

Philosophie | Aufklärung | Kritik

Christopher Jakob Rudoll

STRATEGIEN DER MODERNE

Gesellschaftliche Debatten
von den 1920er-Jahren
bis zur »Cancel Culture«

[transcript]

Aus:

Christopher Jakob Rudoll

Strategien der Moderne

Gesellschaftliche Debatten von den 1920er-Jahren
bis zur »Cancel Culture«

Dezember 2023, 234 S., kart.

42,00 € (DE), 978-3-8376-7136-0

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-7136-4

Nicht erst seit dem Aufkommen des Begriffs der »Cancel Culture« scheint es, als könne man schlicht nicht mehr miteinander reden. Die unterschiedlichen Konzeptionen von Ziel und Methode, also von der Strategie gesellschaftlicher Auseinandersetzungen, variieren so stark, dass sie schlicht nicht mehr kommensurabel sind. Diese Situation lässt sich als das Resultat einer langen Geschichte strategischer Entwürfe und Gegenentwürfe begreifen. Christopher Jakob Rudoll gibt anhand der Beispiele von Marxismus, Katholizismus und Feminismus einen systematischen Überblick über Debattenkulturen in Theorie und Praxis seit den 1920er-Jahren – und hilft somit, die aktuelle Sprachlosigkeit besser zu verstehen.

Christopher Jakob Rudoll (Dr. phil.), geb. 1989, ist an der Ludwig-Maximilians-Universität München tätig. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der sozialphilosophisch orientierten Literatur- und Kulturtheorie.

Weitere Informationen und Bestellung unter:
www.transcript-verlag.de/978-3-8376-7136-0

Inhalt

§ 1	Die Dislozierung des Intellekts	11
I. Modi von Antagonismus		
§ 2	Bendas Klassizismus	17
§ 3	Freund und Feind: Von Hegel zu Schmitt	25
§ 4	Littérature engagée	35
§ 5	Widerlegung und Aufhebung: Zur Dialektik	41
§ 6	»Where's your f***ing rage?« Revolution und Klassenkampf	49
§ 7	Werte und Toleranz	56
II. Der Form-Materie-Kollaps		
§ 8	Sollen und Sein: Lukács gegen die Logik	69
§ 9	Horkheimer und der Materialismus	75
§ 10	Derrida	84
§ 11	Butler gegen Platon	93
§ 12	Historische Wahrheit: Das Vaticanum II	103
III. Parasiten und Guerillas		
§ 13	Das Dilemma aller Aufklärung	113
§ 14	Denunziation der Massen	121
§ 15	Hegemonie: Die Gramsci-Linie	130
§ 16	Kommunikationsguerilla	138
IV. Schweigen		
§ 17	Das Ende des Historismus	147
§ 18	Levinas	152
§ 19	Ironie und Lebensform	162
§ 20	Nostalgie	167
§ 21	Gewalt	173

