

21. Wir Lebenden und Toten

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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