

Das (neu-) verführte Denken?

BOGDAN SZLACHTA

Es ist nicht angebracht, im Hause des großen deutschen Schriftstellers Thomas Mann, in das ich, ein Pole aus dem uralten Krakau, eingeladen worden bin, über Triviales zu sprechen; es ist hier aber auch nicht angebracht, über Sachen nicht zu sprechen, die nach den Erfahrungen von Auschwitz und Kolyma für ganze Generationen wichtig sind, wenn auch viele sowohl die ersteren als auch die letzteren, wohl sogar vor allem die letzteren zu vergessen scheinen. Aber in der Republik Litauen kann ein Pole auch ja nicht vergessen, dass auf dieser Erde, nicht weit von hier, der Nobelpreisträger, der polnische Schriftsteller Czesław Miłosz das Licht der Welt erblickte. Seinem Buch ist auch der Titel dieses Treffens entnommen. Ich danke den Organisatoren für die Ehre, hier sprechen zu dürfen.

Mann und Miłosz, sind zwei Schriftsteller des zwanzigsten Jahrhunderts, die einer Person wie mir, der ich mich für einen politischen Philosophen halte, viel interessanten Stoff zuliefern. Die beiden Schriftsteller erwogen immer wieder Fragen, mit denen sich ständig auch die politische Philosophie befasst, die nach einer Grundlegung der normativen Ordnung in den gegenwärtigen liberal-demokratischen Gesellschaften, genannt auch „demokratische Rechtsstaaten“, sucht. Thomas Mann entwarf im *Zauberberg* zwei Projekte nicht nur mit dem Bewusstsein einer Diskussion, die durch hervorragende Philosophen wie Martin Heidegger, Karl Löwith, Leo Strauss, Hans Blumenberg und Hermann Rauschnig geführt wurde, aber

auch des Streits des politischen Philosophen Carl Schmitt mit dem Rechtsphilosophen Hans Kelsen. Die ersteren versuchten einerseits die Folgen der philosophischen Kritiken des neunzehnten Jahrhunderts, die spätestens mit Immanuel Kant ansetzen und von Karl Marx und Friedrich Nietzsche abgerundet werden, zu bestimmen; die anderen führten einen Streit um das Verhältnis zwischen der Faktizität, die die Normativität aufhebt, und der Normativität (des Gesetzes), die die Faktizität ordnet, keinen Platz für diese belässt und sogar politische Organe bindet. Wir wissen, dass diese Diskussionen und Fehden in der Zeit geführt wurden, als die Nazis in Deutschland ihre Regierung angetreten hatten; dass diese Diskussionen auch für die Zeit wichtig waren, in der eine der Versionen des Totalitarismus in die Tat umgesetzt wurde. Miłosz, schrieb sein Buch *Das verführte Denken* vor einem ähnlichen Hintergrund. Es war eine Zeit, als auf dem Landstück, auf dem wir uns gerade befinden, in Polen und in einem Teil der deutschen Gebiete, ein anderer Totalitarismus herrschte. Zwar war die Diskussion zu Zeiten Miłosz nicht so offen, und es wurde auch nicht der Streit fortgesetzt, der von den Anhängern des Marxismus-Leninismus-Stalinismus vor der Ära der totalitären Knechtung eingeleitet worden war, aber auch Miłosz kannte zu einem gewissen Grade die Probleme, mit denen sich zwanzig Jahre davor die Gemüter der deutschen Philosophen beschäftigten; er wusste, dass die zentralen Fragen, die durch führende Köpfe des Westen kurz vor dem Ausbruch und gleich nach dem Ende des II. Weltkrieges erwogen wurden, in erster Linie der Existenz einer Wirklichkeit jenseits der menschlichen Individuen, deren Ort in der eventuell existierenden Wirklichkeit, dem Problem der Wahrheit, klein- und großgeschrieben, sowie der menschlichen Freiheit in einem Kollektiv oder trotz eines Kollektivs galten. Er wusste auch, dass die Faktizität – nackt, mit dem Fortdauern des menschlichen Lebens verbunden – unerträglich, oder aber in den von dem sowjetischen Regime dominierten Ländern zumindest gefährlich war und ist – genauso unerträglich und genauso gefährlich wie während des Zweiten Weltkrieges. Er wusste, dass die von den Marxisten entworfene „neue Wirklichkeit“ genau diese anfassbare, diese sich aufdrängende Faktizität ist.