V. Zukunft	179
§ 22 Hoffnung gegen Optimismus	179
Literaturverzeichnis	197
Anmerkungen	207

Einleitung

§ 1 Die Dislozierung des Intellekts

Bisweilen wirkt es, als wären alle verrückt geworden – zumindest die Anderen. Die Fronten in kulturellen und sozialen Diskussionen scheinen verhärterter als je zuvor und die Beteiligten dieser Diskussionen gewinnen den Eindruck, man könne *schlicht nicht mehr miteinander sprechen*. In den Vereinigten Staaten hat die Dipolarisierung, die im Zweiparteiensystem stets angelegt war, so extreme Züge angenommen, dass alle gemäßigten Positionen dazwischen zerrieben werden. Pejorativ benutzte Schlagwörter wie ›woke‹ und ›cancel culture‹ gehören zum kommunikativen Grundbestand, Kritiker der Begriffe halten ihre jeweiligen Befürworter für verblendete Ideologen. In der Bundesrepublik schließen hartgesottene Marxisten Bündnisse mit Rechtskonservativen, traditionelle Frontlinien scheinen zu verschwinden und es wird von ›Hufeisentheorien‹ geredet, was wiederum andere als gar zu wohlfeile Rhetorik mit gefährlich nivellierenden Tendenzen brandmarken. Aktivisten der selbsternannten ›Letzten Generation‹ sehen den Moment gekommen, an dem der Ernst der Lage zivilen Ungehorsam und Überschreitungen der legalen Grenzen erfordert, was Andere geradezu als den Untergang der Demokratie begreifen wollen. Auf ganz anderen Gebieten werden ähnliche Verschiebungen von Grundbegriffen beobachtet, etwa wenn innerhalb feministischer Debatten erbittert darüber gestritten wird, ob Trans-Frauen weiblich sind oder sogenannte TERFs hinter ihre eigenen Ansprüche zurückfallen; und noch in der Katholischen Kirche nimmt sich neuerdings der ›Synodale Weg‹ eines Projektes an, das die Einen als notwendige Aktualisierung des Katholizismus und die Anderen geradezu als Häresie begreifen. Doch einmal mehr hat der Wahnsinn Methode.

Dass es in einer hinreichend komplexen Gesellschaft nicht zu allgemeiner Einigkeit selbst in zentralen Fragen des Zusammenlebens kommen wird, liegt auf der Hand und mag nicht einmal problematisch sein. Dass der demokratische Prozess und insbesondere die Meinungsbildung der Bevölkerung anhand sozialer Medien immer weniger den hohen Anforderungen klassischer Demokratietheorien genügt, wiegt schon schwerer und ist nicht nur unlängst von Jürgen Habermas neu konstatiert worden.¹ Doch scheint selbst diese Diagnose in manchen Fällen der Pro-

blematik nicht gerecht zu werden: selbst in einer polarisierten Gesellschaft und vor dem Hintergrund zerstückelter Kommunikationsstrukturen bleibt das aufklärerische Ideal ergebnisoffener und gewaltfreier Auseinandersetzung prinzipiell konzipierbar. Doch wirken die Aporien, in die viele jüngere Auseinandersetzungen geraten sind, als stammten sie aus einer strukturellen Unmöglichkeit ganz anderer Art. Es kann, so scheint es, dazu kommen, dass nicht nur zwei Gegner in einer Auseinandersetzung faktisch miteinander in der Sache – der *Materie* – uneins sind, sondern dass sie darüber hinaus nicht einmal eine gemeinsame *Konzeption der Auseinandersetzung* selbst – von deren *Form* – teilen. Dies ist eine sehr tiefgreifende Form von Uneinigkeit, die die Auseinandersetzung viel fundamentaler zum Scheitern verurteilt, als es noch die ärgste Meinungsverschiedenheit vermöchte, und der fatale Umstand, dass solche Uneinigkeiten regelmäßig hinter bloß materiellen Differenzen verborgen bleiben, legt Bedarf nach einer Untersuchung nahe.

Zur Konzeption von Auseinandersetzung zählen grundlegende Aspekte wie Methode, Ziel und vor allem: *Gegenüber* der Auseinandersetzung, und in der langen Geschichte der letzten Hundert Jahre des Zusammenlebens sind sehr viele, zum Teil sehr komplexe Konzeptionen von Auseinandersetzung entstanden, die nachfolgend als *Strategien* bezeichnet werden. Beobachtungen über die historische Abfolge solcher Strategien darf man nicht als geschichtsphilosophische Thesen verstehen – es ist vielmehr so, dass mehrere historisch entstandene Strategien heute zugleich und nebeneinander existieren und es ist durchaus nicht so, als wäre stets allen Beteiligten einer Auseinandersetzung bewusst, dass sie sich einer Strategie bedienen – und dass sie diese nicht zwangsläufig mit ihrem Gegenüber teilen. Solche Situationen, in denen Konzeptionen von Auseinandersetzung inkommensurabel werden, sichtbar zu machen, scheint ein sehr wesentlicher Schritt zu sein auf dem Weg, die komplexe soziale und kulturelle Gemengelage, die wir heute vorfinden, wenn nicht zu entschärfen, dann doch nicht weiter eskalieren zu lassen.

