

1980). Notizen über die Auflösung der traditionellen Modelle sind zu finden bei C. Lanzetti/L. Mauri (Hgg.), *Famiglia e religione* (Mailand 1983); siehe auch S. Acquaviva, *Il seme religioso della rivolta* (Mailand 1979); *Sammelband Ritratto di famiglia anni ottanta* (Bari 1981); G. Milanesi u. a., *Oggi credono così* (Turin 1981); für den Süden Italiens vgl. überdies C. Lanzetti/L. Mauri, aaO.; besonders auch *La modernizzazione sperata* (aaO.) für die Abruzzen; ebenfalls S. Acquaviva/G. Eisermann, *La montagna del sole* (aaO.) für Apulien. Schließlich zum Thema der Situation der verheirateten Frau: vgl. u. a. die Informationen in M. Rusconi, *L'adulterio femminile* (*L'espresso*, 34, 1983), wo die Daten einer ansonsten nicht veröffentlichten Umfrage dokumentiert sind.

⁷ S. Acquaviva, *In principio era il corpo* (Rom ²1983); hier vor allem die Einleitung.

⁸ AaO. 27.

⁹ M. Rusconi, aaO., 35.

¹⁰ G. Fabris/R. Davis, aaO. 121.

¹¹ In C. Lanzetti/L. Mauri (Hgg.), aaO. Vgl. dort vor allem den Beitrag von G. Milanesi, *Concezioni e comportamenti sessuali*, 153–211.

Ordentlicher Professor der Soziologie an der Fakultät für politische Wissenschaften der Universität Padua. Seit 1968 Mitglied des Wissenschaftlichen Komitees des Institut Européen des Hautes Etudes der Universität Nizza (Frankreich). 1975 Visiting Fellow des All Souls College in Oxford. Veröffentlichungen u. a.: *L'eclissi del sacro nella società industriale* (Mailand ³1981); deutsch: *Der Untergang des Heiligen in der industriellen Gesellschaft* (Essen 1964); *Social Structure in Italy* (London 1976); *Il seme religioso della rivolta* (Mailand 1979); zus. mit G. Eisermann: *Der Einfluß des Fernsehens in der Gesellschaft von heute und morgen* (Stuttgart 1974); *In principio era il corpo* (Rom ²1983); *La strategia del gene* (Rom 1983). Anschrift: Università di Padova, Facoltà di Scienze Politiche, Via del Santo 28, I–35.100 Padova, Italien.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Rudolf Siebert

Aufklärung und Sexualität

Die kritische Theorie des Subjekts, der Gesellschaft und der Geschichte führt den Geist der modernen Aufklärung fort¹. In ihrer Entwicklung nahm sie von H. Horkheimer, Th. W. Adorno und W. Benjamin über L. Löwenthal, H. Marcuse, E. Fromm und A. Sohn-Rethel bis J. Habermas das Erbe der bürgerlichen, der marxistischen und der Freudschen Aufklärung und Emanzipationsbestrebungen in sich auf². Die Anhänger dieser Theorie verstehen die Aufklärung als den Versuch, die Menschen von ihren Ängsten zu befreien und sie zu Gestaltern des eigenen Schicksals zu machen. Sie betrachten die sexuelle Aufklärung, Emanzipation und Revolution als einen wesentlichen Bestandteil der europäischen Befreiungsbewegung. In diesem Auf-

satz werden wir uns mit der kritischen Theorie in dem Maße beschäftigen, in dem sie sich mit der sexuellen Aufklärung und Emanzipation auseinandersetzt.

Dialektik

Auch wenn die Anhänger der kritischen Theorie die moderne Aufklärung bejahen, sind sie sich dennoch deren innerer Dialektik deutlich bewußt³. Die Aufklärung kann sich auch gegen sich selbst wenden, Ängste schüren und zunehmend in Abhängigkeit führen. Die bürgerliche Aufklärung führte zur Guillotine, zum Positivismus und zum Faschismus; die marxistische brachte den Stalinismus und die Freudsche einen Pawlow und einen Skinner zusammen mit deren Schulen hervor. Statt sich durch diese Dialektik der Aufklärung entmutigen zu lassen, reflektieren die Vertreter dieser Denkströmung in ihrer Theorie über sie, können sie gerade deshalb positiv bewältigen und so all das stärken, was im heutigen Prozeß der Aufklärung wahr und gut ist. Auch die sexuelle Aufklärung und Emanzipation hat

ihre innere Dialektik, die kreativ zu bewältigen ist. In dieser Untersuchung folgen wir der kritischen Theorie in ihrer Kritik der sexuellen Emanzipation und in ihrem Bemühen, die negativen Seiten dieser Emanzipation zu beseitigen.

Vernunft

Ähnlich wie im Altertum bezieht die Aufklärung alles auf das Subjekt: Alle gesellschaftlichen Regeln und Bräuche werden auf die subjektive Vernunft zurückgeführt⁴. So haben sich seit Horkheimer, dem Gründer der kritischen Theorie, bis zu Habermas, der sie im Zeichen seines neuen Paradigmas der kommunikativen Praxis fortführt, die Philosophen der kritischen Theorie gegen den Neothomismus und alle anderen konservativen Versuche gewandt, die objektive Vernunft, die der modernen Aufklärung zum Opfer fiel, wieder zu Ehren zu bringen⁵. Neue moraltheologische Begriffe wie der einer «ontischen Sünde» im Bereich des Sexuellen erscheinen den Vertretern der Theorie wie ein Relikt des traditionellen Denkens, das geprägt sei von einer vor unserer heutigen Zeit gegebenen mythischen Konfusion zwischen Natur und Kultur, sofern sie nicht einfach als Deckmantel für die einmalig totale Unterdrückung des sexuellen Instinktes in der Zivilisation des Westens und die damit verbundene chronische Unehrllichkeit betrachtet wird.

Das heißt aber nicht, daß diese dialektischen Philosophen deshalb einfach die subjektive, genauer die instrumentelle Vernunft⁶ an die Stelle der objektiven treten lassen. Die Wissenschaft kann uns nicht begründen, weshalb es besser sein sollte zu lieben als zu hassen, außer daß es für das Geschäft gut sein könnte. Sie kann uns, was das Sexuelle oder irgendeine andere moralische Angelegenheit angeht, keine letzte Orientierung oder Interpretation geben. Horkheimer und Adorno kritisieren sehr streng die subjektive Vernunft vom ironisch verfremdeten Standpunkt der objektiven Vernunft aus, die dadurch entmachtet wurde, daß die religiös-metaphysischen Weltanschauungen im Zuge des Prozesses der Modernisierung, der Rationalisierung, der Aufklärung und der Entzauberung der Welt zerfielen⁷. Wenn die objektive Vernunft auf irgendeine Weise entdeckt werden kann, dann kann das nur durch gerade solch eine ironisch-dialektische Kritik der subjektiven Vernunft, *via negativa*, geschehen.

