

6. Vorverständnis bürgerlicher Subjektivität

Die bei Marx angelegte terminologische Unterscheidung halte ich für einen geeigneten Einstieg in die Tiefendimension der subjektiven Struktur. Angesichts der diffizilen Wortgeschichte sollte man vielleicht nicht so verfahren, aber es handelt sich ohnehin um behelfsmäßige Kennzeichnungen, die eine Annäherung an das Problem erleichtern. Ich will in diesem Kapitel mein Vorverständnis bürgerlicher Subjektivität skizzieren, soweit es für eine historische Ableitung des literarischen Humors erforderlich ist. Deshalb werden die weniger wichtigen Diskurselemente knapp angesprochen, um danach etwas ausführlicher auf den signifikanten Gesichtspunkt, das kulturell bestimmende Menschenbild, einzugehen.

6.1 citoyen

Wird das neuzeitliche Lebensgefühl insgesamt mit dem Titel des autonomen Individuums bezeichnet, so lassen sich dessen Besonderheiten anhand der Begriffstrias *citoyen*, *bourgeois* und *homme* analytisch auseinanderhalten, die sozusagen semantische Vektoren im Kräftefeld bürgerlicher Subjektivität angibt, wobei der erste eine virtuelle Tendenz aufzeigt, welche durch die Verkoppelung der beiden anderen aufgehoben wird. Diese Substitution ist nicht so sehr ein zeitlicher Ablauf, in dem spätere Erscheinungen an die Stelle der ursprünglichen treten. Zwar gibt es jenen vom Entwicklungsgang der bürgerlichen Gesellschaft vorgezeichneten Verdrängungsprozess, den wir dennoch eher wie eine Überlagerung denken sollten, bei der die manifest gewordenen Komponenten eine rezessiv bleibende dominieren. Gegenüber der latenten Möglichkeit erweisen sich das realisierte Gesellschaftssystem sowie das entsprechende Menschenbild als historische Fixierungen.

6.1.1

Die unterdrückte Variante des *citoyen* gewinnt ihre maßgebliche Bedeutung während revolutionärer Ausnahmesituationen, in denen breite Öffentlichkeiten zustande kommen, die verschiedenste Organisationsweisen von *cercles de pensée* bis zu *sociétés populaires* umfassen. Ebenso einseitig wie der Versuch, bürgerlicher Öffentlichkeit als solcher aufklärerische Funktion zuzusprechen, wäre indessen der Ansatz, immer dann und nur dann von demokratischen Verkehrsformen zu reden, wenn eine klassenübergreifende Mitwirkung der Bevölkerung vorgelegen hat. Die historischen Beispiele, welche die Zugehörigkeit der Idee allgemeiner Befreiung zu lebenspraktischen Interessen demonstrieren, beinhalten recht unterschiedliche situative Voraussetzungen. Solange unklar ist, worin sie übereinstimmen, lässt sich bloß annehmen, dass in manchen Versammlungsöffentlichkeiten aufgrund spezieller, doch nicht notwendig analoger Bedingungen Lernprozesse stattgefunden haben, die den betreffenden Kreis vorübergehend in den Aggregatzustand einer emanzipatorischen Gruppe versetzen. Robert Paul Wolff zieht den Terminus »rationale Gemeinschaft« vor, worunter er eine Gruppierung versteht, welche durch das gemeinsame Bewusstsein ihrer Mitglieder definiert ist, gleichberechtigt zu vernünftiger Konsensbildung über öffentlich Relevantes beizutragen. Der direktdemokratische Kommunikationsstil ihres politischen Dialogs hat bei Teilnehmern derartiger Versammlungen nicht den Rang eines rhetorischen Mittels, sondern wird selbst als interpersoneller Wert wahrgenommen.¹ An Wolffs Deduktion von sozialen Werten² anschließend möchte ich die Hypothese aufstellen, dass in den Enklaven emanzipatorischer Gruppen der Begriff des freien Individuums eine Aktualisierung erfahren hat, die ihre liberale Begrenzung sprengt. Wo der Einzelne Autonomie als zwanglose Anerkennung durch die Gruppe erlebt, dürfte er sie schwerlich als privates Interesse missverstanden haben, das er ohne Zusammenhang zum gleichen Interesse bei allen anderen verfolgen kann.

6.1.2

Diese Annahme ist jedoch nicht einfach zu verifizieren, da stichhaltige Belege fehlen. Die vorliegenden Dokumente geben einen zu ungenauen Lagebericht

1 Wolff (1968), S. 257ff.

2 Wolff (1968), S. 217ff.

über die erfolgten Interaktionen, als dass damit gelebte Reziprozität beweisbar wäre. Der Zustand emanzipatorischer Gruppenbildung hat sich ebenso wenig wie das ihm zugeordnete Identitätsverständnis historisch konsolidiert. Entsprechend rudimentär wird es von der Literatur widergespiegelt, und wo sich solche Spuren deutlicher abzeichnen, bilden sie einen merkwürdigen Kontrast im sonstigen Kontext. Sehr ergiebige Fundgruben bieten die Werke von Jean-Jacques Rousseau oder Adam Smith. Dessen *Theory of Moral Sentiments* ist besonders charakteristisch, insofern sie einerseits eine interaktionistische Theorie normativen Handelns andenkst, andererseits ein verselbständigtes innerliches Persönlichkeitsideal favorisiert. Ich bespreche das später im Detail, führe jetzt nur ein paar Indizien an, welche die aufgestellte Hypothese sinnvoll erscheinen lassen.

Die dialogische Definition individueller Autonomie schlägt sich vornehmlich als unausgeführte Implikation der aufklärerischen Anthropologie nieder, die ja ihre emanzipatorische Leitvorstellung als Natur hypostasiert, sowohl Verstand als auch moralische Sensibilität zu ursprünglichen Fähigkeiten der Menschen erklärt. Ihre intellektuelle Begabung sollte kein divinatisch verbürgtes Weltbild zur Realitätserschließung brauchen, ihr zuverlässiges Gewissen keine Stütze sittlicher Mächte zur Tugend benötigen. Der Rekurs auf theoretische und praktische Vernunft markiert nicht etwa einen inhaltlichen Austausch an Wissen und Verhalten, sondern einen prinzipiellen Wandel von Denk- und Handlungsweisen, nämlich den sozialevolutionären Übergang zu einem neuen Lernniveau.³ Die volle Anerkennung des Menschen als Vernunftwesen ist Ausdruck dafür, dass jedem Einzelnen Kompetenzen rationaler Welterkenntnis und Willensbildung eingeräumt werden. Der hierbei unterstellte Subjektivitätsbegriff macht konventionelle Arten des Beweises und Begründens hinfällig. Sich auf eine Autorität zu berufen oder selber dazu aufzuwerfen, garantiert keineswegs Wahrheit, vielmehr muss ausdauerndes Argumentieren Klarheit über die objektiven Gegebenheiten schaffen. Desgleichen ist wahre Sittlichkeit nicht über Autoritätsgläubigkeit einföhrbar, sondern erwächst aus der gleichberechtigten Beteiligung am Verständigungsprozess über ein richtiges Leben.