Untersuchungen des hier anvisierten Gegenstands sind von zentraler Bedeutung für das Verständnis jeder Zeit. Doch ist insbesondere für ein Verständnis dessen, was sich in unserer eigenen Zeit ereignet, eine Einsicht in die Formen von Auseinandersetzung zentral, und zwar aufgrund einer Veränderung sozialer und kultureller Prozesse, die wir einmal tentativ die *Dislozierung des Intellekts* nennen wollen.

Das damit bezeichnete Phänomen ist nicht neu und ist bereits häufig in den Blick der Analyse geraten, wenngleich meist unter anderen Namen und häufig in stark pejorativer Besetzung. Will man versuchen, einen vorläufigen Begriff der Sache zu gewinnen, empfiehlt es sich, vom Begriff der *Masse* auszugehen, den wir noch ausführlicher besprechen werden. Julien Benda schrieb 1927: »Der Clerc wurde nicht nur besiegt – er wurde assimiliert.«² Wir werden auf Bendas bedingungslosen Klassizismus und auf seine Konzeption des Intellektuellen zurückkommen, doch ist es an dieser Stelle hilfreich, einleitend zu fragen, wem der Clerc denn assimiliert wurde. Man stößt darin auf den Begriff der *Masse*, der zu Anfang des letzten Jahrhun-

derts eine enorme Beliebtheit erlangte, wohl nicht zuletzt aufgrund seiner erschreckenden Plausibilität für die Intellektuellen der Zeit. Benda skizziert eine Gegenüberstellung von zwei Gruppen: der Masse und den Clercs. Die konkrete Besetzung dieser Opponierung, die angebliche Vorliebe der Masse für Klassen- und Nationalfragen, die Benda ihnen zuschreibt, und die der Clercs für das Ewige, soll uns fürs Erste nicht weiter beschäftigen. Entscheidend ist Bendas pessimistische Skizze der Opposition und seine Analyse, die Masse habe nicht etwa nur »gewonnen«, nein, sie habe die Clercs assimiliert.

Der reichlich aristokratische Begriff der Intellektuellen barg von vornherein zwei Annahmen: zum einen, dass diese eine klar abgrenzbare Gruppe darstellten, und zum anderen, dass die Intellektuellen anders als die »Masse« nicht durch die Leidenschaften und Vorurteile ihrer Klasse determiniert, womöglich nicht einmal beeinflusst seien. Das Bild des nur der Vernunft verpflichteten Intellektuellen hält sich bis heute, wenngleich in gebrochener Form. Edward Said, der die erste Annahme – dass es Intellektuelle *gibt* – völlig implizit voraussetzt, zeichnet ein Bild des Intellektuellen als eines seelischen Kampfplatzes, auf dem die Vernunft gegen die Versuchungen von Professionalisierung, Patriotismus und Angst kämpft.³ Er gesteht großmütig, dass »[n]o one is totally self-supporting, not even the greatest of free spirits«.⁴ Die regulative Idee des Intellektuellen als eines »free spirit« ist darin nur graduell von der Bendas verschieden. Die heterogene Opposition, die parallel zu der von Intellektuellem und Masse verläuft, ist dabei die von Vernunft und determinierenden Einflüssen. Dies ist eine alte theoretische Struktur der Wissenssoziologie. Karl Mannheim behandelt sie in seiner einflussreichen Studie zum *Konservatismus* als den Konflikt des Postulats der »zeitlos mit sich selbst identischen Vernunft«,⁵ das die Philosophie vorauszusetzen pflege, mit der *quaestio facti* der Wissenssoziologie nach der »Seinsgebundenheit allen Denkens und Erkennens«.⁶ Die Lehre von den Denkstilen, die Mannheim entwickelte, um diese Seinsgebundenheit zu fassen, hat ihn selbst vor das Problem gestellt, zu erklären, wie denn wahre Erkenntnis vor ihrem Hintergrund möglich sei. Mannheim, der das Postulat der Möglichkeit von Erkenntnis durchaus nicht aufgeben wollte, verfiel auf die Formel der »freischwebende[n] Intelligenz«,⁷ die zur wohl bekanntesten Charakterisierung des Intellektuellen geworden ist. Sie situiert den Intellektuellen in einer exzeptionellen Position, in der er imstande ist, unabhängig von sozialen Determinierungen die Wahrheit zu verfolgen. Dieser Status freien Schwebens ist das einflussreichste Bild, das die oben benannten Annahmen von klarer Separierung und gedanklicher Freiheit der Intellektuellen zusammenfasst.