Die beiden Schriftsteller begriffen, dass es in diesem Spiel um das Verständnis der Ordnung geht, die irgendwie in der den Menschen umgebenden Faktizität begründet werden sollte – in dem, was er zu erblicken, zu erfassen und zu verstehen vermag, und nicht in der in der Neuzeit für

ungültig erklärten Wirklichkeit. Sie beide wussten, dass der ahistorische *kosmos* der Griechen und die mit der Vernunft beziehungsweise mit dem Willen des ahistorischen Christen-Gottes in Verbindung gesetzte Ordnung keine immer noch attraktiven Vorschläge für die Philosophen des zwanzigsten Jahrhunderts darstellen; sie verstanden es, dass der *kosmos* und die göttliche Ordnung in der Neuzeit „historisiert“ wurden, dass der Mensch von nun an in einen Plan der kleingeschriebenen Geschichte oder – wie bei den Marxisten – in einen zwingenden Plan der großgeschriebenen GESCHICHTE eingebettet wird. Sie beide kannten auch die alten Diskurse um die Arten-Natur des Menschen, die mal im *kosmos*, mal im Verstande Gottes, mal in der irdischen Wirklichkeit, bezogen auf den normativen Plan des *kosmos* oder den normativen Plan Gottes, gefunden wurde. Sie bemerkten, dass im zwanzigsten Jahrhundert nicht der begriffliche Realismus vorherrschte, der in der Zeit des dominierenden platonisch-christlichen Ansatzes die Existenz der Arten-Natur begründet, ohne Rücksicht darauf, ob man auf den griechischen oder den christlichen Ansatz zurückgriff. In ihren (und unseren Zeiten) dominierte (und dominiert immer noch) ja ein grundsätzlich anderer, nominalistischer Ansatz, der die Existenz von konkreten Dasein, darunter konkreter Individuen mit einem unterschiedlich ausgestatteten Intellekt, hervorhebt, die vielleicht sogar über Kants apriorische Prinzipien der Apperzeption nicht verfügen. Nicht der Streit um eine kosmische oder göttliche Gegenstandsordnung – primär gegenüber dem menschlichen Intellekt – war der Kern der Hauptkontroverse; es war vielmehr das Problem der Existenz einer anfassbaren Wirklichkeit, die sich in der sinnlichen Erkenntnis als Gegenstand der Erkenntnis für den Menschen – als Gegenstand, der vom Intellekt unabhängig ist und an den sich die von Intellekten geschaffene Sprache anpassen sollte, aufzwingt. Es war ja die Zeit des vorherrschenden Nihilismus beziehungsweise der Säkularisation, die die These von der Existenz einer solchen Wirklichkeit aufhob – und somit auch endgültig – wie es schien – die verklungene Bezüge zum *kosmos* der Griechen und zur göttlichen Ordnung der Christen. Thomas Mann kannte die Parole „Gott ist tot!“, ebenso wie Miłosz, der wusste, dass sie ein Zeichen dafür ist, dass der West-Mensch das platonisch-christliche Verständnis überwunden hat, dass die korespondenzielle Theorie der Wahrheit aufgehoben wurde, dass die Wirklichkeit von *kosmos* und von Gott, aber auch die Wirklichkeit der „Dinge an sich“, vielleicht

sogar die phänomenale, vom Menschen unabhängige Wirklichkeit nun für unerkennbar erachtet wird. Sie wussten auch, beziehungsweise konnten wissen, dass der Streit zwischen Jacobi und Fichte grundsätzlich zu Gunsten des letzteren entschieden wurde, und die These von der Welt als einem Entwurf der menschlichen Vorstellungskraft die Oberhand erhielt. Sie zog einen Verzicht auf die These von der Existenz einer von dem menschlichen Intellekt unabhängigen Welt hinter sich, aber auch sogar die Annahme, dass sowohl *kosmos* (und jegliche Sachwelt) als auch Gott von der menschlichen Vorstellungskraft abhängig sind. Ähnlich wie *kosmos* und Gott, ähnlich wie die in den *kosmischen* und göttlichen Plan eingebettete Ordnung, wie die Wirklichkeit der Erscheinungen oder der Phänomene, wurde auch die Wahrheit, die sich auf das nach der Gegenüberstellung von Realem und Sprachlichem fordernden Kriterium stützte, eine Kategorie, die vom menschlichen Intellekt entworfen oder aufgrund des von ihm entworfenen Kriteriums festgelegt wurde.