3 Habermas (1976), S. 278

6.1.3

Die Legitimierung vernünftiger Selbständigkeit auf dialogischer Basis spricht dagegen, sie mit dem privatistischen Surrogat gleichzusetzen, dem sie weichen musste. Das gilt auch für Inhalte, die aus dem Autonomieprinzip abgeleitet wurden. Es ist bekannt, wie das Recht auf uneingeschränkten Meinungsaustausch, auf Integrität der Person einschließlich ihres Besitzes sowie die Chance zur Selbstverwirklichung gegen massive Zwänge des bestehenden Systems formuliert waren, dessen Abschaffung sie intendierten. Zweifellos geht das Potenzial aufklärerischer Ideen über die Funktion hinaus, welche sie bei der Auflösung von Feudalherrschaft beziehungsweise altständischer Gesellschaft gespielt haben, denn in polemischer Opposition gegen eingelebte Vorrechte proklamieren sie Menschenrechte, die fortan niemandem vorenthalten werden können. Wo immer aber im Namen des autonomen Individuums Werte entdeckt wurden, die für eine humane Gesellschaft unverzichtbar sind, da bekommt der Subjektbegriff einen Umfang, der mit seiner liberalistischen Reduktion nicht zusammenfällt. Je stärker allerdings im Laufe der Stabilisierung des Bürgertums als neuer Klasse unter dem Recht auf persönliches Eigentum die Aneignung von Privatbesitz und unter Menschsein eine privilegierte Existenzweise verstanden wird, desto mehr verschwindet das kollektive Element aus dem Verständnis individueller Freiheit.

Diese hat ihr progressives Potenzial überhaupt nur in der Auseinandersetzung mit repressiven Institutionen bewiesen, indem sie, dezidiert auf Systemveränderung gerichtet, das Kriterium eines anstehenden gesellschaftlichen Emanzipationsprozesses abgab. Anlässlich solcher Momente ist der epochale Gegensatz von Individuum und Gesellschaft ein dialektischer; das Individuum erscheint als ein der Gesellschaft gegenüber tretendes und als ein soziales Wesen zugleich. Die faktische Herrschaftsordnung wird negiert von der möglichen Autonomie des Einzelnen, welche seiner menschlichen Bestimmung gemäß ist. Von nun an sollen weder politischer Obskurantismus oder Priestertrug das natürliche Licht der Vernunft noch künstliche Konventionen die sittliche Natur unterdrücken. An aufklärerischen Initiativen teilnehmend, aktivieren die Subjekte den Gebrauch theoretischer und praktischer Vernunft, wobei die reklamierte Mündigkeit auch den Modus vernünftiger Vergesellschaftung antizipiert. Das Vorbildliche emanzipatorischer Gruppen für den gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang ist schon daran erkennbar, dass sich ihr affektiv besetztes Wort »sozial« auf den gesellschaftlichen Bereich ausdehnt, der Begriff »moralisch«, den man im »social life« wiederentdeckt

hatte, jener semantischen Ausweitung folgt, womit der Raum sozialen und der moralischen Handelns anfänglich deckungsgleich aufgefasst werden.⁴

Aufgrund der erwähnten Indizien finde ich die Annahme vertretbar, dass der Identitätsentwurf des freien Individuums in den temporären rationalen Gemeinschaften dialogisch konzipiert war und als kollektiver Wert empfunden wurde, weil die Autonomie des Einzelnen ihre Sicherheit wesentlich aus der reziproken Anerkennung aller Gruppenmitglieder bezog.

6.2 bourgeois

Das innerhalb emanzipatorischer Gruppen aufscheinende Prinzip der Vergesellschaftung wird indessen nicht konstitutiv für die bürgerliche Gesellschaft. Vielmehr gewinnt die von Hausverband und regionalen Grenzen entbundene Wirtschaft einen vordem unbekannten Einfluss und determiniert durch ihre der Tauschlogik folgenden Gesetze den Aufbau des sozialen Systems.⁵ Diese von ökonomischen Sachzwängen bewirkte Modernisierung geschieht auf eine Art und Weise, die sich zusehends jeder aufklärerischen Intention entledigt. Es sind nirgends gleichberechtigte Relationen, sondern Tauschbeziehungen, die sämtliche urwüchsigen Verflechtungen oder personengebundenen Abhängigkeiten ablösen. So verfallen einerseits autoritäre Integrationsformen, die eine feste Verortung der Einzelnen leisteten; andererseits entstehen keine Institutionen, welche das Junktim von individueller Autonomie und sozialer Interdependenz dauerhaft verbürgen.

6.2.1

Der Zusammenhalt des Ganzen beruht bald allein auf dem Interessenausgleich im ungeregelten Flottieren von Angebot und Nachfrage. Die Gesellschaft erhält dabei das Ansehen eines moralisch freigestellten Handlungsbereichs, wie sich am bürgerlichen Privatrecht ablesen lässt, das ja niemanden positiv in die Pflicht nimmt, sondern willkürliche Entscheidungen lediglich

4 Habermas (1962), S. 127

5 Ich traue mir nicht zu, alle mit der Umwälzung der Produktionsverhältnisse verbundenen sozialpsychologischen Auswirkungen, etwa die Themen Entfremdung und Verdinglichung, auch nur in der hier gebotenen Kürze zusammenzufassen. Die folgenden Bemerkungen beschränken sich auf einige psychoanalytisch erhebliche Implikationen für die bürgerliche Subjektivität. Vgl. hierzu Fromm (1941).

dort einschränkt, wo sie die Freiheit anderer verletzen würden, ansonsten jedoch alles privater Disposition überlässt.⁶

Aus Ermangelung eines tragfähigen sozialen Netzes ist der Einzelne zur Behauptung seiner Existenz an den anonymen Markt verwiesen. Nur solange er einen Marktwert darstellt, kann er sich sicher fühlen, weil dann im Geflecht unpersönlicher Tauschbeziehungen Nachfrage nach ihm besteht. Als eigenständige Persönlichkeit tritt er anderen gegenüber, indem er sich ihnen in Tauschwertkategorien präsentiert. Wie sehr das Besitzdenken die Idee autonomer Individualität durchdringt, hat Crawford B. Macpherson aufgezeigt, der dieser Identitätskomponente den treffenden Ausdruck »possessive individualism« gibt.⁷ Sobald die politischen Theorien das Marktgeschehen reflektieren, durchdringt es alle Auslegungen von Freiheit. Unabhängig sein bedeutet, sich als Privateigentümer seiner selbst begreifen zu können und deshalb keine Beziehungen eingehen zu müssen, außer freiwilligen Vertragsbindungen, die dem eigenen Nutzen dienen. Besitzbezogenheit wird zur Konstante in den Definitionen des Individuums:

Es ist wesentlich der Eigentümer seiner eigenen Person oder seiner eigenen Fähigkeiten, für die es nichts der Gesellschaft schuldet. Das Individuum wurde weder als ein sittliches Ganzes noch als ein Teil einer größeren gesellschaftlichen Ganzheit aufgefasst, sondern als Eigentümer seiner selbst. Die Beziehung zum Besitzen, die für immer mehr Menschen die fundamental wichtige Beziehung geworden war, welche ihre konkrete Freiheit und ihre konkrete Chance, all ihre Möglichkeiten zu entfalten, bestimmte, wurde in die Natur des Individuums zurückinterpretiert. Das Individuum ist, so meinte man, insoweit frei, als es Eigentümer seiner Person und seiner Fähigkeiten ist. Das menschliche Wesen ist Freiheit von der Abhängigkeit vom Willen anderer, und Freiheit ist Funktion des Eigentums. Die Gesellschaft wird zu einer Anzahl freier und gleicher Individuen, die zueinander in Beziehung stehen als Eigentümer ihrer eigenen Fähigkeiten und dessen, was sie durch deren Anwendung erwerben. Die Gesellschaft besteht aus Tauschbeziehungen zwischen Eigentümern. Der Staat wird zu einem kalkulierten Mittel zum Schutz dieses Eigentums und der Aufrechterhaltung einer geordneten Tauschbeziehung.⁸