In der Zwischenzeit allerdings können Horkheimer und Adorno nichts anderes tun, als die subjektive Vernunft in sexuellen und anderen moralischen Angelegenheiten als die praktische, moralische Vernunft, die hierin zu der instrumentellen Vernunft im Gegensatz steht, herauszustellen. Habermas hebt im Gegensatz zu der funktionellen Vernunft die subjektive als die kommunikative Vernunft hervor. Auf der Ebene der praktischen und kommunikativen Vernunft sind die subjektiven Grundlagen für Religion und Moralität zu finden. Zur Zeit bedroht nichts so sehr die religiösen Verstehens- und Orientierungssysteme wie die pathologische Unterordnung der praktischen unter die instrumentelle Rationalität. Die Vertreter der Theorie wollen eine solche Unterordnung beseitigen, und deshalb wenden sich Horkheimer, Adorno, Benjamin und Marcuse sehr stark gegen jedes Zusammengehen von Religion und Positivismus in sexuellen oder anderen moralischen Angelegenheiten⁸.

Theologie

In ihrem Hin- und Herpendeln zwischen Theologie und Philosophie einerseits und Wissenschaft andererseits zeigten sich die Soziologen der kritischen Theorie prinzipiell aufgeschlossen für die in den religiösen Weltanschauungen, vor allem im Judentum und Christentum, möglicherweise enthaltenen Wahrheiten: Schöpfung, Selbstverleugnung, Erbsünde, das zweite Gebot, der Messias, Erlösung, kommunikative Ethik⁹. Die darin enthaltene Wahrheit wollen sie dadurch ans Licht bringen, daß sie sie in den Bereich des Profanen übersetzen und dort ansiedeln. So ist verständlich, weshalb Vertreter der kritischen Theorie sich gelegentlich gegen die sexuelle Revolution auf die Seite der Moraltheologie und des kirchlichen Lehramtes schlagen. Man denke hier z. B. an die Unterstützung Horkheimers für die Enzyklika *Humanae Vitae* von Papst Paul VI.¹⁰

Der kritischen Theorie ist gerade als solcher eine theologische Dimension eigen¹¹. Horkheimer versteht die Theologie als eine Hoffnung auf absolute Gerechtigkeit. Sowohl für ihn wie für Adorno und Benjamin ist keine authentische Sittlichkeit ohne Theologie möglich. Mitten im Schwinden der Vernunft halten die Vertreter der Theorie am emphatischen Begriff der absoluten Wahrheit fest, die ohne den prophetischen und

messianischen Gott, der für sie bürgt, nicht gegeben sein kann¹². Ohne die Herstellung eines Bezuges zum Transzendenten wird die Weitergabe moralischer Impulse an die Jugend sowie ihr Gegenteil zu einer Angelegenheit rein subjektiven Geschmacks und subjektiver Laune¹³. Auch für die Vertreter der kritischen Theorie hat die Sexualität mit Gerechtigkeit, Wahrheit, mit ethischen Impulsen und mit der Transzendenz zu tun.

Selbstverständnis

Die dialektischen Soziologen haben den Weg der sexuellen Aufklärung in der modernen Zeit, besonders im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, skizziert¹⁴. Denn die sexuelle Emanzipation hatte ihre Anfänge nicht in den sechziger Jahren, so wie sie auch nicht in den siebziger Jahren aufhörte. Die sexuelle Revolution war wenigstens seit Freud, dem Ersten Weltkrieg und den «wildern» zwanziger Jahren sicherlich eher eine permanente Revolution, die die sexuellen Gewohnheiten und Sitten der liberalen kapitalistischen Gesellschaft auf tiefgehende Weise verändert hat. Auf den Schultern von I. Kant, G.W.F. Hegel, K. Marx und S. Freud stehend, haben die Vertreter der Theorie nicht nur die sexuelle Aufklärung beobachtet, beschrieben und analysiert, sondern sie haben auch aktiven Einfluß auf diese Aufklärung genommen und sie korrigiert. In gewissem Sinne ist die sexuelle Emanzipation in der kritischen Theorie zu ihrem Selbstverständnis und zu ihrer Selbstkritik gelangt.

Sexuelle Beziehung

Seit ihren Anfängen hat die dialektische Philosophie die menschliche Sexualität als typische Art der Beziehung der Gattung Mensch verstanden¹⁵. Die sexuelle Beziehung wird als solche auf der organischen, der anthropologischen und der soziologischen Ebene angesiedelt. Die kritische Philosophie umfaßt eine dialektische Biologie, eine dialektische Anthropologie und schließlich auch eine dialektische Soziologie der Sexualität.

Die dialektische Biologie sieht die sexuelle Beziehung in Funktion zur Fortpflanzung der menschlichen Gattung¹⁶. Diese Beziehung ist im Rahmen der Gattung nichts anderes als die Zeugung eines menschlichen Individuums durch den Tod eines anderen, denn nachdem das Individuum sich in einem anderen reproduziert hat, stirbt

es. Die Sexualität ist also die höchste und differenzierteste Funktion des biologischen Organismus. Sexualität und Tod hängen eng zusammen.

Die spezifische Beziehung der Gattung, die die sexuelle Beziehung ist, ist ein Prozeß. Dieser fängt mit den sexuellen Bedürfnissen des einzelnen an, die daraus hervorgehen, daß der einzelne als Einzelwesen seiner Gattung nicht voll entspricht, daß er dennoch die identische Beziehung der Gattung zu sich selbst vertritt und er diese beiden Gegebenheiten in einer Einheit darstellt. Daher hat das Individuum das Gefühl seiner Unzulänglichkeit, und die Gattung ist im Individuum die dialektische Spannung, die das Individuum über die Unzulänglichkeit seiner Einzelexistenz hinausträgt. Die Gattung treibt das Individuum dazu, im Partner des anderen Geschlechtes sein eigenes Selbstgefühl zu vollenden, durch die Einheit mit dem anderen mit der Gattung einzuwerden, so durch dieses Zutun die Gattung sich selbst zuzuführen und ihr dadurch unmittelbar Existenz zu verleihen. Das geschieht im Akt der Gattung: im Geschlechtsakt.

Aus dialektischer anthropologischer Sicht beruht diese gattungsspezifische Beziehung von Menschen auf dem biologischen Unterschied zwischen den Geschlechtern¹⁷. Einerseits handelt es sich in der sexuellen Beziehung um die Subjektivität des Individuums, das in seinem Gefühl und Sinn für die Sittlichkeit in der Gesellschaft, für erotische Liebe, Treue, Ehre usw. mit sich selbst eins ist. Die sexuelle Beziehung berührt dabei an sich nicht die äußeren Bereiche bewußter Universalität: Gesellschaft, Staat, Geschichte, Kunst, Religion, Philosophie und Wissenschaft, sondern beschränkt sich auf Ehe und Familie. Andererseits umfaßt die sexuelle Beziehung die Tätigkeit, die sich im Individuum in den Bereich des Gegensatzes zwischen universalen und objektiven Interessen einerseits und seiner bzw. ihrer besonderen Existenz und äußeren Welt andererseits begibt. Die Aktivität der Gattung verwirklicht jene universalen Interessen gerade in jener partikularen Existenz und bringt dabei eine Einheit von beiden hervor. So erreicht die sexuelle Beziehung in Ehe und Familie ihre geistige und sozioethische Bedeutung und Bestimmung.