Aufgehoben wurde sowohl die griechische „Kosmotheologie“, als auch die christliche „Anthropotheologie“. Mit ihnen verwarf man den griechischen Zusammenhang der kosmischen Rationalität und den christlichen Zusammenhang der Rationalität Gottes mit der Rationalität des Menschen. Die Rationalität wurde von den alten Relationen losgelöst, und der menschliche Intellekt hörte auf, auf die Ordnung des *kosmos* und die Ordnung Gottes zu blicken. Der Selbstmord Naphtas aus dem Roman Thomas Manns scheint ein literarisches Anzeichen der Dämmerung zumindest eines dieser Projekte, jenes jüngeren, zu sein; er scheint aber auch ein Anzeichen dessen zu sein, dass „die moderne bürgerliche Welt“, die – wie es Settembrini ausdrückte – sich um die Sicherheit jedes Einzelnen kümmert, einen Sieg verzeichnet. Der moderne „Westmensch“, der nun befreite Mensch „der bürgerlichen Welt“, wurde einem „absoluten „Ich““ beziehungsweise dem Stirner’schen „Einzigem“ ähnlich; er blieb ohne *Kosmos* und ohne Gott, in der Leere, die vielleicht nicht nur faktisch, sondern auch normativ war. Blieb er aber alleine? Zwar wurde von nun an nicht nur die Existenz des *kosmos* und Gottes in Frage gestellt, sondern auch die der empirischen, materiellen und körperlichen Wirklichkeit. Wurde aber auch die Einbettung des Menschen in den historischen Plan, gemäß den Erkenntnissen zahlreicher deutscher Philosophen, die in der Neuzeit sowohl den Plan des *kosmos*, als auch den Plan Gottes verdrängten, in

Frage gestellt? Wurde die „existenzielle Situation“ tatsächlich in einer völligen Leere festgestellt? Wenn es so war, was konnte jetzt eine Ursache der „Verführung“, der „Knechtung“ sein? Wie konnte Miłosz vom *Verführten Denken* schreiben, wenn jene Ursachen nicht außer Kraft gesetzt wurden? Vielleicht tauchte ein neuer Verführungs-Faktor auf, der – wie es die deutschen Philosophen vorhergesagt hatten – jetzt in der irdischen Geschichte zu suchen war, die dem modernen „Westmenschen“ nach der Verdrängung der früheren Auffassungen eigen war.

Miłosz scheint, dieses Problem nicht zu verstehen. Wenn er von Wahrheit spricht, die er auf Polnisch immer großschreibt, scheint er, trotz der Verdrängung der alten Auffassungen zu glauben, dass eine Wahrheit „existiere“, als ob sie mit einer vom menschlichen Intellekt unabhängigen Wirklichkeit in Verbindung zu setzen oder sogar mit dieser Wirklichkeit zu identifizieren wäre. Er zeigt sogar, dass Falschheit ein Gegenteil von Wahrheit ist, dass hundert Jahre nach Fichte, um die Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts, die menschlichen Gemüter zur Falschheit durch den so genannten Neuen Glauben verleitet werden, obwohl genau diese Gemüter sich die Welt vorstellen sollten und obwohl diese Welt als solche nicht mehr existieren sollte. Schließlich obwohl sie, die Welt – als eine nicht von der menschlichen Vorstellung unabhängig existierende Welt – nicht mehr einen Stützpunkt für die Wahrheit bilden konnte, da ja auch sie nur vorgestellt werden sollte. Aber genau dieser Neue Glaube, von Miłosz-Forschern „stalinistisch“ genannt, sollte verursachen, dass Gemüter der Menschen – wohl auch die der neuzeitlichen Westmenschen, der Mitglieder der „bürgerlichen Welt“ – zur Verkündung der Falschheit bereit waren, obwohl sie die Wahrheit kannten. Sollte also sowohl die Wahrheit, als auch deren Gegenteil nur vorgestellt werden? Was sollte als Maßstab dienen, der die beiden unterscheiden ließe? Vielleicht irrt Miłosz, der immer noch den veralteten Entwürfen des *kosmos* oder/und Gottes anzuhängen scheint, und nicht bemerkt, dass er in einer Epoche steckt, in der ein Gedanke vorherrscht, dass die Geschichte als der einzige wesentliche Bezugspunkt betrachtet werden soll. Vielleicht bemerkt er nicht ganz, dass er bei einer Gegenüberstellung von Wahrheit und Falschheit auf die historische Verstrickung vor allem der letzteren schauen sollte: sie wird ja darin realisiert, was man ab und zu als „Überwirklichkeit“ bezeichnete, was in den ausschließlich historischen Plan eingebettet wird und was diesem Plan einen Sinn verleiht. Die Falschheit,

innerhalb eines Plans der historischen Notwendigkeit der Marxisten, die auch eine Projektion der menschlichen Vorstellungskraft war, wurde für den neuzeitlichen Intellekt eines Westmenschen immer attraktiver. Ihm wurde der Neue Glaube vertrauter, der nach der Ansicht des polnischen Schriftstellers das Denken verführte, bzw. geknechtete, obwohl auch dieser ein Projekt eines anderen Denkens, das sich eine andere, „neue Wirklichkeit“ vorstellte, war. Die großgeschriebene Geschichte hob *kosmos* und Gott auf. Sie nahm ihren Platz ein, auch als eine Grundlage für den Entwurf einer normativen Ordnung, obzwar diese Grundlage weit mehr vom Intellekt, weit mehr vom Menschen abhängig war, der sich die Geschichte vorstellte und sie auf seine Art entwarf. Man kann wie Löwith spekulieren, ob die Verführung der Gemüter durch die Geschichte daraus resultiert, dass für einen Teil dieser Gemüter eine der Interpretationen des Hegelschen Standpunkts attraktiv wirkt – es bringt uns aber nicht zu nichts weiter, als zur Feststellung, dass die Verwerfung des Ordnungskonzepts, das sich auf *kosmos* oder Gott stützte, nach einem neuen Bezugspunkt verlangte. Vor dem Hintergrund der neuzeitlichen Entwicklung der Geschichtsphilosophie musste die Geschichte als jener Bezugspunkt bestimmt werden – und dies war für Miłosz falsch.