Nun trägt das Bild das Konzept der Masse bereits implizit in sich. Denn wenn die Intellektuellen eine abgrenzbare Gruppe bilden, muss man fragen, wovon sie sich abgrenzen. Und wenn ihre spezifische Differenz die Freiheit des Denkens ist, ist damit die »Seinsgebundenheit« des Denkens der Trägermenge mit-impliziert. De

facto war dies meist, wie wir noch sehen werden, die Konsequenz des Bildes vom Intellektuellen.

Doch wirft dieses Bild, wirft seine Prävalenz zu Beginn des letzten Jahrhunderts und wirft insbesondere Bendas pessimistische Analyse einen Verdacht auf. Man kann erstens fragen, ob denn tatsächlich die Gruppe der Intellektuellen eine so klar abgegrenzte ist, wie man uns glauben machen will. Suids Skizze der ›Versuchungen‹ des Intellektuellen ist dabei nur die eine Seite – ist es nicht andererseits vorstellbar, dass auch die Masse, sei es als Ganze, sei es der Einzelne sich bisweilen, sei es nur versuchsweise seiner Vernunft bedient? Weiter ließe sich fragen, ob denn wirklich der Intellektuelle so frei sein kann – und Bendas Analyse situiert den Intellektuellen, der das noch konnte, bereits in der Vergangenheit. Es ist eine beliebte Strategie, Idealbilder in der Vergangenheit zu verorten, denn dort können sie weniger Schaden anrichten. Der Verdacht, den diese Fragen nahelegen, ist der, das Bild des Intellektuellen als freischwebender Intelligenz könnte selbst als Antwort auf eine historische Situation entworfen worden sein, in dem gerade die skizzierte Gruppe bereits nicht mehr trennscharf modelliert werden konnte, und in der klar wurde, dass die idealisierte Vernunft eben das war – ein Ideal. Die Analysen sehr verschiedener Autoren werden so lesbar als Reaktionen auf ein Phänomen von Verschiebung des Intellekts in die Masse, die zugleich eine Aufdeckung ihrer ideologischen Prämissen bedingte. Welche Konsequenzen diese Dislokation des Intellekts hat und insbesondere, welche Forderungen sie an uns stellt, ist hier noch nicht der Platz zu beantworten, doch werden wir diesen Verdacht als Ausgang der Untersuchung nehmen. Die resultierende Situation ist, trifft der Verdacht zu, eine sehr komplizierte, die zu fassen aufgrund vieler widerstreitender Konzeptionen sehr schwierig geworden ist. Es ist nicht unser primäres Ziel, die soziologische Situation und ihre sozialen Auswirkungen zu untersuchen, vielmehr wollen wir sie als Hintergrund unserer Untersuchung von Formen von Auseinandersetzung betrachten, der deren Bedeutung erst klarstellt.

Die Methodik bedingt, dass die skizzierten Formen nur idealtypischen Charakter haben können. Diese Limitation trifft prinzipiell jede Typologisierung eines Kontinuums und soll uns daher nicht bekümmern. Darüber hinaus werden die Typen anhand einer sehr konkreten historischen Konstellation entwickelt. Dies wirft unmittelbar zwei Fragen auf: ob sie exklusiv dieser Konstellation zugehören – und ob das umgekehrt gilt.