Nach Meinung der dialektischen Soziologie ist die Beziehung der Gattung in der Gestalt der Ehe die letzte, unmittelbar gegebene sozioethische Einheit¹⁸. Vor allem enthält die Ehe das Element

der ganzen natürlichen Lebendigkeit, nämlich die Wirklichkeit der menschlichen Gattung und ihres Prozesses. Darüber hinaus verwandelt sich durch das Selbstbewußtsein der Ehepartner und ihre kommunikative Praxis die nur innerliche und an sich seiende und eben damit in ihrer Existenz nur äußerliche Einheit der Geschlechter in selbstbewußte sexuelle, erotische und ethische Liebe. Das erste Element dieser Liebe besteht darin, daß der Liebende für sich keine unabhängige Person sein will. So weit er oder sie eine unabhängige Person ist, fühlt er oder sie sich unfertig und unvollkommen. Das zweite Element liegt darin, daß der Liebende in einem anderen Menschen sich selbst gewinnt und dies eine Bereicherung für ihn ist. Der Liebende findet im Geliebten Anerkennung und Bestätigung und umgekehrt. Deshalb ist die Liebe der größte Widerspruch. Analytisches Verstehen kann die Dialektik der Liebe nicht begreifen, sondern nur der dialektischen Vernunft gelingt das. Nichts ist zäher als die Punkthaftigkeit des Selbstbewußtseins eines Menschen, und dennoch wird in der Liebe dieses Selbstbewußtsein aufgegeben. Und zur gleichen Zeit bekommen die Liebenden ihr Selbstbewußtsein als etwas Positives wieder. So bringt die Liebe gleichzeitig ihren inneren Widerspruch hervor und hebt ihn auf. In dieser Aufhebung des Widerspruches ist die Liebe die sozioethische Grundgegebenheit und Einheit, die Ehe und Familie konstituiert.

Geschichtlichkeit

Die dialektische Soziologie hebt sowohl die Geschichtlichkeit von Sexualität, erotischer Liebe, Ehe und Familie wie auch die der theologischen, philosophischen und wissenschaftlichen Reflexion über all dies hervor¹⁹. Die Denker, die in der Antike, im Mittelalter und in der Neuzeit vom Naturgesetz ausgehend ihre Überlegungen anstellten, haben oft die Ehe nur von ihrer biologischen und nicht von ihrer dialektisch-anthropologischen oder soziologischen Seite her betrachtet. Oft sahen sie die Ehe nur als eine sexuelle Beziehung bzw. als die für den Fortbestand der Gattung spezifische Beziehung, und es blieb ihnen jeder Weg zu den vielen anderen Bestimmungen der Ehe verschlossen.

Die sexuelle Aufklärung wandte sich gerade gegen diese einseitig biologische Interpretation der Ehe und betonte dagegen ihre anthropologischen und soziologischen Aspekte.

Ähnlich primitiv wie das naturrechtliche Denken verfuhr aber die bürgerlichen Aufklärer, als sie die Ehe nur als einen Vertrag zu verstehen versuchten. Nach Meinung dieser Aufklärer, z. B. Kant, gelangen die beiden Ehepartner in einem freien Entscheidungsprozeß zu einem Einverständnis, das sie beide und ihre Sexualorgane betrifft. Durch dieses bürgerliche Denken wurde die Ehe zu einer Art vertraglich vereinbarter Benutzung der Geschlechtsteile des Partners als einem vom Gleichheitsprinzip regulierten Tausch degradiert.

Im Gegensatz zu der bürgerlichen Aufklärung sahen die Romantiker das Wesen der Ehe in der Liebe. Natürlich läßt die Liebe, insoweit sie als Gefühl erfahren wird, auch in jeder Hinsicht Wechselhaftigkeit und Laune zu. Die Sittlichkeit in der Gesellschaft kann aber nicht auf diese Art und Weise dem Zufall überlassen werden. Deshalb verstand die dialektische Philosophie die Ehe im Gegensatz zum naturgesetzlichen Denken, zu der bürgerlichen Aufklärung und der Romantik als eine sozioethische Liebe, bei der Flüchtigkeit, Laune und rein subjektive Willkür überwunden und bedingungslose gegenseitige Anerkennung ermöglicht werden soll, die sogar den Tod des einen oder anderen Partners in der Solidarität der Erinnerung überdauert.

Partnerzuweisung und Neigung

Die dialektische Soziologie erinnert daran, daß in den traditionellen Gesellschaften die Vereinbarung zwischen den Eltern beider Partner die Voraussetzung für Ehe und Familie schuf²⁰. Dadurch, daß die künftigen Ehepartner davon erfuhren, daß ihre Eltern sie beide zu einem gemeinsamen Bund der Liebe bestimmt hatten, entstand bei ihnen auch die sexuelle und erotische Neigung zueinander.

In der heutigen Gesellschaft ist es dagegen diese gegenseitige sexuelle und erotische Zuneigung der Liebenden zueinander als unendlich für sich allein stehender und partikularisierter Individuen, die am Anfang von Ehe und Familie steht.

Die traditionelle Welt hob die Universalität hervor. Von dieser Perspektive aus wird einem Vorgehen, bei dem die Entscheidung für die Ehe am Anfang steht und die Zuneigung die Folge ist, so daß beide in der wirklichen Ehe selbst eine Einheit bilden, eine höhere gesellschaftliche Sittlichkeit anerkannt. Dagegen betont die moderne

Welt die Partikularität. Aus dieser Sicht erscheint das Vorgehen, bei dem die unendlich besondere Eigentümlichkeit der Liebenden ihren Anspruch in Übereinstimmung mit dem neuzeitlichen Prinzip der freien Subjektivität erheben darf, als das moralischere. Die moderne sexuelle Aufklärung, Emanzipation und Revolution hat tatsächlich damit angefangen, daß nicht mehr die Eltern, sondern die gegenseitige sexuelle und erotische Zuneigung der Liebenden die Wahl der Ehepartner bestimmte. Eine solche Entwicklung kann man heute noch beobachten in traditionellen Gesellschaften, die sich im Prozeß der Modernisierung befinden wie in Saudi-Arabien, Iran, Irak, Kuwait usw.

Die Dialektik der sexuellen Aufklärung zeigte sich lange vor Ch. Baudelaire, A. Strindberg und H. Ibsen²¹, im bürgerlichen Drama und in anderen bürgerlichen Kunstwerken, die sich vor allem für die Liebe zwischen den beiden Geschlechtern interessieren und in denen jede Universalität vergessen ist. Das Element einer alles durchdringenden Frostigkeit, das in diesen Kunstwerken vorzufinden ist, wird durch die damit verknüpfte gänzliche Zufälligkeit in die Hitze der sexuellen Leidenschaft hineingetragen. Der Grund liegt darin, daß das ganze Interesse dieser Kunstwerke nur auf das, was sich zwischen den Geschlechtern abspielt, ausgerichtet ist. Das kann für das Verständnis der Geschlechter unendlich wichtig sein, ist es aber nicht an sich. Es gab auch einen Preis, der für diesen Wechsel von der Universalität zur Partikularität, von der arrangierten Ehe zu der, die auf Neigung beruht, zu bezahlen war, und dieser Preis ist die bürgerliche Kälte auch in sexuellen Dingen und mitten in der erotischen Leidenschaft.