Dieses manichäische Problem zweier typisch für die Neuzeit aufgefasster historischer Entwürfe, die von Menschen vorgestellt werden – einer falsch und ein anderer wahr, einer der Falschheit und einer der Wahrheit – wird auch zu einem gewissen Ausmaß von den Protagonisten des *Zauberbergs* von Mann aufgegriffen. Der Jesuit Naphta und der Freimaurer Settembrini konnten *Das verführte Denken* ja nicht lesen, somit beziehen sie sich auch nicht direkt auf das Problem der Vorstellung der Geschichte und darauf, dass sie eine Quelle der Falschheit sein kann. Sie beide machten sich aber Gedanken über die Verstrickung des menschlichen Denkens in die Geschichte, oder besser gesagt, über die Versuche, ihr durch das menschliche Denken einen Sinn zu verleihen. Naphta scheint eher geglaubt als gewusst zu haben; Settembrini hat eher gewusst als geglaubt; der erste verlagert grundsätzlich das Reale außerhalb der allgemeinen Geschichte, denn er glaubt an eine vom Menschen unabhängige Wirklichkeit, die nicht vergänglich ist und deren Elemente in der diesseitigen Ordnung umgesetzt werden sollten; der zweite bettet das Reale nur im Diesseits ein, macht aber eine Gegenüberstellung von „Geist“ und „Körper“ – den letzteren hält er

für das *teuflische Prinzip* und meint, dass die Natur, nur die er mit Diesseits assoziiert, *innerhalb ihres Gegensatzes zum Geiste, zur Vernunft, [...] mystisch und böse ist**. Zwar glaubt Naphta an eine nicht körperliche Wirklichkeit jenseits, und Settembrini weiß nur von der körperlichen Wirklichkeit diesseits, so liegt es aber nahe, dass sie beide die Rolle der gerade bestehenden Wirklichkeit bagatellisieren, die Rolle der Wirklichkeit, die in die Geschichte eingebettet ist, obwohl beide Protagonisten sie verändern möchten, indem sie eine Perspektive annehmen, die außerhalb des historisch verstrickten menschlichen Denkens liegt oder eine Perspektive des im menschlichen Denken inbegriffenen „Geistes“ ist. Im gewissen Sinne sind beide Nihilisten. Sie bezichtigen einander sogar mit diesem Namen, weil sie beide die materielle und körperliche Wirklichkeit den Veranlagungen des Intellekts, der Vernunft beziehungsweise des „Geistes“ unterordnen, die nach der Veränderung dieser Wirklichkeit verlangen**. Dies tut nicht nur Naphta, der von Settembrini als „Vertreter des Osten“ betrachtet wird, aber auch der zweite, der sich für einen „Europäer“ und „Menschen des Westen“ hält. Sie beide wollen den menschlichen Intellekt von der Vorherrschaft des Historischen, des in der Geschichte Formierten, was es als solches bestimmt und ihm seine Erzählweise aufzwingt, befreien und die Geschichte der „Idee“ oder dem „Geist“ unterordnen. Der eine tut es jedoch im Namen dessen, was die Ebene des Individuellen überschreitet, vor allem im Namen der individuellen „Sicherheit des Intellekts“. Sie beide wollten auf diese Weise die materielle, historisch verstrickte Wirklichkeit aufheben und sie dem unterordnen, was den jenseitigen Plan überschreitet oder was der menschliche „Geist“, der mit der menschlichen Vernunft identifiziert wird, mit sich bringt.

Sowohl der „Aktivist“ Settembrini, als auch der „Passivist“ Naphta wollen den Frieden. Der erstere, indem er handeln, die Welt im Namen der für

* *Der Zauberberg*, Stuttgart u.a. o.J., S. 324.