6 Habermas (1976), S. 262ff.

7 Macpherson (1962)

8 Macpherson (1962), S. 15

6.2.2

Indessen mangelt es jeder auf privaten Warenbesitz gegründeten Selbständigkeit bei stets veränderter Marktlage an Stabilität. Alltätlich und unmittelbar existenzgefährdend ist die Situation für diejenigen, die keine andere Ware als ihre Arbeitskraft haben. Doch selbst denjenigen, die über Güter und Kapital verfügen, bietet sich Sicherheit nur dadurch, dass ihnen das erworbene Eigentum kontinuierliche Teilhabe am Marktgeschehen garantiert, dessen undurchschaubarer Verlauf wiederum Vermehrung von Besitz erfordert, damit sie weiterhin beteiligt bleiben. Die Konkurrenzstruktur des Tauschverkehrs verlangt, Kapital zu akkumulieren beziehungsweise andauernd zu reinvestieren, um eine daran geknüpfte Autonomie zu erhalten. Dieser Form der Selbstbehauptung entspringt die für das frühe Unternehmertum typische Einheit von Askese und Profitmaximierung, welche wachsenden Wohlstand schafft, den zu genießen man sich versagt. Das strenge Arbeitsethos noch bei denen, die es nicht mehr nötig hatten, ist eine Suche nach ›Heilsgewissheit‹ sogar dort, wo der Einfluss des puritanischen Glaubens gering war. Es zeugt von unbewusst aktiven Gefühlen der Existenzbedrohung und Hilflosigkeit. Ihnen war niemand entronnen, wie sehr er auch prosperierte, weil er bestenfalls das Tauschäquivalent sozialer Sicherheit erwerben konnte.

6.2.3

Wenn nämlich die Autonomie der Einzelnen wahrhaft auf wechselseitiger Anerkennung beruht, so kann sie in der Tauschgesellschaft keine authentische Gestalt finden, denn dem naturwüchsigen Ausgleich der Einzelinteressen hängt Reziprozität bloß als ideologischer Schein an. Der Marktmechanismus gibt Imperative vor, deren Befolgung die Befriedigung reziproker Bedürfnisse ausschließt. Sein ökonomisches Prinzip zwingt jeden zur richtigen Einschätzung und Manipulation des anderen, Fehlentscheidungen schlagen als Verlust zu Buche. Die zweckrationale Ausrichtung an Gesetzen erfolgreichen Konkurrerens bedingt eine Vernachlässigung kommunikativer Interaktionsmuster; deshalb macht in der aufs Marktgeschehen konzentrierten Gesellschaft instrumentelle Vernunft den grundlegenden Habitus aus. Wie zum Hohn auf das Postulat harmonischer Kräfteentfaltung ruft sie wettbewerbs-taugliche Einstellungen ab. Was an sozialen Handlungskompetenzen darüber verkümmert, wird in privatisierter Form überkultiviert. Außerhalb der definitorisch auf Interesselosigkeit festgelegten Reservate herrscht generell ein

strategisches Verhalten der Menschen zueinander. Der Lebenskampf eines jeden für sich verlangt, im Nächsten primär einen Konkurrenten zu sehen, ihm etwas abgewinnen zu wollen, ansonsten umgekehrt sich möglichst teuer zu verkaufen. Bei dieser Art von Selbstbehauptung wäre es eine unvorteilhafte Schwächung der eigenen Position, würde man seine diversen Persönlichkeitsaspekte oder gar widersprüchlichen Motive offenlegen. Zweckmäßig ist vielmehr, den anderen in Richtung eigener Interessen zu lenken, indem man ein partikulares Interesse bei ihm selektiv verstärkt, seinerseits ein komplementäres Einzelinteresse formuliert und eine Rechnung aufmacht.

Tief zeichnen sich kalkulierendes Misstrauen sowie Bereitschaft zur Manipulation als wesentliche Merkmale dem neuen Sozialcharakter ein. Die Umarbeitung feindseliger Impulse in systemkonforme Verhaltensweisen verschleiert das Ausmaß an Aggressivität im unbewussten Fundament des entstehenden Gesellschaftstyps. Ihre ganze Destruktivität enthüllt sich zwar erst mit Blick auf die Opfer, welche die unteren Schichten für den Aufstieg des Bürgertums erbringen sollten, aber auch an der bürgerlichen Subjektivität selbst ist ersichtlich, dass sie ein erhebliches Potenzial un-sublimierter Aggression enthält. Selbstbehauptung unter gesellschaftlichen Voraussetzungen, die deren wechselseitige Garantie nicht vorsehen, hat als solche etwas Gewaltsames, insofern sie allemal gegen die Freiheiten anderer mobilisiert, da jene der individuellen Autonomie Grenzen ziehen.

6.3 homme

Die strategische Grundeinstellung und die aggressive Variante der Selbstbehauptung, welche auf der Ebene gesellschaftlicher Praxis überwiegen, bleiben indessen für das bürgerliche Bewusstsein unbedeutend. Obwohl im neuen Sozialcharakter weder Gleichgültigkeit noch Feindseligkeit gänzlich zu verleugnen sind, wie eine nicht zu Ende kommende Moraldebatte um den »Egoismus« anzeigt, so fehlen sie dennoch in der Selbstdefinition des Bürgerlichen. Namentlich durch die literarische Repräsentation erscheint er sich selbst als homme.

6.3.1

Wie ist dieser Sachverhalt sozialpsychologisch zu deuten? Der immer noch plausibelste Ansatz scheint mir in der Studie *Egoismus und Freiheitsbewe-*

gung gegeben. Max Horkheimer unternimmt dort eine ideologiekritische Ableitung der »Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters«⁹ und betrachtet hierfür progressive soziale Bewegungen jener Epoche, weil an ihnen »die historischen Mechanismen, die den bürgerlichen Charakter reproduzieren«¹⁰, evident werden. Seine Analyse findet am geschichtlichen Material, jenseits aller inhaltlichen Unterschiede, »gemeinsame sozialpsychologische Erscheinungen«.¹¹ Als typische Struktur der frühbürgerlichen und bürgerlichen Revolutionen erweist sich, dass ihre Wortführer in einer Anfangsphase massenwirksame Ziele artikulieren, ein kollektives Interesse am Umsturz bestehender Verhältnisse wachrufen sowie für politische Aktionen einsetzen. Das Freiheitsbegehren der aufgewiegelten Bevölkerung wird jedoch den Intentionen einer Gesellschaftsschicht unterworfen, welche zuletzt die herrschenden Gruppen beiseiteschiebt und ihre eigene Macht etabliert. Obwohl sich die Gesamtlage der Majorität bei solchen Umwälzungen kaum bessert, gelingt es jeweils, die Befreiungsbewegungen stillzustellen, sobald die führende Schicht ihre angestrebten Privilegien erreicht hat. Das Schicksal der allgemeinen Wünsche, die schon programmatische Forderungen geworden waren, wegen der abgebrochenen Emanzipation aber unerfüllt blieben, erläutert Horkheimer, indem er eine »Verinnerlichung gesellschaftlicher Interessen« als generelles Kennzeichen bürgerlicher Ideologie hervorhebt:

Die historischen Bewegungen, von denen hier die Rede ist, zeigen daher in zunehmendem Maß die Umsetzung von Forderungen der Individuen an die Gesellschaft in moralische und religiöse Forderungen an die unzufriedenen Individuen selbst.¹²

9 Horkheimer (1936), S. 9. Die Gedanken dieses Aufsatzes haben in der Kritischen Theorie eine eminente Rolle gespielt. Marcuse (1937) hat seine Überlegungen zum »affirmativen Charakter der Kultur« direkt daran angeschlossen.