Klassen in der Gesellschaft

Für Horkheimer liegen die Zeiten des Mittelalters, in denen die Hand, die samstags den Besen führte, sonntags ihren Herrn am besten karesierte, tatsächlich weit zurück²². Sie gehören ja in einem solchen Ausmaß definitiv der Vergangenheit an, daß nach dem psychoanalytisch aufgeklärten bürgerlichen Bewußtsein das Motiv des feudalen Herrn, der die Zofe heiratet, weniger mit der Großmut des Herrn als mit einem neurotischen Schuldgefühl zu tun hat. Aus der Sicht der kritischen Theorie liegen einem solchen Verhalten des Herrn nur in schlechten Kinostücken saubere Motive zugrunde. Der Bürger, der auf

sich hält, wird sich bei der Heirat und erst recht beim «Karessieren» nicht mit dem Dienstmädchen begnügen. Er ist anspruchsvoll geworden und fordert deshalb von der Frau, mit der er schläft, daß sie total, mit Haut und Haaren und allem sonstigen zur Luxusware wird. Die Degradierung der Frau der niederen Schichten schließt tatsächlich auch ihren erotischen Wert mit ein.

Dementsprechend gehört für den Mann seine wirtschaftliche Position und sein Status in der Gesellschaft zu seiner erotischen Anziehungskraft. Heute weiß das amerikanische Mädchen sehr gut, ob sie mit einem Zwanzig- oder einem Fünfzigtausenddollarboy geht. Sie weiß ihn nach dem zu taxieren, was er künftig verdienen wird, und ist dementsprechend bereit, ihm im Tausch dafür ihre sexuelle Gunst zu gewähren. Einem Mann, der in der spätkapitalistischen Gesellschaft nichts ist und nichts besitzt und auch keine wirklichen Chancen des gesellschaftlichen Aufstiegs mit den entsprechenden wirtschaftlichen Folgen hat, fehlt auch jeder erotische Wert. Wirtschaftliche Macht kann sogar an die Stelle sexueller Anziehungskraft treten. Ein hübsches Mädchen, das sich mit einem alten Mann einläßt, gibt sich nur dann der Lächerlichkeit preis, wenn er nichts besitzt. In diesem Kontext ist es allerdings möglich, daß sich in dem Maße, in dem sich eine Aristokratie der Arbeitnehmer ausbildet und festigen kann, sich auch das Niveau des zu einem bestimmten Maß an erotischer Anziehungskraft notwendigen wirtschaftlichen Wohlstandes senkt.

In dieser Art der Analyse kombiniert die kritische Theorie Marx und Freud, um die Stelle, die Sexualität, Liebe und Ehe in der liberalen, fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaft einnehmen, bewerten zu können.

Gesellschaftliches Produkt

In Strindbergs bürgerlichen Dramen wird die Frau als ein böses und rachsüchtiges, machtlüsternes Geschöpf dargestellt²³. Nach Horkheimer geht dieses negative Bild der Frau offensichtlich auf die Erfahrung eines Mannes zurück, der zum normalen Geschlechtsakt nicht mehr fähig ist. In einer solchen unbefriedigenden Situation neigt die Frau dazu, sich so zu entwickeln, wie es von Strindberg nachgezeichnet wird. Aus der Sicht der kritischen Theorie ist die Betrachtungsweise Strindbergs ein Beispiel bürgerlicher Oberflächlichkeit. Statt den Dingen auf den

Grund zu gehen, schreibt Strindberg alles der Natur oder genauer einer unendlich komplizierten Charakterstruktur zu und ontologisiert dadurch die irdische zu einer ewigen Frau.

Horkheimer weiß aber nur zu gut, daß, wenn er einen Mann und seine Impotenz für die Bosheit der Frau verantwortlich macht, er dem gleichen Fehler wie Strindberg verfällt. Denn sowohl die negative Einstellung gegenüber der Impotenz sowie die Bewertung des normalen Geschlechtsaktes als der «richtigen» Form der sexuellen Lust und des sexuellen Verlangens ist ein Produkt der Gesellschaft, das den Veränderungen der Zeit unterworfen ist. Die Unfähigkeit des Mannes, den von der Frau gewünschten sexuellen Akt zu vollziehen, den auch er als den Maßstab für den erotischen Wert des Mannes anerkennt, geht darauf zurück, daß er sich entweder vor der Ehe im Bordell oder im Konkubinat verbraucht hat oder überhaupt auf andere Formen der Lustbefriedigung angewiesen ist. Die kritische Theorie dagegen erklärt die männliche Impotenz zusammen mit der negativen Einschätzung, die sie erfährt, aus der Geschichte des liberalistischen Spätkapitalismus und dem persönlichen Schicksal eines solchen Mannes im Produktions- und Tauschprozeß dieses Kapitalismus. Horkheimer anerkennt, daß Strindberg die böse Frau, den impotenten Mann und die Hölle, die sie in einem bestimmten Augenblick der Geschichte gemeinsam durchleben, hervorragend dargestellt hat. Er habe aber diese Darstellung ontologisiert und so die bürgerliche Lebenssituation zur biologischen gemacht und verewigt. Auf mythische Weise hat er so die Welt der Gesellschaft mit der der Natur verwechselt. Der flachere Ibsen ist Strindberg überlegen, denn er verbindet bewußt die modernen Probleme der Ehe mit einer vergänglichen, nämlich der bürgerlichen Gestalt von Ehe und Familie, und so mit der kapitalistischen Gesellschaft und Geschichte²⁴.

Ehe

Horkheimer lebte eine lange und glückliche Ehe mit seiner Frau Maidon, die für ihn das Höchste wurde und die für ihn ihr Leben geopfert hätte²⁵. Er war sich aber dennoch der Tatsache bewußt, daß in unserem Jahrhundert der Rückgang in der Achtung vor der einen, einzigen Ehe, die ein Mann oder eine Frau für die Dauer des ganzen Lebens eingehen sollten, zur Dialektik der Auf-

klärung in der spätkapitalistischen Gesellschaft gehört²⁶. Es wird üblich, mehrmals zu heiraten, um dadurch zu immer intensiveren Erfahrungen zu gelangen. Je mehr das geschieht, desto mehr geht auch die Bedeutung und die Wertschätzung des Individuums zurück²⁷. Die Tatsache, daß die meisten Geschiedenen ein oder zwei Jahre nach ihrer Scheidung wieder heiraten, zeigt nach Meinung von Habermas, wie flach und oberflächlich ihre eheliche Beziehung und ihre Individualität sind²⁸.

Die Erklärung, die Horkheimer für die verminderte Wertschätzung des Individuums in einer Zeit des Rückgangs der strengen Monogamie hat, geht davon aus, daß das Leben eines jeden Ehepartners durch die Spiegelung im anderen, mit dem er bzw. sie lebt und älter wird, zusammengehalten wird. In der fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaft sind die Ehepartner aber sehr oft nicht mehr zwei Personen, die gemeinsam das «Ich» eines jeden konstituieren und dieses Ich in der Anamnese, d. h. in der kommunikativen Erinnerung, und in der Mimesis, d. h. im gegenseitigen Sich-ähnlich-Werden und Sich-einfühlen in die Lage des anderen, bereichern und entfalten. In der spätkapitalistischen Gesellschaft löst dieses Ich sich wieder in eine chaotische Aufeinanderfolge von Erfahrungen auf. Natürlich wird das Individuum zur gleichen Zeit vom Mythos der Ehe und der Familie befreit. Das bedeutet einen gewissen Fortschritt, aber zur gleichen Zeit wird die Überwindung des Mythischen mit dem Rückfall ins Chaos bezahlt. In einem gewissen Sinn erweist sich die Wahrheit im Prozeß der Rationalisierung und der Aufklärung als ein mythisches Produkt. Es scheint sich als ein Fehler herauszustellen, daß der Mensch sich radikal vom Tier unterscheiden sollte. Zusammenfassend kann man also sagen, daß die Vertreter der kritischen Theorie zwar die positiven Seiten der sexuellen Aufklärung und Emanzipation anerkennen, sie sich aber gleichzeitig dazu verpflichtet fühlen, auf den Preis, den der Mensch dafür zu zahlen hat, hinzuweisen²⁹.