** Naphta assoziiert mit der Freiheit eher den Tod als das Leben (*Der Zauberberg*, S. 507). Seiner Ansicht nach ist der von Settembrini so gepriesene „Fortschritt“ *reiner Nihilismus*, wo ein liberaler Bürger zum *Mann des Nichts und des Teufels* wird, weil er Gott leugnet, das konservativ und positiv Absolute (ebd., S. 660). Für Settembrini ist dagegen mit dem Nihilismus das Projekt des Jesuiten zu verbinden, der *die Auflösung aller bestehenden weltlichen Ordnungen und die Neugestaltung der Gesellschaft nach dem Vorbilde des idealen, des kommunistischen Gottesstaates* begründet (ebd., S. 739).

den „Westmenschen“ typischen Anforderungen „der Vernunft“ verändern will, um in der jenseitigen Ordnung ein ewig dauerndes „demokratisches Reich“, oder sogar – was ihm Naphta auch vorwarf – einen „allgemeinen Nationalstaat“ zu gründen. Der zweite, indem er auch eine ewig dauernde *Staats- und klassenlose Gotteskindschaft* stiften wollte*. Sie beide wollen also ein Ende der Geschichte – entweder zwecks Gründung einer „Republik der Vernunft“, einer „Republik des Geistes“, der sich trotz aller Hindernisse alle Individuen nähern sollten, oder zwecks Umsetzung einer „überindividuellen Idee“, die sie leiten sollte – wenn auch sie außerhalb des Intellekts des Einzelnen zu finden war. Man könnte annehmen, dass der erstere Standpunkt eng individualistisch ist, der letztere wiederum im Widerspruch zum ersteren steht, da er nach einer Überwindung der eigenen Grenzen durch Individuen verlangt – nach der Annahme von Inhalten von außerhalb, die irgendwie sind, aber nicht von den Individuen stammen, also nicht von ihnen vorgestellt werden, sondern „von draußen“ empfangen werden. Es sei nochmals betont, dass sie beide ein Ende der Geschichte wollen, um auf diese Weise – obwohl innerhalb unterschiedlicher Projekte – die Bedingtheit zu beseitigen, die die beiden alten Bedingtheiten verdrängte, die aber in einigen Auffassungen, darunter in der, die Miłosz kannte, zur Ursache der neuen Verführung bzw. Knechtung wurde.

Den Traum Settembrinis vom Ende der Geschichte scheinen viele (auch die heute führenden und populärsten) Philosophen der Politik zu teilen. Wie der Italiener verdrängen sie den *kosmos* der Griechen, und Gott der Christen, aber auch die Geschichte der Marxisten, die die Falschheit begründen sollte, vor der sich nicht einmal der polnische Nobelpreisträger völlig wehren konnte. Zugleich erwarten sie – Jürgen Habermas sei hier als Beispiel genannt – dass sie am Ende der Geschichte des Einzelnen die alten „großen Erzählungen“ verwerfen und endlich die Bedingungen einer „rationalen Kommunikation“ annehmen werden, die den Individuen eine ungezügeltere und freie Gestaltung der normativen Ordnung ermöglichen werden. Andere Autoren, wie John Rawls, gehen noch weiter. Indem sie jedoch versuchen, „substantielle Normen“ oder „Grundsätze der Gerechtigkeit“ festzulegen, damit diese den Inhalt für „Verfassungen von gut fundierten liberal-demokratischer Gesellschaften“ bestimmen, platzieren

* *Der Zauberberg*, a.a.O., S. 512.

sie die erwarteten Entscheidungen am Ende der Geschichte als solche, die schließlich eine endgültige und postulativ allgemein gültige Grundlage für die normative Ordnung liefern werden. Sogar die heutigen „Postmarxisten“, die ab und zu mit den Autoren des Konzepts der so genannten agonistischen Demokratie assoziiert werden und alle für Individuen gemeinsamen Bezugspunkte als „Versklavungsstrukturen“, solche, die nur formal sind (wie bei Habermas), oder aber auch solche, die einen „substantiellen“ Mehrwert haben, in Frage stellen, machen sich zwar Gedanken über Individuen, die eine normative Ordnung in der Geschichte mitbestimmen, aber sie träumen davon, dass schließlich nach dem Ende der Geschichte eine Welt auftauchen wird.