10 Horkheimer (1936), S. 22

11 Horkheimer (1936), S. 23

12 Horkheimer (1936), S. 40. Die Erfahrungen der dreißiger Jahre machen sich in dem Aufsatz dadurch bemerkbar, dass Ideologie stellenweise noch als bloßes Manipulations-element der herrschenden Klasse erscheint und auch die Rolle der politischen Führer überbewertet wird. Ich kann weder darauf eingehen noch diskutieren, inwieweit die historischen Interpretationen im Einzelnen triftig sind. Ernst Bloch (1961, S. 194ff.) hat es ein unhistorisches Vorgehen genannt, derart über die zeitlichen und inhaltlichen Unterschiede der betrachteten Umsturzbewegungen hinwegzugehen. Sicherlich könnte man genauer die sozialpsychologischen Prozesse unterscheiden, die bei den religiös motivierten Erhebungen, der vom Tugendpathos bewegten Französischen Revolution und der Ideologie des arrivierten Bürgertums mitspielen. Das spricht jedoch

Das Internalisierungskonzept ist, wie Horkheimer explizit anmerkt¹³, von der Psychoanalyse übernommen; es hat auch in den Freud'schen Kulturschriften einen hohen Stellenwert. Wenn Freud Mythen, Religionen und Weltanschauungen im Begriff »Kultur-Über-Ich«¹⁴ zusammenfasst, so ist das nicht bloß psychoanalytischer Jargon, sondern signalisiert das Vorhaben, die Entstehung kollektiver Wertsysteme parallel zur Aufrichtung des individuellen Über-Ichs zu beschreiben. Bekanntlich steht das Kind während ontogenetischer Reifungskrisen vor der Hauptaufgabe, seine Interaktionserfahrungen von den unmittelbaren Lebensbezügen abzuziehen und in psychische Strukturen umzuwandeln. Entsprechend kann man ein kulturelles Über-Ich daraufhin befragen, bis zu welchem Grad es die gesellschaftliche Praxis auf der Sinnesebene widerspiegelt und zur kollektiven Identität ausbaut. Weil Internalisierungsvorgänge niemals gänzlich ohne Verdrängungen stattfinden, bleibt das Über-Ich eines Individuums wie das einer Kulturepoche mehr oder weniger hinter dem optimalen Zustand reflexiver Werte und Normen zurück. Am Befund, dass die sozialpsychologischen Grundlagen kultureller Phänomene häufig primärprozesshaft nach dem Muster von Abwehrmechanismen und Symptomformationen organisiert sind, setzt psychoanalytische Forschung an.

Die letzten Kapitel von *Das Unbehagen in der Kultur* entwerfen analog zum ödipalen Krisenverlauf ein Schema kulturellen Fortschritts. Die Leistungen einer Kulturgemeinschaft beruhen darauf, dass ihre Mitglieder auf reale Befriedigung mancher sexuellen und aggressiven Motivation verzichten, sondern sie innerlich verarbeiten. Freuds Konstruktion sieht den Zivilisationsprozess durch eine negative Dialektik belastet. Die in gesellschaftlichen Versagungen angelegte Frustration instinktiver Impulse erzeugt unbewusste Aggressionen und führt, da diese ebenfalls unter ein internalisiertes Kulturverbot fallen, zu latenten Schuldgefühlen. Der chronische Gewissensdruck, oft nur als diffuses Unbehagen empfunden, verstärkt Moralanforderungen und erhöht Idealvorstellungen. Der nunmehr erweiterte Triebverzicht verschärft neben Aggressivität den internen Konflikt, weshalb sich der Vorgang wie ein

nicht gegen die Möglichkeit eines strukturanalytischen Vergleichs überhaupt. Die Historizität der Ereignisse ist wohl weit mehr ignoriert, wenn man sie, wie Bloch, eschatologisch aufeinander bezieht.

13 Horkheimer (1936), S. 80f.

14 Freud XIV 501f.

Teufelskreis potenzieren würde, wären in den kulturellen Auflagen nicht partielle Triebdurchbrüche oder narzisstische Kompensate vorgesehen. Trotzdem ist es für Freud ausgemacht, dass jede zivilisatorische Eindämmung elementaren Begehrens für das Individuum ein »andauerndes inneres Unglück, die Spannung des Schuldbewusstseins,«¹⁵ mit sich bringe.

Am Spätwerk Freuds vermisst Horkheimer die historisch-kritische Insistenz auf der Wechselwirkung zwischen objektiven und subjektiven Faktoren und moniert zu Recht, dass dessen Kulturbetrachtung ein allzu einfaches Schema mit einer mythischen Erklärung (Eros versus Todestrieb) abstütze.¹⁶ Demgegenüber betont er die Möglichkeit, verschiedene Arten von Triebverzicht auseinanderzuhalten, damit das, was Freud als Eigenschaft von Zivilisation überhaupt hinstellt, in seiner geschichtlichen Bedingtheit ersichtlich wird: Das bezeichnete Unbehagen in der Kultur erwachse keineswegs aus den zur Naturbeherrschung unumgänglichen Triebeinschränkungen, sondern aus dem in Klassengesellschaften erforderlichen Kulturzwang, welcher das persönliche Glücksverlangen nicht privilegierter Menschen unterdrücke und in einer vergeistigten Lebensauffassung auffange.¹⁷ Horkheimers Studie scheint mir nach wie vor ein beachtenswerter Versuch zu sein, einerseits den Marx'schen Ideologiebegriff sozialpsychologisch zu differenzieren, andererseits Freuds Kulturverständnis vom biologischen Kontext abzulösen sowie beide für eine kritische Subjektivitätstheorie zu adaptieren.

6.3.2

Um die unbewussten Implikationen des verfestigten bürgerlichen Menschenbilds analysieren zu können, halte ich es für notwendig, mit der genannten Verinnerlichungshypothese zu arbeiten, das heißt mit Hinsicht auf seine Konstitution anzunehmen, dass eine neu entstandene Bedürfnislage an gesellschaftlicher Realisation gehindert, auf keinerlei materielle Weise befriedigt wird, sondern eine Wendung gegen die Subjekte selbst erfährt und ihnen in Form von Moralanforderungen oder Idealpostulaten entgegentritt. Über

15 Freud XIV 487

16 Horkheimer (1936), S. 81ff.

17 Horkheimer (1936), S. 74f. Tatsächlich umschreibt Freud in der Kultur-Studie Triebverzicht pauschal als »Nichtbefriedigung (Unterdrückung, Verdrängung oder sonst etwas?) von mächtigen Trieben« (XIV 457). Andere Triebchicksale, wie gelungene Sublimierung oder Verwerfung, zieht er nicht näher in Betracht.

die Pathogenese des kulturellen Überbaus lässt sich die ideologische Bedeutung hinter seiner Erscheinungsvielfalt erschließen, womit wichtige Merkmale des bürgerlichen Selbstbilds verstehbar sind.