Kinder

Nach Horkheimer ist es für Kinder, deren Eltern sehr jung geheiratet haben und sich dann auch früh trennen, nicht möglich, das äußere und innere Verhalten der Sensibilität und der Reflexion zu erlernen, da sie ja keiner richtigen und guten Familie angehört haben³⁰. Kinder, die von

solchen Eltern erzogen worden sind, werden sich schließlich nur für das einsetzen, wozu sie die organisierte kapitalistische Gesellschaft zwingt, wenn eines Tages der Einfluß der Führer kleinerer, rebellierender Gesellschaften, der Banden und Bünde und anderer Gruppen aufhört. Diese Kinder haben keine Erziehung genossen und kennen auch keine anderen Beweggründe für ihr Verhalten als das brutale Fortkommen um jeden Preis. Insoweit bei solchen Kindern ein Verlangen nach noch etwas anderem lebt, was von ihnen seit ihrer frühesten Kindheit immer nur als Gefahr erlebt wurde, muß es durch positive und negative Verstärkung und durch weitere Zunahme an Brutalität unterdrückt und erstickt werden. In extremen Fällen führt diese Art der Erziehung zu jener eisigen bürgerlichen Kälte, die aus dem freundlichen Verhalten des neuen Menschen und aus der neuen, von brüderlicher und schwesterlicher Kommunikation geprägten Gemeinschaft, wie sie sowohl von der Religion als auch von der Aufklärung verheißen werden, eine Lüge macht. Die Unterdrückung der Wünsche und Sehnsüchte kann auch zu Haß und Mord führen. Kinder, die unter solchen Umständen aufwuchsen, verstehen nicht mehr, daß es auch noch andere Ziele im Leben gibt als die des Erfolghabens auf der Ebene der empirischen Wirklichkeit. Das bürgerliche Christentum, das ihnen am Sonntag dargereicht wird, halten sie in der Woche ganz ehrlich für etwas völlig Wirklichkeitsfremdes und Verrücktes.

Mode

Die sexuelle Aufklärung brachte sich seit ihren Anfängen in der Mode zum Ausdruck. Die Mode der sexuellen Emanzipation der letzten Jahrzehnte reicht von jenen die Muskeln hervorhebenden T-Shirts und den Miniröcken über immer enger anliegende Blue Jeans und immer knappere Bikinis bis zum Körperkult der Ich-Generation, die so gut zu dem allgemeinen Bequemlichkeitsfetischismus der spätkapitalistischen Gesellschaft paßt.

Benjamin beschreibt auf seine übliche allegorische Weise die Mode als das Zeitmaß in jener dialektischen Zentralstation, die der Tod ist³¹. In Paris, der Hauptstadt der bürgerlichen Welt, eröffnete die Mode den dialektischen Umschlagplatz zwischen Weib und Ware. Der Tod ist der lange, flegelhafte Kommiss der Mode. Der Tod mißt die bürgerlichen Jahrhunderte mit

seiner Elle. Um Geld zu sparen, wird der Tod selbst zum Mannequin und leitet persönlich den Ausverkauf, dessen französischer Name «soziale Revolution» ist. Die sexuelle Revolution ist ein Teil dieser Revolution.

Für Benjamin war die Mode nie etwas anderes als die Provokation des Todes. Sogar die Frau, die tödlich am Krebs erkrankt ist, kleidet sich «auf provokatorische» Weise. In der Vergangenheit endete die Provokation des Todes durch die Frau immer mit dem Sieg des Todes. Die Mode ist die Parodie der Leiche. Die Mode ist ein Dialog mit dem Körper und auch mit der Verwesung dieses Körpers. Die Mode der neuesten Welle der sexuellen Aufklärung und Emanzipation ist wieder einmal die Herausforderung des Todes: die Sehnsucht nach der Auferstehung des Körpers.

Die Perversion

Nach Marcuse wurde der sexuelle Instinkt bezüglich seines Subjekts und seines Objekts ursprünglich von außen her weder zeitlich noch räumlich begrenzt³². Von ihrem Wesen her nimmt die Sexualität viele Formen an, und sie ist «pervers». Die heutige gesellschaftliche Organisation der sexuellen Tabus definiert nahezu alle Erscheinungsformen der Sexualität als pervers, die nicht dem Zeugungsakt dienen bzw. ihn vorbereiten. Ohne allerstrengste Einschränkungen würden die Perversionen der Sublimierung im Wege stehen, von denen der kulturelle Fortschritt abhängig ist. Marcuses Verständnis der Sexualität als eines vielförmigen Komplexes vieler Perversionen war eine der wichtigsten Kategorien bei den letzten Entwicklungen der heutigen sexuellen Aufklärung und Revolution.

Horkheimer und Marcuse stellen fest, daß das Wort Perversion in der spätkapitalistischen Gesellschaft eine große Bereitschaft zur Empörung auslöst³³. Sie erklären dies durch den Hinweis auf die vielen sexuellen Wünsche, die verdrängt werden, wenn sie nicht mit der normalen Befriedigung des Geschlechtstriebes durch den Zeugungsakt zu tun haben. Wehe dem Gegner einer Diktatur eines auf die Verteidigung seiner nationalen Sicherheit fixierten Staates, wenn seine Verfolger ihm irgendeine sexuelle Perversion nachweisen bzw. andichten. Denn dann ist in den Augen der Massen keine Tortur grausam genug und ausreichend, um das innere Feuer zu löschen, weil auch keine Tortur dazu stark genug

ist. Hitler gelang es, den gesamten, eine Revolution gegen die höhere Bourgeoisie fordernden linken Flügel seiner Partei dadurch auszuschalten, daß er Röhm und dessen Gefolgsleute in der SA der Homosexualität bezichtigte³⁴.

Keine Tortur der Pervertierten reicht, um diejenigen, die sich gegen sie wenden, für ihren eigenen, von ihnen unbewältigbaren Verzicht auf Perversionen zu entschädigen. Die in der Phantasie jener Nichtpervertierten mit der Perversion verbundene Lust scheint ihnen so übermenschlich groß zu sein, daß die Tortur und der Schmerz, die die Pervertierten dafür zu zahlen haben, nicht mehr menschlich sein darf. Es gibt aber kaum ein Vergehen, das so wenig Leiden mit sich bringt wie die Perversion, es sei denn, daß sie mit dem Zufügen von Schmerz zu tun hat. Aber das gilt auch für alles andere, und so wie der Raubmord das Nonplusultra des Übergriffes auf den anderen Menschen ist, so ist auch der Lustmord das Nonplusultra der sexuellen Leidenschaft. Dies aber hat genauso wenig oder nichts mit der Problematik des ungewöhnlichen sexuellen Verhaltens an sich zu tun, wie die Drohung «Dein Geld oder dein Leben» mit der empirischen Wirklichkeit der Multis.