Die erste Frage wird nur die Empirie beantworten und wir werden Hinweise zu ihrer Beantwortung dem Folgenden entnehmen können. Die zweite Frage verweist auf ein altes Problem jeder periodisierenden Systematik: sie erweist sich stets als kontrafaktisch. Es finden sich stets Gegenbeispiele, die der Systematik widersprechen, die dann als Relikte vergangener Zeiten oder als Vorausahnungen von kommenden interpretiert werden, nach dem Satze, dass die Ausnahme die Regel bestätigt, oder gut Hegelsch mit einem ›Umso schlimmer für die Tatsachen‹ abgefer-

tigt werden müssen. Dieses Verhängnis jeder Geschichtsphilosophie lässt sich nicht auflösen, will man den postulierten Perioden einen Charakter von Notwendigkeit andichten.

Die effizienteste Rekonstruktion von historischer Periodisierung geht auf Ernst Bloch zurück. Dessen Konzept der *Ungleichzeitigkeit* wurde zunehmend zu einem unverzichtbaren Ingredienz jeder kultur- oder sozialtheoretischen Konzeption, die sich vor die genannten Probleme gestellt sah – und das mit gutem Grund, da sie das unhaltbare geschichtsphilosophische Modell auf ein differenzierteres hin transzendiert. Bloch schrieb in *Erbschaft dieser Zeit*: »Nicht alle sind im selben Jetzt da. Sie sind es nur äußerlich, dadurch, daß sie heute zu sehen sind. Damit aber leben sie noch nicht mit den anderen zugleich.«⁸ Dies ersetzt die simple Vorstellung einer Abfolge von Epochen, die die üblichen geschichtsphilosophischen Dilemmata aufwirft,⁹ durch eine Vielzahl von Entwicklungslinien die im synchronen Schnitt nie einen eindeutigen Zustand ergeben können und doch eine Konzeption diachroner Entwicklung zulassen.¹⁰

Inwiefern nun Blochs eigener Entwurf und die vieler Rezipienten gut marxistisch nach einem Fortschrittsmodell gedacht waren, sei dahingestellt. Das Konzept der Ungleichzeitigkeit selbst enthält diesen nicht, und damit wird es für unseren Kontext verwendbar. Wenn die Geschichte der Formen von Auseinandersetzung eines zeigt, dann dass der Begriff des *telos* ihr fremd ist – und nicht anders dürfen die folgenden Charakterisierungen verstanden werden.

I. Modi von Antagonismus

§ 2 Bendas Klassizismus

Um der zuvor skizzierten erkenntnisleitenden Intuition zu entsprechen, wollen wir die Analyse mit einer Untersuchung der Thesen Julien Bendas beginnen.

Julien Benda gehört, ebenso wie sein Lieblingsantagonist Sorel, zu den Denkern, die von jeder beliebigen Seite für sich beansprucht und zugleich dem Gegner zugeschlagen wurden. Bendas Denken ist kompromisslos, und wurde abwechselnd als mutig und borniert charakterisiert. Bekannt wurde er vor allem durch seine Schrift *La trahison des clercs* (Der Verrat der Intellektuellen), die uns im Folgenden beschäftigen wird. Wir wollen anhand Bendas Thesen einen Begriff von ›Klassizismus‹ entwickeln, der weniger eine geschichtsphilosophische Kategorie als ein methodisches Werkzeug darstellen soll, das wir in der Untersuchung verwenden wollen.

Bendas *Verrat der Intellektuellen* erschien 1927 und stellt eine flammende Anklage dar, so viel liegt auf der Hand. Was ausgreifendere Analysen erfordert, ist die Frage, eine Anklage wessen und in wessen Namen er erheben möchte. Bereits der Begriff des *clerc*, den er wählt, legt diese Frage nahe.

