1973
- Kofler, Leo: Der asketische Eros, Wien 1967
- Lawick-Godall, Jane: Wilde Schimpansen, Reinbek/Hamburg 1971
- Lambrecht, Lars: Intellektuelle Subjektivität und Gesellschaftsgeschichte, Frankfurt a.M. 1985
- Leakey, Richard E./R. Lewin: Origins, London 1978
- Lepenes, Wolf: Aufstieg und Fall der Intellektuellen in Europa, Frankfurt a.M. 1992
- Lepp, Ignace: Der Lebensstil des Intellektuellen, Würzburg 1966
- Lippe, Rudolf zur: Der gefühlte Mangel, in: Uwe Pörksen, Camelot in Grunewald, Szenen aus dem intellektuellen Leben der achtziger Jahre München 2014
- Lukács, Georg: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, Neuwied, Berlin 1971
- Lukács, Georg: Ontologie-Arbeit, Neuwied, Darmstadt 1973
- Lukács, Georg: Nietzsche als Begründer des Irrationalismus der imperialistischen Periode, in: Die Zerstörung der Vernunft, Bd. II, Darmstadt, Neuwied 1974
- Lukács, Georg: Ästhetik IV, Neuwied, Darmstadt 1972
- Malinowski, Bronislaw: Geschlecht und Verdrängung in primitiven Gesellschaften, Frankfurt/M. 1984
- Mannheim, Karl: Heidelberger Briefe, zit. in: Georg Lukács: Karl Mannheim und der Sonntagskreis, Frankfurt a.M. 1985
- Mannheim, Karl: Ideologie und Utopie, Frankfurt a.M. 1985
- Marcuse, Herbert: Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1971
- Marcuse, Herbert: Der eindimensionale Mensch, Neuwied, Berlin 1967
- Marx, Karl: Ökonomisch-philosophische Manuskripte, MEW Ergänzungsband 1, Berlin 1973
- Marx, Karl: Die Frühschriften, Stuttgart 1964
- Masters, W./Johnson, v.E.: Die sexuelle Reaktion, Reinbek/Hamburg 1974
- Mayer, Martin (Hg): Intellektuellendämmerung?, München, Wien 1992
- Mead, Margaret: Jugend und Sexualität in primitiven Gesellschaften, München 1970

- Menschik, Jutta: Feminismus, Berlin 1978
- Müller-Commichau, Wolfgang: Intellektuelle als Pädagogen – Pädagogen als Intellektuelle. Die Kunst der zulassenden Lehre, Baltmannsweiler 2012
- Müller-Doohm, Stefan: Jürgen Habermas, eine Biographie, Berlin 2014
- Norwood, Robin: Wenn Frauen zu sehr lieben, Reinbek/Hamburg 1987
- Nietzsche, Friedrich: Werke in drei Bänden, München 1954
- Nietzsche, Friedrich: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, Studienausgabe 1, Frankfurt a.M., Hamburg 1968
- Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra, München 1966
- Olivier, Christiane: Jokastes Kinder, Die Psyche der Frau im Schatten der Mutter, Düsseldorf 1987
- Payr, Heinrich: Der kritische Imperativ, Zur Psychologie von Intellektuellen, Wien 1997
- Piaget, Jean: Das Erwachen der Intelligenz beim Kinde, Stuttgart 1975
- Platon: Höhlengleichnis, in: Platon Hauptwerke, Leipzig 1938
- Pörksen, Uwe: Camelot in Grunewald, Szenen aus dem intellektuellen Leben der achtziger Jahre, München 2014
- Popper, Karl R.: Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung, München 2012
- Prinz, Alois: Hannah Arendt oder ihre Liebe zur Welt, Berlin 2013
- Reich, Jens: Abschied von den Lebenslügen, Die Intelligenz und die Macht, Berlin 1992
- Reich, Wilhelm: Die Massenpsychologie des Faschismus, Frankfurt a.M. 1974
- Róheim, Géza: Psychoanalyse und Anthropologie, drei Studien über die Kultur und das Unbewusste, Frankfurt/M. 1977
- Sartre, Jean-Paul: Die Intellektuellen und die Revolution, Neuwied/Berlin 1971
- Sartre, Jean-Paul: Plädoyer für die Intellektuellen, Reinbek bei Hamburg 1995
- Sartre, Jean-Paul: Drei Essays, Frankfurt a.M. 1977
- Scheible, Hartmut: Theodor W. Adorno, Reinbek bei Hamburg 1989
- Schiller, Friedrich.: Über die ästhetische Erziehung des Menschen, Stuttgart 1975
- Schopenhauer, Arthur: Parerga und Paralipomena, Sämtliche Werke, 6.Bd., Wiesbaden 1947, Kap. 27
- Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung, Sämtliche Werke, Wiesbaden 1947
- Schumpeter, Joseph A.: Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, Tübingen 2005
- Seyfarth, Constans u.a. (Hg.): Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Studien zu Max Weber, Frankfurt a.M. 1973
- Sloterdijk, Peter: Zit. in Dietz Bering, die Epoche der Intellektuellen, Berlin 2011

- Sloterdijk, Peter: Sphären III Schäume, Frankfurt a.M. 2004
- Sontheimer, Kurt: Das Elend unserer Intellektuellen, Hamburg 1976
- Speier, Hans: Die Intellektuellen und die moderne Gesellschaft, Graz 2007
- Spitz, René: Vom Dialog, Stuttgart 1976
- Spitz, René: Vom Säugling zum Kleinkind, Naturgeschichte der Mutter-Kind-Beziehungen im ersten Lebensjahr, Stuttgart 1969
- Thomä, Dieter: Im Dreieck balancieren. Der Intellektuelle als Zeitgenosse, in: Wenzel, Uwe Justus (Hg.), Der kritische Blick, Über intellektuelle Tätigkeiten und Tugenden, Frankfurt a.M. 2002
- Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1922
- Weingartz-Perschel, Karin: Darstellung des Begriffs der Arbeit als marxistische Zentralkategorie unter Berücksichtigung der Freudschen Libidotheorie, Frankfurt/M., Bern 1981
- Weingartz-Perschel, Karin/Olivier, Antje: Komponistinnenlexikon von A-Z, Düsseldorf 1988
- Weingartz-Perschel, Karin: Das Ewig Weibliche als ideologische Metapher, Frankfurt a.M. u.a. 1990
- Weingartz-Perschel, Karin: Karl Marx-Ecce Homo, Kirchheim 2018
- Weissensteiner, Friedrich: die Frauen der Genies, München 2004
- Wenzel, Justus (H.G.): Der kritische Blick, Über intellektuelle Tätigkeiten und Tugenden, Frankfurt a.M. 2002
- Young-Bruehl, Elisabeth: Hannah Arendt, Leben, Werk und Zeit, Frankfurt a.M. 2000
- Zimmermann, Norbert: Der ästhetische Augenblick, Theodor W. Adornos Theorie der Zeitstruktur von Kunst und ästhetischer Erfahrung, Frankfurt/M., Bern, New York, Paris 1989