Benjamin hat auf die Relativität der Perversion hingewiesen. Die horizontale Fortbewegung des Körpers bot den Frauen in der Frühzeit der Menschheit die meisten Vorteile³⁵. Sie erleichterte ihnen die Schwangerschaft. Die heute von schwangeren Frauen verwendeten Gürtel und Bandagen sind für Benjamin schon ein Hinweis darauf. Er fragt sich, ob der aufrechte Gang sich nicht eher bei den Männern als bei den Frauen entwickelte. Sollte dies stimmen, dann war die Frau eine Zeit lang die vierfüßige Begleiterin des aufrecht gehenden Mannes. Von diesem Gedanken führt nur ein Schritt zum nächsten, nach dem es ursprünglich eine Perversion gewesen sei, daß die beiden Partner sich im Geschlechtsakt gegenseitig zuwandten. Vielleicht war es nicht letzten Endes diese «Abartigkeit», durch die es auch die Frau lernte, aufrecht zu gehen. Das, was einmal in der Geschichte der Menschheit eine Perversion war, kann also zu etwas Normalem werden und umgekehrt.

In den perversen pornographischen Schriften von de Sade und Sacher-Masoch kann, so behauptet Horkheimer, die Grausamkeit in der Phantasie bewußt ausgelebt und so genossen werden³⁶. Ein wirklich schändliches Verhalten bedient sich dabei der Rationalisierung. So kann

diese Perversion in den von ihr geprägten Kriegzeiten und Diktaturen unbemerkt zunehmen. Sowohl die Grausamkeit gegen den Feind wie die Grausamkeit gegen die eigene Person kann sich dann austoben, und dennoch wird sie dabei nicht die volle Befriedigung finden. Denn da diese Grausamkeit sich nicht ihres sexuellen Wesens bewußt ist, erstreckt sie sich sozusagen in eine schlechte Unendlichkeit. Kriegs- und Diktaturbegeisterte sind im allgemeinen nicht dazu fähig, den Genuß des Perversen zu erfahren. Denn je mehr sie in den Grausamkeiten auf ihre Rechnung kommen, desto mehr gieren sie nach ihnen. Die Erziehung zur Genußfähigkeit bildet ein entscheidendes Moment im Kampf dagegen, daß erstens die Zukunft einer voll verwalteten Gesellschaft oder zweitens die einer thermonuklearen Zukunft eintritt, und im Kampf dafür, daß sich eine dritte Zukunft, die einer versöhnten Gesellschaft, verwirklicht.

Glück

Nach Marcuse bezeichnet das Wort «Perversion» sexuelle Phänomene, die wesentlich unterschiedlicher Herkunft sind³⁷. Denn mit diesem einen Tabu werden sowohl Äußerungen des sexuellen Instinkts belegt, die nicht mit höheren Kulturstufen zusammengehen können, wie solche, die sich mit repressiven Zivilisationen, besonders mit denen, in denen die genitale Monogamie vorherrscht, nicht versöhnen lassen. In der geschichtlichen Dynamik des sexuellen Instinktes aber, so behauptet Marcuse, haben sexuelle Äußerungen wie z. B. die Koprophilie (abnormales Interesse für Exkremente) und die Homosexualität einen sehr unterschiedlichen Stellenwert und unterschiedliche Funktion. Das gleiche gilt für jede Form der Perversion. So hat der Sadismus nicht die gleiche Funktion, wenn es sich um eine von den Beteiligten frei gestaltete libidinale Situation handelt, als wenn ein SS-Offizier sich aus dem KZ eine jüdische Frau holt, ihr zu essen gibt, mit ihr schläft, sie dann vergast und sich für den Rest der Nacht Chopin anhört. Die unmenschliche, zwanghafte und destruktive Gestalt, die diese Perversionen annehmen, scheint mit der allgemeinen Perversion der menschlichen Existenz in einer repressiven Zivilisation zusammenzuhängen.

Nach Marcuses Meinung aber liegt diesen Perversionen eine instinktive Substanz zugrunde, die sich von jenen konkreten Erscheinungs-

formen der Perversion unterscheidet. Diese Substanz könnte sich sehr wohl auf eine Weise zum Ausdruck bringen, die sich mit dem verträgt, was auf höheren Kulturstufen für normal gehalten wird. Nicht allen unterdrückten Bestandteilen und Entwicklungsstufen des Instinktes gelang es aber, einen solchen normalen Ausdruck zu finden, da sie der Entwicklung des Menschen und der Menschheit im Wege standen. Die vom kapitalistischen Leistungsprinzip vorausgesetzten Verhaltensweisen der Reinlichkeit, Ordentlichkeit, Sauberkeit und der Reproduktion müssen nicht notwendigerweise Voraussetzungen für jede reife Kultur sein. Das Wiederauflebenlassen der Kindheit und der vorgeschichtlichen Wünsche und Verhaltensweisen bedeutet nicht notwendigerweise Regression, so wie ihre Unterdrückung auch nicht notwendigerweise Fortschritt beinhaltet. Denn das Gegenteil könnte sehr wohl der Fall sein: die Nähe zu einem Glück, das immer die unterdrückte Verheißung einer besseren Zukunft gewesen ist. Nach Benjamin ist der Ursprung das Ziel³⁸. Die Vertreter der kritischen Theorie stimmen mit Freud überein, wenn dieser das Glück als die nachträgliche Erfüllung eines Wunsches aus der Vorgeschichte bzw. aus der Kindheit definiert³⁹. In der Archäologie ist die Eschatologie schon gegeben.

Anerkennung

Die Philosophen und Soziologen der kritischen Theorie haben für die Lösung der von der sexuellen Aufklärung, Emanzipation und Revolution berührten menschlichen Probleme einen Namen: *mimesis* oder *imitatio*⁴⁰, der christlichen Ursprungs ist: *imitatio Christi*⁴¹. Für Horkheimer, Adorno und Habermas ist die *mimesis* eine Beziehung zwischen Personen, bei denen der eine sich auf die Schulter des anderen stützt bzw. sich an ihn/sie anschmiegt. Sie identifizieren sich miteinander, sie fühlen sich in den anderen ein. Die *imitatio* richtet sich auf eine Beziehung aus, in der das Sich-nach-außen-Hinwenden des einen auf das Beispiel des anderen hin, nicht der Verlust, sondern der Gewinn und die Bereicherung des Selbst bedeutet. Kurzum: *mimesis* bezeichnet ein Verhalten und Gebärden der gegenseitigen, bedingungslosen Anerkennung, der Großmut, Zärtlichkeit, Ausgelassenheit, kreativen Liebe und der Freiheit, insbesondere der Freiheit von Rache. Nach Habermas kann der rationale Kern des mimetischen Impulses und

Prozesses, der mimetischen Fähigkeit und des mimetischen Gelingens dann freigesetzt werden, wenn wir bereit sind, in unserer westlichen Zivilisation die pathologische Philosophie der Arbeit und der Werkzeuge, der Subjekt-Objekt-Beziehung und der instrumentalen Rationalität zugunsten eines neuen Paradigmas der Philosophie der Sprache, der Anerkennung, Interaktion, Inter-subjektivität und der praktischen Rationalität aufzugeben und die partielle funktionelle Rationalität in die umfassendere kommunikative Rationalität zu integrieren⁴².

