

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

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

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

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

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

## 10. Kosmische Universalwissenschaft und Todestrieb

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

## 11. Die Liebe zur Welt als ganz andere Erkenntnishaltung

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

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

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

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