Die gegenwärtig entworfenen Projekte bauen auf der Hoffnung auf, die von dem in den Individuen, in ihren freien Gemütern zum Vorschein kommenden Geist getragen wird. Dieser Geist wird von Naphta als „der absolute Geist“ bezeichnet oder mit „dem demokratischen Fortschritt“ gleichgesetzt*. Die im Roman von Mann vorgenommene Gegenüberstellung des Settembrini nahe liegenden „Lebenskults“ sicherer Individuen, die von kollektiven und individuellen Leidenschaften befreit sind und sich über das „Ende der Geschichte“ freuen, und des Naphta nahe liegenden Lebens für „überindividuelle Ideen“, die das Postulat der „Sicherheitssicherung“ für alle Individuen überwindet, führt uns zu eigenartigen Schlussfolgerungen. Es stellt sich nämlich heraus, dass laut Naphta der von Settembrini betriebene „Lebenskult“ eigentlich zur „Kastration des Lebens“ führt. Das, was für ein Individuum als meist wertvoll erscheinen sollte, stellt sich als ein Moment heraus, das den geringsten Wert habe**. Die von Artistoteles eingeleitete Unterscheidung zwischen *bios*, dem guten Leben, nach dem Mitglieder einer politischen Gemeinschaft suchen, und *dzoë*, dem Leben als solchem – dem nackten Leben – scheint uns in eine der interessanten Paradoxa der politischen Philosophie einzuleiten. Wir werden dieses Paradoxon leicht bemerken, wenn wir die Suche nach dem Inhalt des guten Lebens mit dem Überindividuellen einerseits, und andererseits das Körperliche – das also, was nur mit einem sicheren Ausleben des Lebens durch Individuen zusammenhängt, mit ihrem Leben als solchem, mit ihrem „nackten

* Ebd., S. 477.

** Ebd., S. 477 f.

Leben“ – in Verbindung setzen werden*. Denn es wird sich herausstellen, dass das, was Settembrini für den am Ende der Geschichte erwarteten Inhalt hielt, doch noch mit dem „nackten Leben“, mit jener von ihm für böse, für das teuflische Prinzip gehaltenen Körperlichkeit, zusammenhängt. Es wird sich herausstellen, dass die „Sicherheit“ jedes Einzelnen, um die er sich bemühte, genau mit dem Fortdauern der Körperlichkeit einhergeht. Es ist also genau jenes „teuflische Prinzip“, das dem „Geist“ gegenübergestellt wird, um das er sich bemühte. Es wird sich nun herausstellen, dass der „Geist“ an seinem Gegenteil interessiert ist und dass das „Gute des „Geistes““ zum „Bösen der Körperlichkeit“ führen, es begründen und beschützen soll. Zum Schluss wird auch klar sein, dass der „Geist“, dessen Macht am Ende der Geschichte schließlich zum Vorschein kommen sollte, das beschützen möchte, was er, der Geist, überwinden wollte und was sein Gegenteil sein sollte. Die Sicherheit des Auslebens des körperlichen Lebens hängt entgegen Settembrini und denen, die gegenwärtig ihm ähnliche Ausgangspunkte annehmen, doch eher mit der Körperlichkeit zusammen als mit der menschlichen „Geist-Vernunft“. Mit anderen Worten: Zwar wird die körperliche Natur außer Kraft gesetzt, zwar wird festgestellt, dass sie „böse“ ist, aber genau diese Natur wird zum wesentlichen Gegenstand der „Sicherheitspolitik“ auf Kosten der Suche nach dem, was sie überwindet, was sich auf eine „überindividuelle Idee“, auf das Gute als solches, das Gute als eigentlicher Gegenstand auch der politischen Aktivität, bezieht. [...]

In „unseren Zeiten“ gibt es aber auch ab und zu Versuche, die Faszination des Individuellen, des „rein Partikulären“ zu überwinden und sogar das anschaulich zu machen, was Naphta als „überindividuelle Idee“ bezeichnete. Die beiden Tendenzen lassen sich in verschiedenen Bereichen der Reflexion und im „Alltag“ ausfindig machen, der in gewissem Ausmaß auch „das politische Leben“ umfasst. Die beiden Tendenzen widerspiegeln das Interesse am Verschwinden der Sinngemeinschaften und der gemeinsamen Wertungskriterien. Sie sind auch Anzeichen einer „Krise“, obwohl eine davon den Umbruch weiter vertieft, und die andere diesen – mindestens bis zu einem gewissen Ausmaß – aufhält oder sogar umkehrt. Die erstere hält

* Mehr dazu s. Thomas Lemke, *Biopolitik*, Junius Verlag, Hamburg 2007, S. 8-10, sowie Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda via*, Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino 1995, S. 9-13.

das Denken für eine rein individuelle Tätigkeit, die geschützt werden soll, und zwar vor den zunehmenden Tendenzen zu ihrer Beschränkung durch gemeinschaftlichen Sinn oder Kriterien der partikulären Nation, Kultur, Zivilisation oder Kirche, schließlich der so genannten nationalen Staaten oder internationalen Organisationen, die auf Stiftung oder Aufrechterhaltung der Gemeinschaftlichkeit auch im Wege des persuasiven „Zwangs“ ausgerichtet sind. Die zweite Tendenz führt in eine andere Richtung: Sie enthüllt die Bedrohungen, die mit sich die Intensivierung der extremen Partikularisierung bringt, die sogar das Niveau des Individuums erreicht, das alle gemeinschaftlichen Bezüge als Bedrohung für seine Freiheit wegschafft. Dabei wird die Freiheit als reine Originalität oder etwas Einmaliges, als normativ Leeres, was sich selbst erfüllt, begriffen.