Benda beginnt mit einer Analyse des »Zeitalters des Politischen«, wie er seine Zeit – die der letzten fünfzig Jahre¹ vor 1927 offenbar – begreift. Gekennzeichnet sieht er es durch »die Rassen-, die Klassen- und die Nationalleidenschaften«,² die die Massen bewegen. Den aufgekommenen Nationalismus sieht er zu einer Macht entwickelt, den kein Patriotismus früherer Zeit je erreicht hat. Prophetisch stellt er die Frage, ob »die großen Kriege zwischen den Menschen nur erst begonnen haben«. ³ Der Antisemitismus und der Klassenhass sind ihm weitere Instanzen der politischen Leidenschaften, die die Massen mit sich gerissen haben. Die Frage, was diese Leidenschaften bedinge, wird durch Verweis auf die menschlichen Bedürfnisse danach, »1. weltliches Gut [zu] besitzen und 2. sich als etwas Besonderes zu fühlen«⁴ beantwortet. Kategorial entwirft Benda hier eine Unterscheidung von zwei menschlichen »Existenzmodi«, des »realen« und des »metaphysischen«. ⁵ Das Zeitalter des Politischen wird so verständlich als eine Verlagerung eines Gleichgewichtes der menschlichen Existenz hin zum ›realen‹ Pol.

Die überraschende Wendung, die Benda nun nach dieser allzu bekannten Verfallserzählung vollzieht, liegt darin die beiden Existenzmodi unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen zuzuweisen. Es ist geradezu die *Funktion* der »Masse des Bürgertums und des Volkes«⁶ sich im realen Modus zu betätigen, und ist demnach nicht anders zu erwarten – und der Masse wohl auch nicht vorzuwerfen. Dies wirft den Verdacht auf, dass der Gleichgewichtsverlust der Existenzmodi den Vertretern des metaphysischen Modus anzulasten ist – und diese sind, wie unschwer zu erraten ist, die *clercs*. Das harte Wort vom Verrat muss Benda wählen, da die *clercs* somit ihre ureigene Aufgabe, den metaphysischen Modus gegen den realen der Masse zu stellen, nicht mehr wahrgenommen haben, und damit *ursächlich* die Entwicklung zum ›Zeitalter des Politischen‹ – und damit, muss man vermuten, den Deutsch-Französischen und gar den Ersten Weltkrieg – verschuldet haben.

Bevor wir nun den metaphysischen Modus erkunden, den Benda den Intellektuellen zuschreiben möchte, wollen wir methodisches Werkzeug einführen. Wir werden zur Kennzeichnung der Position Bendas den sehr abgegriffenen Begriff des *Klassizismus* verwenden und müssen daher einige Bemerkungen vorwegschicken.

Das Historische Wörterbuch der Philosophie hält fest, dass der Begriff für philosophische Zwecke kaum brauchbar ist,⁷ woraus wir wohl die Lizenz ableiten dürfen, ihn für unsere Zwecke zu verwenden. Er birgt den nicht zu unterschätzenden Vorteil, dass er ein gewisses Vorverständnis bereits mit sich trägt, das zugleich von solcher Vagheit ist, dass es keine Missverständnisse vorbereitet. Um uns eines gemeinsamen Verständnisses zu versichern, wollen wir einen altbekannten Text in Erinnerung rufen. T. S. Eliots Aufsatz ›What is a classic?‹ arbeitet sich an dem Begriff des *klassischen* Autors ab, dessen Prototyp offenbar Vergil darstellt. Dessen Bedeutung, die ich freilich nicht bestreiten möchte, sei dennoch einmal dahingestellt. Die Charakterisierung Eliots des Klassikers als solchen ist es, die uns als Ausgangspunkt zur Herstellung eines operationalisierbaren Begriffes dienen soll. Eliot nennt als erste zentrale Eigenschaft eines Klassikers die ›Reife‹ – und hält fest, dass es schwer ist, diesen Begriff zu erläutern.⁸ Dies scheint die Frage aufzuwerfen, ob dann der Begriff ein guter Ausgangspunkt seiner Diskussion sein kann – doch fährt Eliot fort:

»let us say then, that if we are properly mature, as well as educated persons, we can recognise maturity in a civilisation and in a literature, as we do in other human beings whom we encounter. To make the meaning of maturity really apprehensible – indeed, even to make it acceptable – to the immature, is perhaps impossible. But if we are mature we either recognise maturity immediately, or come to know it on more intimate acquaintance.«⁹

Vor diesem Hintergrund möchte ich mich der Anerkennung Vergils nun natürlich gerne anschließen, da ich mich durchaus nicht als *immature* disqualifizieren möchte.