Zum Zwecke der historisch-systematischen Genese geht Horkheimer zu den Anfängen der Entwicklung zurück. Was er – Rückdatierung riskierend – an frühbürgerlichen Beispielen expliziert, ist zweifellos am selbstbewusst gewordenen Dritten Stand verifizierbar.¹⁸ Immerhin trifft Horkheimers Urteil über die Neuzeit den Kern bürgerlicher Ideologie:

In der Neuzeit wird das Herrschaftsverhältnis ökonomisch durch die scheinbare Unabhängigkeit der wirtschaftenden Subjekte, philosophisch durch den idealistischen Begriff einer absoluten Freiheit des Menschen verdeckt und durch Bändigen und Ertöten der Lustansprüche verinnerlicht.¹⁹

Zur Illustration des bürgerlichen Individuums thematisiert die ›Frankfurter Schule‹ ohnehin meistens ökonomische und philosophische Vorstellungen der liberalen Ära. Die Reihe von Leibniz' Monade und Descartes' *sum cogitans* über das empiristische Atom bis hin zum intelligiblen Subjekt bei Kant, dem absoluten Ich Fichtes beziehungsweise der für sich seienden Persönlichkeit bei Friedrich Schlegel ist ihr eine einzige Indizienkette für das absolut gesetzte Individuum.²⁰

Tatsächlich haben, gerade in Deutschland, damalige Philosophien jene Verinnerlichungstendenz übertrieben. Gemessen an der aufklärerischen Bestimmung, allgemein verständliche Auskunft über richtiges Leben zu sein, ist ihre Introvertiertheit, ja ihr Realitätsverlust offenkundig. Ohne theoretisch aufzunehmen, was um sie herum geschieht, bauen sie in sich geschlossene Sinntotalitäten, welche von unvordenklichen Ideen her abgeleitet werden, wobei sie jede gegen Einordnung resistente Materie in ganzen Stücken der Kontingenz zuschlagen. Derart läuft die idealistische Anlage bürgerlicher Theorie auf starren Dualismus hinaus. Es ist ein bekannter Zug sogar der großen Denkleistungen, dass sie einerseits an der Klärung des Verhältnisses von Endlichkeit und Unendlichkeit, Determination und Freiheit, Materie und

18 Eingeschränkt auf das arrivierte Bürgertum nach der Englischen und Französischen Revolution, werden die Ausführungen Horkheimers auch von Bloch (1961, S. 196) akzeptiert.

19 Horkheimer (1936), S. 21

20 Institut für Sozialforschung (1956), S. 40ff.

Geist laborieren, andererseits die Antinomien aufzuheben suchen, indem sie den Dualismus aufseiten der Idee harmonisieren, was ihn doch nur verewigt.

Die klassischen Anstrengungen lassen immerhin streckenweise nicht locker, mit den Kategorien ›Wesen‹/›Erscheinung‹ Widersprüche zu diskutieren, deren reale Ursachen ihnen unergründlich sind, während weite Kreise landläufiger Philosophie und Literatur die Disjunktion von physischem und moralischem Kosmos für ausgemacht halten. Metaphysik alten Stils regeneriert sich dadurch, dass sie ihr Zwei-Welten-Denken in mehr oder minder säkularisierten Varianten zur Geltung bringt. Auf der Suche nach einer angemessenen Sprache beginnt die neue Sensibilität ihre religiöse Codierung gerade erst abzulegen, da wird sie selber zu einer Religion der Innerlichkeit. Anstatt die gesteigerte Wahrnehmung unerfüllter Wünsche in den Dienst rationaler Bedürfniskritik zu stellen, bietet sie sich als Bühne illusionärer Wunsch Erfüllung an. Die Gemütsphäre bildet den Raum des eigentlichen Lebens, welches keine Fremdbestimmung des gesellschaftlichen Daseins kennt; sie erscheint als separate Welt jenseits der wirklichen, worin die Einzelnen materielle Bedingtheiten überwinden, somit Autonomie uneingeschränkt erleben dürfen. Ihre reale Existenz, welche wenig Glück verheißt, wird von einem idealen Sein überhöht, das ihre Sehnsüchte aufnimmt.

Man kann gegenüber Versuchen, Innerlichkeit zum utopischen Potenzial jener Zeit zu stilisieren, ihren metaphysischen Gehalt nicht genug betonen. Das Identitätskonzept des freien Individuums verliert rasch seine programmatische Intention, das Inhumane der Verhältnisse einzuklagen, und besorgt die Kompensation des objektiven Rückstands. Ist der Tenor von citoyen darauf gerichtet, für sämtliche Bereiche von Staat und Gesellschaft Autonomie zu verwirklichen, so zielt der semantische Vektor homme auf eine psychische Unabhängigkeit, die ungeachtet widriger Umstände erreichbar sein soll. Sie konkretisiert sich deshalb am ehesten in jenen ›natürlichen‹ Binnenräumen oder Randbereichen, welche Gesellschaft vermeintlich nicht tangiert: Ausflüge in die Natur und ihre Schönheiten, Heimkehr in die Familie und ihre Intimität, Mußestunden in der Kunst und ihrer Idealität machen die Freiheit des Gemüts fühlbar. Solche Authentizität sucht Entlastung von Entfremdung im Rückzug auf eine seelische Verfassung, worin scheinbar jeder durchaus Mensch ist. Das idealistische Identitätskonzept abstrahiert demzufolge weitgehend von sozialen Vernetzungen beziehungsweise Rollenerwartungen. Individuation jenseits des faktisch wie immer auch Bestehenden verpflichtet dazu, Innerlichkeit so profoundly zu verfeinern, dass ihr Ideal transparent wird.

6.3.3

Die Frage nach den näheren Bestimmungen idealer Innerlichkeit geht aber eigentümlich ins Leere; und das keineswegs, weil sie jenen unbeschreibbaren Zustand vorwegnahme, wo alle Menschen zur Betätigung ihrer besonderen Neigungen und Fähigkeiten frei wären, sondern weil sie eine unbewusste, kollektive Verdrängungen kaschierende Phantasiegröße darstellt, die als solche schemenhaft bleibt. Das ideale Menschenbild wirkt nämlich, obwohl es die bürgerliche Mentalität dominiert, nicht über das Innenleben der Einzelnen hinaus. Sein regulativer Einfluss auf ihr Verhalten ist, relativ zur psychischen Überwertigkeit, gering oder gar unmerklich. Die Praxis beherrschen längst andere Orientierungen. Mit dem Verlust der emanzipatorischen Funktion, welche nur ausnahmsweise durch spürbare Zwänge aktiviert wurde, büßt der Autonomiebegriff auch jeden konkreten Inhalt ein. Bald ist das freie Individuum an sich so sehr jeder Definierbarkeit entzogen, dass es mit Privativkomposita wie unendlich, unerfindlich, grenzenlos, unsagbar, absolut umschrieben werden muss.

Was prinzipiell die Überwindung der Alltagswelt anstrebt, wird sich in keiner positiven Entäußerung wiedererkennen, ja gerade die Negativität gegen alle temporären Phänomene nährt die Einbildung, das innerlich verbürgte Wesen sei völlig verschieden. Weil der objektiv abgerufene Sozialcharakter stark von ihm abweicht, mag es wie eine Alternative vorkommen, während es doch seine illusionäre Überformung ist. Denn genauer betrachtet zeigen beide Anteile bürgerlicher Subjektivität genügend Kongruenz, um eine komplementäre Identität zu konstituieren. Selbst wenn *bourgeois* und *homme* erscheinungsmäßig differieren wie die ihnen zugeordneten Welten der profanen Realität und der unendlichen Innerlichkeit, hinsichtlich ihrer Tiefenstruktur stimmen sie überein.