Adorno kommt einer solchen Veränderung des Paradigmas immer dann sehr nahe, wenn er Hegels sich gegenseitig ergänzende Begriffe der Versöhnung und der Freiheit erläutert⁴³. In einem Kommentar auf Eichendorffs Gedicht «Schöne Fremde» erklärt Adorno, daß die Versöhnung der Liebenden nicht imperialistisch alles mitumschließt, was fremd ist⁴⁴. Der Zustand der Versöhnung birgt in sich dadurch das Glück, daß sie in einer geschenkten Nähe bleibt zum Fernen und Verschiedenen über das Heterogene und das Homogene hinaus. Adorno beschreibt die Versöhnung mit Hilfe der Begrifflichkeit einer ungeschädigten Intersubjektivität der Liebe, bei der niemand Opfer ist. Nach Habermas' Auffassung kann eine solche unbeschädigte Intersubjektivität nur bei einem gegenseitigen Verständnis entstehen und erhalten bleiben, das auf der bedingungslosen gegenseitigen Anerkennung der Liebenden beruht, nach der sie nicht Instrumente sind, sondern für sich gelten.

Nur einmal verstieß Adorno gegen den von den kritischen Theoretikern sich selbst auferlegten, radikalen Gehorsam gegenüber dem zweiten Gebot und nannte das Absolute beim Namen: nicht besitzen wollende Ergebenheit. Eine solche Ergebenheit macht die gegenseitige bedingungslose Anerkennung der Liebenden als Ziel an sich über den unvermeidlichen Tod und die Vernichtung eines jeden von ihnen hinaus unverletzbar. Das kann aber nur im Zusammenhang mit einer Erfahrung geschehen, durch die die Behauptung einer Wirklichkeit ermöglicht wird, welche den anderen, der vernichtet wurde, errettet und es auf diese Weise dem Überlebenden erlaubt, in anamnetischer Solidarität mit dem geliebten, vernichteten und erretteten anderen auf seinen eigenen Tod und seine eigene Auferstehung hin zu leben⁴⁵. Für diese Wirklichkeit sieht die jüdisch-christliche Erfahrung den Namen Gott vor. Es ist kein Aberglaube oder eine instinktge-

gebene Fixierung, in einer solchen anamnetischen Solidarität mit dem vernichteten und erlösten anderen zu leben, sondern ein solches Leben ist eher der Anfang einer neuen, nachbürgerlichen Verwirklichung konkreter, lebender Solidarität, durch die die Liebenden sich nicht nur emanzipieren, sondern in der sie auch ihre Erfüllung erreichen. Schließlich sind keine bedingungslose gegenseitige Anerkennung, *mimesis*, Versöhnung, Intersubjektivität ohne Opfer,

Versöhnung und nicht besitzen wollende Ergebenheit möglich ohne die Auferstehung und die Wirklichkeit, die diese Auferstehung verbürgt.

Wenn die sexuelle Aufklärung auf die gegenseitige Instrumentalisierung der Geschlechtspartner hinausläuft, ist sie gescheitert. Wenn die sexuelle Emanzipation dagegen zur gegenseitigen, bedingungslosen Anerkennung der Liebenden führt, ist sie gelungen. Bis dahin bleibt der Kampf der Geschlechter unentschieden⁴⁶.

¹ M. Horkheimer, *Critical Theory* (The Seabury Press, New York 1972) 188–243, deutsch: *Kritische Theorie I/II* (Frankfurt am Main 1968); M. Horkheimer, *Gesellschaft im Übergang* (Frankfurt 1981) 162–175; A. Schmidt, *Kritische Theorie. Humanismus. Aufklärung* (Stuttgart 1981) 3–8; 9–24; 27–51; 95–108; A. Schmidt, *Zur Idee der kritischen Theorie* (Frankfurt 1979) I–IV; 7–35; 36–124; 125–136; 125–136; A. Schmidt, *Drei Studien über Materialismus* (Frankfurt 1979) Kap. II; G. Brandt, *Ansichten kritischer Sozialforschung: Leviathan* (Sonderheft 4, 1981) 9–53.

² Horkheimer, *Gesellschaft*, aaO. 152–160; M. Horkheimer, E. Simmel und die Freudsche Philosophie: B. Göhrlich u.a. (Hgg.), *Der Stachel Freud* (Frankfurt 1980) 139–148; Th. W. Adorno, *Revidierte Psychoanalyse: Göhrlich, Stachel*, aaO. 119–138; H. Marcuse, *Gesellschaftliche und psychologische Repression. Die politische Aktualität Freuds: Göhrlich, Stachel*, aaO. 186–192; A. Sohn-Rethel, *Ökonomie und Klassenstruktur des deutschen Faschismus* (Frankfurt 1975) Teil II.

³ M. Horkheimer/Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Frankfurt 1969) IX–X, 1–7, 9–49, 88–127, 128–176, 177–217; M. Horkheimer, *Eclipse of Reason* (The Seabury Press New York 1974) Kap. I–IV; M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (Frankfurt 1967) 335–353.

⁴ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt 1981) Kap. I, II, IV.

⁵ Horkheimer, *Zur Kritik*, aaO. 63–92.

⁶ Horkheimer, *Vernunft* Kap. I–III; Th. W. Adorno u.a., *der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* (Darmstadt 1980) 7–80; 81–102; 125–144; 155–192; 235–266; Horkheimer, *Gesellschaft*, aaO. 162–175; M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz anderen* (Hamburg 1970) 60–61; M. Horkheimer, *Notizen bis 1969 und Dämmerung* (Frankfurt 1974).

⁷ Habermas, *Theorie*, aaO. 504–505.

⁸ Horkheimer, *Sehnsucht*, aaO. 66–67; Th. W. Adorno/E. Kogon, *Offenbarung oder autonome Vernunft: Frankfurter Hefte 13/6* (Juni 1958) 397–398; W. Benjamin, *Schriften I* (Frankfurt 1950) 494; H. Marcuse, *Eros and Civilisation* (Vintage Books, New York 1962) 66, deutsch: *Triebstruktur und Gesellschaft* (Frankfurt 1966).

⁹ J. Habermas, *Theorie und Praxis* (Frankfurt 1963); ders., *Theorie des kommunikativen Handelns*, aaO., Kap. VIII. bes. 383 und Kap. IX.; ders., *Politik, Kunst, Religion* (Stuttgart 1978) 127–142; ders., *Tod in Jerusalem: Merkur 4/36* (April 1982) 438–440; Horkheimer, *Gesellschaft*, aaO. 162–175; Adorno/Kogon, *Offenbarung*, aaO. 397–402; R.J. Siebert, *Horkheimer's Critical Sociology of Religion.*

The Relative and the Transcendent (University Press of America, Washington 1979) Kap. I, III, IV, V, VI, VIII.

¹⁰ Horkheimer, *Sehnsucht*, aaO. 72–75.

¹¹ Horkheimer, *Gesellschaft*, aaO. 162–175; Horkheimer, *Sehnsucht*, aaO. 54–89; Th. W. Adorno, *Minima Moralia* (Frankfurt 1980) 333–334; W. Benjamin, *Reflections* (Harcourt Brace Jovanovich, New York 1978) 312–313; ders., *Illuminations* (Schocken Books, New York 1976) 253–264, urspr.: *Illuminationen* (Frankfurt am Main 1961).