Eliots Argument ist das alte *verbum sapientibus*, das stets die Hintergrundannahme mit sich trug, dass alle Weisen im Zuge ihrer Reifung *dieselbe* Sprache entwickeln. Nun ist diese Annahme eine von der Sorte, die nicht falsch sein kann. Denn wenn einem Weisen einmal das Wort nicht genügt – nun, dann ist er eben kein Weiser. Dies verweist auf den verborgenen Charakter der Hintergrundannahme: es ist eine von *Identität*. Ein Klassiker ist klassisch relativ zu einer Gruppe von Personen, die dessen Reife erkennen können, da sie selbst reif genug sind.

Nun scheint Eliot diese Interpretation zugleich zu bestätigen und zu widerlegen, und zwar in zwei weiteren Kriterien des Klassikers, die unser Werkzeug abrunden werden.

Zum einen, so führt er aus, erfordert Reife – des Geistes – *Geschichte* und *Geschichtsbewusstsein*.¹⁰ Um eine klassische Literatur zu entwickeln, muss bereits eine vorangegangene Zivilisation bekannt sein, die als Wirkfaktor die eigene beeinflusst hat. Man muss hier nach der Funktion dieser überraschenden Voraussetzung fragen, und wird schnell auf die Kategorie der Identität zurückverwiesen. Der Grund, so Eliot, weshalb die Griechen, schätzt man ihre geistigen Leistungen auch höher, niemals Klassiker sein können, ist, dass sie nicht die Gelegenheit hatten, ihren *eigenen Platz in der Geschichte* zu kennen. Vergil konnte auf die Zivilisation der Griechen zurückschauen und gewissermaßen vor deren Hintergrund die eigene Geschichte erkennen. Die Reife, die Klassizität voraussetzt, kann selbst nur vor dem Hintergrund einer historischen *Identität* entstehen. Dies überrascht uns angesichts des *verbum sapientibus*-Arguments, dessen verborgene Voraussetzungen wir bereits gesehen haben, kaum. Die Erkenntnis von Reife erfordert eigene Reife und umgekehrt lässt sich daraus schließen, dass, wer nie einen anderen als unreiferkannt hat, selbst nicht zur Reife gelangt sein kann. Dies scheint die Struktur des Eliot'schen Arguments zu sein und auch diese verweist auf das Konzept von Identität.

Nun desavouiert Eliot das Konzept durch ein Addendum, das bereits innerhalb seiner eigenen Argumentation einige Schwierigkeiten zu bereiten scheint – und das ist schwerlich ein Zufall. Eliot führt zuletzt die Unterscheidung des *relativen* und des *absoluten* Klassikers ein und diskutiert Goethe als ein Beispiel des relativen Klassikers.¹¹ Goethe ist, aufgrund des Platzes, den er in der Literatur einnimmt, ein Klassiker – doch eben nur ein relativer. Zum Verhängnis wird ihm, dass er »to a foreign eye, [appears] limited by his age, by his language, and by his culture, so that he is unrepresentative of the whole European tradition«. ¹² Die notwendige Voraussetzung eines *absoluten* Klassikers ist nämlich *zunächst* »comprehensiveness [Herv. i. O.]. The classic must, within its formal limitations, express the maximum possible of the whole range of feeling which represents the character of the people who speak that language.«¹³ Nun scheint für Eliot Goethe bereits *aufgrund seiner Sprache* kein absoluter Klassiker zu sein – und dies obwohl er die *comprehensiveness* bereits relativ zu den Sprechern der jeweiligen Sprache definiert hat. Und tatsächlich schließt er, dass kein Sprecher einer modernen Sprache ein absoluter Klassiker sein kann, da nur die