Die allgemeine Dissoziation, die das gesellschaftliche Handeln des bürgerlichen Menschen kennzeichnet, affiziert auch sein Selbstbild, was man am Psychogramm des *homme*, das die Literatur der Epoche liefert, unschwer ablesen kann. Wo die defizitären Interaktionsweisen nicht ohnehin auf der Verhaltensebene abgebildet werden, da findet man zumeist an den Entsprechungen auf Erlebnisebene, wie schwach das Beziehungsgeflecht, in das jeder immer schon eingebunden ist, widergespiegelt wird. Objektrepräsentanzen sind häufig nur schattenhaft angedeutet. Ihre für die Reflexion gedeihliche Rolle ist gewöhnlich resorbiert von der Vorstellung eines absoluten Individuums, das keine grundlegenden Interdependenzen kennt. Sie verspricht denjenigen

innere Unabhängigkeit, welche die ideale Bestimmung ihrer Persönlichkeit intuitiv begreifen und ihr auf unbezeichenbare Weise treu bleiben.

Aber weil das Inszenieren des imaginären Selbstbilds dialektische Auseinandersetzung mit anderweitigen Ansprüchen ersetzt, wird es ein Extrem der Vereinzelung, das es seelisch auszugleichen meint. Hatte die Leitidee des autonomen Individuums den guten Sinn, dass niemand eine Praxis oder Theorie zu adoptieren brauchte, solange berechnete Einwände vorlagen, mutiert sie nach dem Zerfall der kommunikativen Bedingungen zum Privileg Einzelner, sich für ihr Dasein ein separates Sinnverständnis zurechtzulegen wie auch willkürlich Pläne zu machen. Dieser monologische und arbiträre Identitätswurf ist jedoch, strukturell gesehen, die glatte Verdoppelung der strategischen und aggressiven Verhaltensdisposition, bietet der *homme* das introvertierte Gegenstück zum unverständigten Aktivismus des *bourgeois*.

Das in beiden Feldern implizierte Verständnis individueller Freiheit markiert der Begriff ›Privatautonomie‹. Im Handeln wie im psychischen Erleben sind bürgerliche Menschen idealerweise für sich. Einerseits sollen sie auf dem Gebiet gesellschaftlicher Arbeit eigene Tätigkeitsbereiche abstecken, wo sie frei, das heißt ohne fremde Einmischung, schalten und walten dürfen, andererseits ihre Innerlichkeit als Privatsphäre begründen, worin sie abgeschirmt von äußeren Einflüssen ureigenste Phantasien hegen können. Aus solch privatautonom ausgesparten Binnenräumen ist die soziale Dimension fast verschwunden; jenseits der dichten Grenzen herrscht das heteronome Allgemeine, das jedes Stück Sonderfreiheit andauernd bedroht. Ein Gemeinschaftsgefühl, das über puren Interessenausgleich hinausgeht, wird nur in Form einer geheimnisvollen Korrespondenz der aus sich heraus lebenden Individuen erfahren, und was – statt der Geldzirkulation – einen generellen Zusammenhang stiften soll, muss als mythische Intelligenz hypostasiert werden.

In den reprivatisierten Freiheitsvorstellungen hat eine repressive Art der Eigengesetzlichkeit das Ziel kollektiver Selbstbestimmung usurpiert. Es geht nicht länger darum, individuelle Wünsche und Ansprüche mit Beteiligten zu besprechen, um zu lernen, was ihre wahren Momente sind, sondern darum, für sie Hoheitsgebiete zu erobern oder notfalls auch zu phantasieren, wo sie nach Gutdünken umsetzbar sind. Die unter den objektiven Gegebenheiten unvermeidliche Verkürzung des Autonomiekonzepts stoppt Prozesse diskutanter Aufklärung an ihren Anfängen. Der Hauptbegriff, mit dem die Aufklärung alle hergebrachten Institutionen unter Rechtfertigungspflicht stellen wollte, gerät selber zur dogmatischen Setzung. Ohne die dialogische Bewegung in emanzipatorischen Gruppen erstarrt der Entwurf selbständiger Iden-

tität zu einer inkommunikablen Größe; einmal aus der öffentlichen Sprache abgelöst sowie der Phantasieausstattung isolierter Subjekte überlassen, fällt er hinter das möglich gewordene Lernniveau zurück und wird auf regressivem Wege ein unbewusstes Ichideal, das sich refraktär gegen jede Thematisierung erweist, weil schon Diskursbereitschaft dem Gebot absoluter Unabhängigkeit widerspräche. So bleibt angesichts gesellschaftlicher Entfremdung von dem, was an Hoffnungen auf herrschaftsfreie Verhältnisse realisierbar gewesen wäre, eine unverzichtbare Illusion übrig. Sie suggeriert den Individuen, sie seien, nur erst vor gewaltsamen Übergriffen anderer geschützt und auf sich selbst gestellt, zur Entfaltung idealer Selbständigkeit imstande.

6.3.4

Die repräsentative Kultur hat entscheidenden Anteil daran, die Illusionen privater Autonomie gegen Wahrnehmungen praktischer Determiniertheit zu immunisieren, indem sie die Relationen des Lebens umkehrt, das heißt reale Abhängigkeiten zum unwesentlichen Schein, die Freizügigkeit innerhalb der Geistessphäre zur Substanz erklärt. Sie selbst gibt sich die Aura unvergänglicher Gültigkeit jenseits der wechselvollen Welt. Reelle Probleme oder definitive Interessen werden dagegen lediglich registriert, wenn diese, von ihren Zufälligkeiten befreit, in einen spirituellen Sachverhalt transformiert sind. Es bezeichnet die kulturelle Grundintention überhaupt, was ein 1790 geschriebener Text über den Endzweck der Empfindsamkeit sagt:

Die Empfindsamkeit löst also die Fesseln zeitlicher zufälliger Verhältnisse, erhebt [den] Menschen aus dem beschränkenden Kreise irdischer Individualität in die Sphäre eines reinmenschlicheren, reingeistigeren Lebens und erfüllt ihn mit dem Genusse eines Interesses, welches, weit entfernt, ihn nach Art der Sinnengenüsse in ihn selbst zusammenzuengen, ihn vielmehr seiner irdischen Persönlichkeit vergessend an die Betrachtung einer in sich vollendeten Vollkommenheit heftet.²¹

Die bürgerliche Kultur weiß aus den Beschränkungen und Unsicherheiten des materiellen Daseins einzig den idealistischen Ausweg, es möglichst zu missachten, als bloßes Substrat »eines reinmenschlicheren, reingeistigeren

21 Heydenreich (1790), S. 376f. Zur kulturellen Transformation ausführlicher Marcuse (1937).

Lebens« anzuerkennen. Die Entwicklung, welche sie dem Individuum vorzeichnet, ist darauf ausgerichtet, in der Totalität des Geistes heimisch zu werden, durch die Anschauung seiner erhabensten und schönsten Manifestationen den Inbegriff des Menschen zu erfassen, doch aufgrund solcher Kontemplation auch selbst persönliche Anmut und Würde zu gewinnen.

Eine derartige Zivilisierung der Einzelpersönlichkeit, die den humanen Fortschritt zu erfüllen glaubt, beinhaltet aber die Verschiebung seiner gesellschaftlichen Realisation: Das weitverzweigte Bildungspensum überwuchert die zurückgestutzten Emanzipationsaussichten. Dieser Introversionsvorgang lässt sich an der semantischen Verschiebung aufklärerischer Begriffe beobachten, insbesondere am Axiom von der Perfektibilität des Menschen. Dessen progressiver Sinn war gewesen, dass die Menschen einen unabschließbaren Prozess der Veränderung betreiben, um zu sittlicheren, humaneren Formen des Zusammenlebens zu gelangen. Der Bedeutungswandel setzt an die Stelle des Emanzipationsziels das Reifungsoptimum innerer Vollendung, was gerade Rückzug aus der veränderlichen Gesellschaft sowie Konzentration auf das eigentliche Sein nötig macht. Perfektibilität bedeutet dann den Auftrag für das Individuum, sich einem imaginären Urbild anzugleichen, ein freilich nie erreichbares Ideal anzustreben.