¹² Horkheimer, *Zur Kritik*, aaO. 148.

¹³ aaO. 236.

¹⁴ M. Horkheimer, *Studien über Autorität und Familie* (Librairie Felix Alcan 1936); E. Fromm, *The Art of Loving* (Harper and Row 1956) 83–106, deutsch: *Die Kunst des Liebens* (Stuttgart 1980); E. Fromm, *The Dogma of Christ* (Holt, Rinehart and Winston, New York 1963) 203–212, deutsch: *Das Christusdogma und andere Essays* (Stuttgart 1981); H. Marcuse, *Eros*, aaO. Teile 1 und 2, S. 217–251; ders., *Negations* (Beacon Press, Boston 1969) Kap. VII; ders., *Five Lectures* (Beacon Press, Boston 1970) Kap. I–III; W. Benjamin, *Das Passagen-Werk* (Frankfurt 1983) 612–642; 997–1000; R.J. Siebert, *Hegel's Concept of Marriage and Family. The Origin of Subjective Freedom* (University Press of America, Washington 1979) Kap. 25–31.

¹⁵ Schmidt, *Kritische Theorie*, aaO. 95–108; G.W.F. Hegel, *System der Philosophie* (Stuttgart/Bad Cannstatt 1865) II 66–722.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Hegel, *System*, aaO. 109.

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Stuttgart/Bad Cannstatt 1964) 237–260 (= *Sämtliche Werke* 7); Horkheimer, *Notizen*, aaO. 5–8, 21–221, 41, 59, 83, 138–139, 142–144, 168–169, 181, 187–188, 203–204; Marcuse, *Negations*, aaO. Kap. VIII; Fromm, *Art* Kap. I–IV; Siebert, *Hegel's Concept*, aaO. Kap. 9–24.

¹⁹ Hegel, *Grundlinien*, aaO. 239–241; Horkheimer, *Notizen*, aaO. 47–48, 240–292–293, 142–144, 148, 197–198, 307–308; Marcuse, *Negations*, aaO. Kap. VII.

²⁰ Hegel, *Grundlinien*, aaO. 240–241.

²¹ Ebd.; Ch. Baudelaire, *Flowers of Evil* (Harper and Brothers Publishers, New York 1936) 3–4, 7–9, 63–67, 81–84, 97–103, 143–146, deutsch u.a.: *Blumen des Bösen* (Frankfurt 1975); Benjamin, *Das Passagen-Werk*, aaO. 301–489; A. Strindberg, *The Chamber Plays* (E.P. Dutton and Co., New York 1962) VII–XXIV, vgl. u.a.: A. Strindberg, *Ausgewählte Werke* (Rastatt 1977 ff.); H. Ibsen, *When we dead awaken and three other plays* (Doubleday and Company, Garden City, New York 1960) XIII–XIV,

3–14), vgl. H. Ibsen, Dramen in zwei Bänden (München 1980).

²² Horkheimer, Notizen, aaO. 240.

²³ Horkheimer, Notizen, aaO. 292–293; Strindberg, Chamber Plays, aaO. 1–201.

²⁴ Horkheimer, Notizen, aaO. 240; Ibsen, When we dead awakes, aaO. d 1–108, 109–216, 311–381.

²⁵ Horkheimer, Sehnsucht, aaO. 73.

²⁶ Horkheimer, Notizen, aaO. 148, 142–144.

²⁷ Ebd.; Horkheimer, Eclipse, aaO. Kap. IV.

²⁸ J. Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus (Frankfurt 1973) Teil III Kap. 4.

²⁹ Horkheimer, Sehnsucht, aaO. 54–89, bes. 73–75.

³⁰ Horkheimer, Notizen, aaO. 39, 296–297, 339, 43.

³¹ Benjamin, Passagen-Werk, aaO., 997, 1000, 1054–1055.

³² Marcuse, Eros, aaO. 44.

³³ aaO. 44–45; Horkheimer, Notizen aaO. 30, 15, 195–196.

³⁴ Sohn-Rethel, Ökonomie, aaO. 200–210.

³⁵ Benjamin, Passagen-Werk, aaO. 131–132.

³⁶ Horkheimer, Notizen, aaO. 195–196; Horkheimer/Adorno, Dialektik, aaO. 88–127.

³⁷ Marcuse, Eros, aaO. 185–196.

³⁸ Benjamin, Illuminations, aaO. 261.

³⁹ E. Jones, The Life and Work of S. Freud (Basic Books, New York 1953) I, 330.

⁴⁰ Habermas, Theorie, aaO. 512–513, 518, 522–525.

⁴¹ Ebd.; Horkheimer, Notizen, aaO. 170–171.

⁴² Habermas, Theorie, aaO. 522–523; J. Habermas, Theorie und Praxis, aaO., Kap. 4; G.W.F. Hegel, Jenaer Systementwürfe I (Hamburg 1975) 282–296, 296–300, 301–306, 307–315; II (Hamburg 1976) 185–201; 202–209, 209–223, 223–236.

⁴³ Habermas, Theorie, aaO. 518, 523.

⁴⁴ Th. W. Adorno, Gesammelte Schriften VI (Frankfurt 1973) 6, 192.

⁴⁵ H. Peukert, Wissenschaftstheorie–Handlungstheorie–Fundamentale Theologie (Düsseldorf 1976) Teil III, bes. S. 289–302; E. Arens, Kommunikative Handlungen (Düsseldorf 1982) Teil IV, bes. S. 374–385.

⁴⁶ Rechtfert. des Übers.: Wo der Autor sehr nah den von ihm referierten und in den Anmerkungen erwähnten Texten folgt, ohne seinen Text als unmittelbares Zitat kenntlich zu machen, fühlte der Übersetzer sich nicht berechtigt, seine (Rück-)Übersetzung durch die deutschen Originalzitate zu ersetzen.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

RUDOLF SIEBERT

1927 in Frankfurt am Main geboren. Studium der Theologie, Philosophie, Philologie und Geschichtswissenschaften an den Universitäten Mainz und Münster in Westfalen sowie an der Katholischen Universität von Amerika in Washington, D.C. 1962–1965 lehrte er Soziologie, Wirtschaftswissenschaften und Theologie am St. Agnes and Loyola College in Baltimore, Maryland. Seit 1965 Professor für Religion und Gesellschaft am Religion Department der Western Michigan University in Kalamazoo, Michigan. In den drei letzten Jahrzehnten Konzentration auf die Philosophie von G.W.F. Hegel, die Frankfurter philosophische und soziologische Schule und kritische politische Theologie. 1977 begründete er und leitet seitdem den Internationalen Kurs über die Zukunft der Religion am Interuniversitären Zentrum für fortgeschrittene Studien in Dubrovnik, Jugoslawien. Er ist Gründer des Center for Humanistic Future Studies an der Western Michigan University. Seine wichtigsten Veröffentlichungen: From Critical Theory of Society to Theology of Communicative Praxis; Hegel's Philosophy of History: Theological, Humanistic, Scientific Elements; Hegel's Concept of Marriage and Family: Subjective Freedom; Horkheimer's Critical Sociology of Religion: The Relative and the Transcendent (alle erschienen bei University Press of America, Washington, D.C., 1979 ff). Anschrift: Western Michigan University, Center for Humanistic Future Studies, Kalamazoo, Michigan 49008, USA.