Diese beiden Tendenzen werden von Epistemologen, Ethikern und Philosophen der Politik verfolgt. Die Ersteren glauben wie Habermas, dass sich die „Rationalität“ des Menschen im „Übergang“ von der Sprache zum Handeln konstruiert. Der Mensch erhalte sein Leben nur dank der Gruppenidentität, die er – im Gegensatz zur Gemeinschaft der Tiere – unaufhörlich aufbauen, vernichten und wieder neu schaffen sollte. Die Ethiker wie Schneewind behaupten, dass man sich um die Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert von der Moralphilosophie abwendet, die die Ansicht verteidigt, dass jedes Individuum sein Leben zugunsten der Philosophie der gesellschaftlichen Moral gestaltet. Dabei ist nicht ausschlaggebend, ob er die Untersuchungen der Kommunitaristen meint, oder ob er die Ansicht vertritt, dass die „gesellschaftliche Moral“ existiert. Bedeutend ist dagegen, dass er sich auf keine der drei alten Säulen bezieht: weder auf den *kosmos*, noch auf Gott, noch auf die großgeschriebene Geschichte. Vielmehr verankert er die „Philosophie der gesellschaftlichen Moral“ in der kleingeschriebenen Geschichte und behauptet, dass sich in der endlosen Geschichte ein Drama der Mitgestaltung solcher Moral abspielt. Epistemologen und Ethiker bringen kritische Argumente gegen die Ansätze vor, die unempfindlich gegen die Perspektiven sind, die es den Individuen möglich machen, Erscheinungen und empirisch feststellbare Tatsachen gemeinsam zu bewerten. Ihre Kritik gilt also den extrem individualistischen Haltungen. Sie veranschaulichen das Bedürfnis, den Ansatz zu überwinden, der jedem Subjekt die Rolle des Schöpfers seiner eigenen Vorstellungen und dadurch zugleich die Rolle des Mitgestalters der vorgestellten gegenständlichen Welt zukommen lässt.

Eine ähnliche Richtung zieht heute diejenigen politischen Philosophen an, die sich bemühen, die Existenz der normativen Ordnung hervorzuheben, die ihre Quelle nicht in den bewussten Projekten der menschlichen Subjekte hat, sondern die einen Bestandteil der doch von den aktuellen Vorstellungen der Individuen unabhängigen Wirklichkeit bildet. Sie scheinen die Unruhe zu schwächen, die in einer Aussage des „Nihilisten“ Nietzsche zum Ausdruck kommt, der laut dem hier schon erwähnten Karl Löwith den Nihilismus tatsächlich verneinte und zur Konzeption der Natur zurückkehrte, um die Krankheit der Modernität zu mildern, die in der fehlenden Kenntnis des Horizonts nach dem Verlust bestand, den er im Abschied von *kosmos*, Gott und großgeschriebener Geschichte sah.* Weder „der Meister des Verdachts“ noch die heutigen Philosophen der Politik beziehen sich auf die alten Konzeptionen der Menschennatur als Grundlage der universalen Kultur und des Rechts als ihres Bestandteils. Sowohl er als auch sie bemerken, dass die Natur heutzutage häufiger damit assoziiert wird, was rein biologisch im Menschen und um ihn herum ist und dass sie – so aufgefasst – eine Grundlage für die These von den „natürlichen Bedürfnissen“ der Menschen bildet und zu einem Grundstein für die politischen, „biopolitischen“ und sogar „postpolitischen“ Entscheidungen wird. Es führt dazu, dass die Teilnehmer des „politischen Lebens“, die ein anderes „Menschenniveau“ als das vegetative repräsentieren, aus dem Interessenfeld verdrängt werden. Es führt sogar zur *Abstrahierung des „Lebens“*, zu seiner *Trennung von den substanziellen Trägern*.**

Die letzte Bemerkung, die der Arbeit von Thomas Lemke entnommen wird, gilt den Erklärungsversuchen der gesellschaftlichen Wirklichkeit aus der individualistischen Perspektive der darin handelnden Teilnehmer, und sie führt zur Betrachtung jedes „Subjekts“ als eines Produkts der biokulturellen Entwicklungsprozesse und nicht als deren Urheber. Die Klassifizierung des Menschen als „politisches Tier“, das die biologische Existenz überwindet, verliert in diesem Ansatz schließlich an Bedeutung. Es ist nicht eine bestimmte und zu erkennende Menschennatur, die den Bezugspunkt für die Politik bilden soll. Vielmehr soll die „Politik“ festlegen, was

* *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, [in:] *Sämtliche Schriften*, Bd. 6, S. 107.