Damit wird der Einzelne allerdings nicht nur zu unablässiger Beschäftigung mit dem eigenen Bildungsweg angehalten, er ist sogar vor eine Aufgabe gestellt, die ihm zeit seines Lebens kaum zufriedenstellend gelingen kann. Das Kulturideal des *homme* rekurriert auf hervorragende Humanitätsbeispiele, welche, von ihren realgeschichtlichen Kontexten abgezogen, ein allgemeines Muster menschlicher Integrität darstellen sollen. Sein abstrakter und absoluter Charakter, dem keine lebendigen Erfahrungsprozesse entsprechen, erweist es jedoch als imaginäres Schema, das alle uneingelösten Bedürfnisantikipationen an archaische Wunschbilder annähert, also zu einem Komplex von überhöhten Werten und undurchführbaren Normen verdichtet. Jeder, der ihrer unbewussten Geltung untersteht, muss daran verzweifeln, dem idealistischen Standard der Subjektivität jemals gerecht zu werden.

Die Verinnerlichungserfolge bürgerlicher Kultur sind deshalb pathologisch beschaffen, weil sie das Konfliktpotenzial zwischen der bestehenden Ordnung und einer überschüssigen Bedürfnislage neutralisieren, indem sie in der Subjektivität chronische Konflikte einrichten. Denn die Diskrepanzen zwischen dem internalisierten Ichideal und der alltäglichen Selbstwahrnehmung sind nicht nur unaufhebbar, sie verschärfen sich obendrein für denjenigen, welcher das Ziel innerlicher Harmonie anstrebt, da der Bil-

dungsweg der Vergeistigung wachsenden Zwang gegen seine sinnlich-praktische Existenz erfordert. Die Komplexität des leibhaftigen Menschen in positiver wie negativer Hinsicht läuft dem Entwurf des reinen Menschseins zuwider; das vorschwebende Entwicklungsoptimum der harmonischen Persönlichkeit bedeutet faktisch für die Subjekte, ganze Anteile ihrer konkreten Individualitäten um einer vollkommenen Einheit willen aus der bewussten Selbstdefinition zu eliminieren. Was nach Maßgabe idealistischer Identität schlecht zu synthetisieren ist, wird verdrängt beziehungsweise so lange psychisch modifiziert, bis es entweder spirituelle Qualität angenommen hat oder zu triebhaft-dämonischer Materie entstellt ist. Die kulturell vorgezeichnete Richtung der Perfektibilität bringt den Einzelnen dahin, seiner gewöhnlichen Eigenart fremd gegenüberzustehen, ja noch seine nächsten Bedürfnisse akzidentell, verpönt oder lächerlich zu finden. Er kann sowohl die divergenten Persönlichkeitsaspekte und ihre prinzipiell flexible Bestimmung als auch seine Anpassungsfähigkeit und experimentierende Welthaltung allenfalls unwillig akzeptieren, nicht aber produktiv aufgreifen, da sie ihm zuerst als unfertige Bildung gelten.

Sobald sich das Ichideal zur übergreifenden psychischen Realität verselbstständigt hat, fungiert es als ein nicht relativierbarer Standard, der das Selbstwertgefühl eines jeden reguliert, ohne dass dieser imstande wäre, das diskriminierende Maß, welches ihn stets mangelhaft oder schuldig sein lässt, in diskutabile Werte und Normen umzusetzen. Daher muss er sich die Untauglichkeit fürs Ideal als Defizit seiner Subjektivität vorwerfen und auf Dauer das Gefühl erfüllter Existenz entbehren. Mit der Illusion individueller Freiheit handelt er sich zugleich ungewollte Selbstverachtung ein.

Horkheimer nennt es den nihilistischen Effekt bürgerlicher Kultur, dass ihr uneinlösbarer Anspruch den Eigenwert des konkreten Menschen verneint, sein Verlangen nach Frohsinn oder Glück massiv frustriert. Das ist eine wichtige Erkenntnis zur historischen Dialektik der Aufklärung:

Der Humanismus, der die Geschichte des neueren Geistes durchzieht, zeigt ein doppeltes Gesicht. Er bedeutet unmittelbar die Verherrlichung des Menschen als des Schöpfers seines eigenen Schicksals. Die Würde des Menschen liegt in seiner Kraft, unabhängig von Mächten der blinden Natur in und außer ihm, sich selbst zu bestimmen, sie liegt in seiner Macht zu handeln. In der Gesellschaft, in der sich dieser Humanismus ausbreitete, ist jedoch die Macht der Selbstbestimmung ungleich verteilt; denn die inneren Energien hängen jedenfalls nicht weniger vom äußeren Schicksal ab als dieses von

den Energien. Je weiter der vom Humanismus verklärte abstrakte Begriff des Menschen von ihrer wirklichen Lage entfernt war, desto erbärmlicher mussten die Individuen der Masse sich selbst erscheinen, desto mehr bedingte die idealistische Vergottung des Menschen, die in den Begriffen der Größe, des Genies, der begnadeten Persönlichkeit, des Führers und so weiter sich bekundet, die Selbsterniedrigung, Selbstverachtung des konkreten Einzelnen.²²

6.3.5

Am Beispiel des Genies, das Horkheimer zur »idealistische[n] Vergottung des Menschen« zählt, lässt sich der widersprüchliche Sachverhalt, auf den es mir ankommt, illustrieren.

Der eigentliche Kulturträger, das Bildungsbürgertum, ist für das paradoxe Resultat seines Identitätswurfs nicht unempfindlich gewesen. Weil aber die Diskrepanzen zwischen sozialer Verdinglichung und »moralischer Natur« bewusster Verarbeitung entzogen sind, sucht es die Spannung herabzusetzen, indem es die unverträglichen Identitätsanteile an andere Gruppen delegiert. Von seinen negativen Zügen wird es dadurch entlastet, dass der Besitzbürger als Personifikation der Tauschgesellschaft in Erscheinung tritt, welcher alle Merkmale übernimmt, die es an sich nicht leiden kann. Hierin liegt vermutlich eine der Ursachen, warum der bürgerliche Mensch eben dem Begriff, durch den er sich charakterisiert, immer auch eine abfällige Bedeutungsnuance beilegt.

Unter den Gestalten, die hingegen für die Repräsentation des idealen Aspekts infrage kommen, sind Künstler geradezu prädestiniert. Aufgrund ihrer Außenseiterposition scheinen sie von sozialen Zwängen verschont, keiner entfremdeten Berufstätigkeit unterworfen zu sein. Besonders der noch definitionsoffene Status des freien Schriftstellers taugt zur Projektionsfläche. Dabei gleicht sich die Auffassung künstlerischer Freiheit dem umbesetzten Konzept des autonomen Individuums an. Sie zielte anfänglich auf Emanzipation der produktiven Phantasie aus den Fesseln von Kult und Auftragskunst. Die expressiven Fähigkeiten des Originalgenies sollten freigesetzt werden für die aufklärerische Aufgabe, unentwickelt gebliebene Lebensentwürfe introspektiv zu erfassen und mit konventionellen Identitätsmustern zu konfron-

22 Horkheimer (1936), S. 73; vgl. S. 73ff. Siehe zur Geschichte des Geniebegriffs Schmidt (1988).

tieren. Der Introversion des Autonomiegedankens antwortet aber eine Apotheose des Dichters, der nun eine vom allgemeinen Zusammenhang unbeeinflusste, bloß auf Innerlichkeit gegründete Selbstbestimmung verkörpert. Ihn aus allen gesellschaftlichen Verbindlichkeiten zu entlassen, ist indessen selber eine soziale Auflage des Publikums, welches in der inkommunikablen Einzigartigkeit des Genies das privatautonome Individuum schlechthin sehen will. Kurt Wölfel hat den Wandel der Rollenerwartung prägnant zusammengefasst:

Wie sich der Begriff des Bürgers von dem des Menschen absondert, derart, dass sie rousseauistisch als auf die Gesellschaft beziehungsweise auf die Natur bezogene Größen antinomisch sich zueinander verhalten, so sondert sich der Begriff des Dichter-Genies, als des wahren Menschen und ursprünglicher Natur zugleich, von der bürgerlichen Gesellschaft ab, so findet das poetische Schaffen sein Substrat nicht mehr in der Gesellschaft, d.h. in einem gemeinsam gewussten und verfolgten Interesse, sondern – das enthält nun die Formel von der Schöpferkraft des Genies mit – in diesem Genie selbst, in der von der denaturierten Gesellschaft nicht entstellten Ursprünglichkeit seiner Natur. *Gegen* die (als prinzipiell verkehrt gedachten) Interessen der Gesellschaft – der realen, bürgerlichen Gesellschaft –, nicht *aus* ihr kommt der substantielle Gehalt in das poetische Werk, ja damit es ein substantieller poetischer Gehalt sei, ist seine Gesellschaftsfremdheit notwendige Bedingung. Der berühmte Satz, mit dem Schiller in der Bürgerkritik die Autonomie des Künstlers deklariert, ist von da aus zu begreifen: »Alles, was der Dichter uns geben kann, ist seine *Individualität* [...]. Diese seine Individualität so sehr als möglich zu veredeln, zur *reinsten herrlichsten Menschheit* hinauf zu läutern, ist sein erstes und wichtigstes Geschäft.«²³

Schiller ist immerhin ein Schriftsteller, welcher diese Aufgabe so radikal auslegt, dass der genialen Persönlichkeit der aufklärerische Anspruch partiell erhalten bleibt, ihrer kompensatorischen Umdeutung nicht vollständig nachgegeben wird. (Es ist das verwirrende Gemisch beider Tendenzen, das beispielsweise eine eindeutige Beurteilung der Briefe *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* unmöglich macht. Einerseits reflektiert Schiller den terroristischen

23 Wölfel (1974), S. 574. Eine historisch differenzierte Studie, die das Image der literarischen Intelligenz kritisch hinterfragen würde, steht immer noch aus. Vgl. bisher – ergänzend zu der soziologischen Studie von Haferkorn (1974) – die literaturimmanente Untersuchung von Selbmann (1994).

Ausgang der Französischen Revolution, wenn er eine Zivilisierung der Individuen als Vorstufe politischer Emanzipation für nötig hält, andererseits kulminiert in seinem Bildungsprogramm jener Innerlichkeitstrend, den die Empfindsamkeit angestoßen hatte.) Obwohl Schiller neben weiteren Einzelfällen diese eigentümliche Zwischenstellung einnimmt, zeigt der historische Überblick die objektive Funktion der gewandelten Genieauffassung ziemlich klar: Die Rezeptionshaltung des literarischen Publikums verstärkt die kompensatorischen Implikationen im Verständnis reiner Humanität, sodass eine Entfaltung ihres kritischen Potenzials unterbleibt. Mit den Dichtern in der Rolle wahrer Menschen wird der Identitätskonflikt des Bildungsbürgertums vermieden anstatt aktiviert.

Es wäre eine interessante Untersuchung, Lebensgeschichten von Künstlern daraufhin durchzusehen, wie sie die Publikumserwartung, das kulturelle Ichideal stellvertretend zu verkörpern, jeweils verarbeitet haben. Man darf voraussetzen, dass das idealistische Format der angesonnenen Identität nur schwer mit der personalen Identität zu vereinbaren war, denn sogar Goethe hat auf einem nicht unproblematischen Entwicklungsweg das Ansehen erlangt, mit seiner ganzen Persönlichkeit die geniale Rolle auszufüllen. Andere haben das Idealitätsmuster auf Kosten psychischer Gesundheit gelebt, wieder andere sind daran zugrunde gegangen. Während – so lässt sich wohl generell sagen – die Bildungsschicht den Widerspruch ihrer ideologisch enggeführten Identität durch Aufspaltung in Besitzbürger und Menschen kaschiert, wird er gerade innerhalb der literarischen Intelligenz akut, weil sie dabei zum besonderen Repräsentanten des *homme* aufrückt. Wo die Literatur das asymmetrische Begriffspaar ›Philister‹/›Künstler‹ thematisiert²⁴, erweckt sie zunächst den Anschein, als hätten sich die Schriftsteller ohne Selbstzweifel die narzisstische Aufspaltung zu eigen gemacht. Man erkennt jedoch bei jeder genaueren Analyse der publizierten Texte oder biographischen Dokumente, dass die Abgrenzung selten stabil genug war, um eine krisenhafte Zuspitzung der Diskrepanzen zwischen illusionärer Privatautonomie und gegensätzlichen Wahrnehmungen abzuwehren. Das hat zwar ebenfalls keine bewusste Auseinandersetzung mit dem normativen Selbstbild bewirkt, aber es finden sich oft Zeugnisse für Selbstvorwürfe aufgrund unvollkommenen Menschseins, was wenigstens indirekt auf die Unhaltbarkeit des Idealentwurfs verweist. Ich möchte hierzu die folgende Stelle aus einem Brief des

24 Dazu ausführlicher der Abschnitt 9.2.1.

jungen Clemens Brentano zitieren, da sie komprimiert alle wesentlichen Elemente des bezeichneten Komplexes enthält. (Am 20. 12. 1798 erkundigt sich Brentano zu Hause, welche finanzielle Unterstützung er erwarten kann. Er hat den Entschluss gefasst, anstelle einer Beteiligung am väterlichen Geschäft Arzt zu werden. Allerdings will er sein Studium nicht berufsbezogen, sondern als Universalbildung zum Menschen anlegen. Dass dies in letzter Konsequenz die Entscheidung zum Schriftsteller ist, deutet der auf soliden Eindruck bedachte Brief lediglich an, weshalb auch vom schicksalhaften Zusammentreffen mit der Dichterin Sophie Mereau und der Arbeit am *Godwi* bloß nebenbei die Rede ist.)

In der itzigen Welt kann man nur unter zwei Dingen wählen, man kann entweder ein Mensch oder Bürger werden, und man sieht nur, was man vermeiden, nicht aber, was man umarmen soll. Die Bürger haben die ganze Zeitlichkeit besetzt, und die Menschen haben nichts für sich selbst als sich selbst. Wird der nicht der Verächtlichste, der sein Ich, seinen einzigen Besitz, sich armselig in die Arme wirft, wird er nicht eine Luftblase in der großen jetzigen Gärung? Ein Bürger werde ich wohl nicht werden, denn es ist mir zur Freude zum Besitz nichts aus meiner Erziehung geblieben als mein Herz, mein Kopf und die Trümmer meines Charakters. Ich werde ein Mensch werden und zwar ein zufriedner Mensch, der sich so viel zueignet von dem, was den Bürgern fehlt, dass sie ihn durch die Menge ihrer Bedürfnisse gezwungen lieben und ehren müssen und ihn nicht entbehren können.²⁵

25 Brentano (1798), S. 147f.