** Lemke T., *Biopolitik*, S. 11-12.

man für die mit dem „nackten Leben“ verbundene Menschennatur halten soll. Den Inhalt der Gerechtigkeit beginnen jetzt „veränderliche normative Standarts“ zu bestimmen, die der Aufrechterhaltung von Bedingungen für die Entwicklung der Gemeinschaft dienen; auf diese Weise erfüllt sich die Vorhersage Settembrinis, dass die normativen Standarts von denjenigen festgelegt werden, die die „Bedingungen für die Entwicklung der Gemeinschaft“ kennen; von denjenigen, denen sich *der Anarch* oder *der Waldgang* Ernst Jüngers entgegensetzen; von denjenigen, die den *kosmos*, Gott und die großgeschriebene Geschichte nicht kennen, von denen, die sich das Ende der Geschichte nur wegen des biologischen Überlebens wünschen, und nicht wegen des Strebens nach dem Guten, wozu auch die politische Sphäre verhelfen sollte. Das Problem steckt jedoch darin, dass dieses Überleben die „böse Körperlichkeit“ betrifft und dass der Inhalt der Sicherheit flexibel ist. Er wird von den Entscheidungen der Regierenden gestaltet, denn sie sind es, die eine Sicherheit stiftende „Ordnung“ aufbauen sollten, nachdem sie sich diese Ordnung und den Inhalt des zu Schützenden schon vorher vorgestellt hatten.

Die von dem Menschen entworfene „Ordnung“, der sich von dem *kosmos* und von Gott befreit hatte, der jedoch Bezug auf Geschichte nahm, bildete das „System“, das nach Miłosz das Denken verführte bzw. knechtete. Der Autor wollte das Denken befreien, sie immun gegen Ideologien und wahrheitsempfindlich machen wollte. Basierte die Freiheit, von der er sprach, auf der Natur, obwohl Settembrini – der die liberale Modernität verkörperte – und Naphta – der die Sehnsucht nach dem Außerhistorischen verkörperte – die „Arten–Natur“ verabschiedeten? Stützte sie sich auf die Natur, wenn für den Ersteren nur noch das Individuum real war, das sich die Welt vorstellte und weder die Ordnung des *kosmos* noch die Gottes berücksichtigte, und für den zweiten zwar die Realität eine göttliche Wurzel hatte, die aber auch schon abgetrennt war? Kann also die Wahrheit existieren, auf die man das zu befreiende – aktuell verführte Denken – öffnen soll, obgleich wir uns nicht auf Vorstellungen der Bürger stützen, die dem Stirnerschen „Ich“ ähneln, sondern vielmehr auf Vorstellungen derjenigen, die sie regieren lassen? Vielleicht wird die Wahrheit durch den Inhalt der „öffentlichen Meinung“ ersetzt, die von denjenigen kreiert wird, die „veränderliche normative Inhalte“ bestimmen. Wird diese öffentliche Meinung, anders als die Wahrheit bei Miłosz, das Denken verführen, indem

sie ihm die Suche nach dem Inhalt des Guten verweigern wird, das das Gute überschreitet, das eine Folge eines sicheren, aber nur biologischen Fortbestehens der Individuen ist?

An diesem wichtigen Ort scheint es angebracht zu sein, diese Fragen zu stellen, nicht unbedingt mit der Absicht, eine Antwort zu bekommen, sondern schon allein wegen der Freude darüber, dass man überhaupt die Möglichkeit hat, diese, wie es scheint für die Westkultur sowohl zu Zeiten Manns und Miłoszs als auch zu „unseren Zeiten“ zentralen Probleme zu nennen.

Gehalten am 15. Juli 2012

BOGDAN SZLACHTA ist Professor der Jagiellonen-Universität in Krakau, Dekan der Abteilung für internationale und politische Studien, Chefredakteur der Zeitschrift Politeja. Autor der Bücher: „Z dziejów polskiego konserwatyzmu“ [Aus der Geschichte des polnischen Konservatismus] (2000), „Konserwatyści polscy wobec ustroju politycznego do 1939 roku“ [Die polnischen Konservativen gegenüber dem politischen System bis 1939] (2000), „Monarchia prawa. Szkice z historii angielskiej myśli politycznej do końca epoki Plantagenetów“ [Die Rechtsmonarchie. Skizzen zur Geschichte des englischen Politikgedankens bis zum Ende der Epoche der Plantagenets] (2001), „Konstytucjonalizm czy absolutyzm. Szkice z francuskiej myśli politycznej XVI wieku“ [Konstitutionalismus oder Absolutismus. Skizzen zum französischen Politikgedanken des 16. Jahrhunderts] (2005), „Szkice o konserwatyzmie“ [Skizzen über den Konservatismus] (2008), „Monarchia prawa?“ [Rechtsmonarchie?] (2008), „Faktyczność. Normatywność. Wielokulturowość“ [Faktualität. Normativität. Multikulturalität] (2011).