toten Sprachen in ihrem Tod das europäische Erbe erzeugt haben. Goethe ist bereits dadurch, dass er die deutsche Sprache spricht »provincial«¹⁴ und zwar da er als Sprecher des Deutschen nicht die *gesamte europäische Tradition* repräsentieren kann. Dass Eliot bei Europa Halt macht, überrascht nicht, da sich ein weltübergreifender Klassiker auf Grundlage einer gemeinsamen Tradition schlicht nicht konstruieren lässt. Doch worauf Eliots Argument in seiner Stoßrichtung verweist, ist ein Charakteristikum, das dem Klassiker regelmäßig zugesprochen wird, und das in bezeichnender Spannung zu dessen Identitätsbezug steht. Es ist nämlich nicht etwa nur die *comprehensiveness*, die es braucht, um einen absoluten Klassiker zu kennzeichnen. Vielmehr: »When a work of literature has, beyond this comprehensiveness in relation to its own language, an equal significance to a number of foreign literatures, we may say that it has also *universality* [Herv. i. O.]«¹⁵ Goethe kann durchaus noch *comprehensiveness* für sich beanspruchen – doch eben keine *Universalität*.

Diese Universalität ist tief im Konzept des Klassikers verankert – und sie hat eine expansive Tendenz. Eliots überraschende Formulierung, dass für Universalität Signifikanz »to a number of [eigene Kursivierung; C. R.] foreign literatures« Voraussetzung sei, ist lediglich auf die leidigen Fakten zurückzuführen, da Vergil tatsächlich kein »weltweit universaler« Klassiker sein kann. Doch zeigt der Begriff eine Tendenz: die Gruppe, relativ zu der eine Klassiker seine Klassizität gewinnt, ist *idealiter* die gesamte Menschheit. Der Begriff des Klassikers trägt ein Ideal in sich, das sich selbst desavouiert: die Kombination von *Identität*, die, wie wir oben sahen, abgrenzbar gegen etwas anderes sein muss, und von *Universalität*, die der Tendenz nach, wie das Wort schon sagt, allumfassend sein soll. Wir werden auf diese beiden Merkmale verschiedentlich zurückkommen und auch das inhärente Problem dieses Konzepts wird uns noch beschäftigen. Zuletzt sei definiert, dass wir von *Klassizismus* schlicht dann sprechen, wenn wir Orientierung an diesem Ideal des Klassischen meinen – und diese finden wir bei Benda.

Einer der Hauptanklagepunkte gegen die Intellektuellen besteht für Benda darin, dass diese nicht nur ihre eigenen politischen Leidenschaften in ihre intellektuelle Tätigkeit einfließen lassen,¹⁶ sondern sogar die politischen Leidenschaften *fördern*, und dies zunächst – und hier wirft Benda die skizzierten Kategorien auf – dadurch, dass sie »das menschliche Streben nach unterschiedlicher Identität glorifizieren wollen und jede auf ein universales Bezugssystem gerichtete Tendenz verächtlich gemacht haben.«¹⁷ In den zuvor den politischen Leidenschaften zugeschriebenen Interessen an Rasse, Nation und Klasse manifestiert sich so für Benda eine Entscheidung der Intellektuellen für den realistischen Pol. Die universale Gegenkategorie, die er entwirft, ist die des *Menschen*. Nach unseren obigen Untersuchungen müssen wir erwarten, dass dies angesichts der faktischen Diversität der Menschheit das Problem der Identität aufwirft. Benda sieht das Problem und versucht es negativ zu lösen. Er entwirft dazu eine Kategorie des »Humanitarismus«,¹⁸ die er verstanden haben will als »Sensibilität für die abstrakte Qualität des Menschlichen«¹⁹ und

opponiert sie scharf einer »Liebe zu den konkret existierenden Menschen«. ²⁰ In dieser Opposition wird Bendas Strategie deutlich. Der Humanitarismus, der das Ideal des Intellektuellen darstellen soll und der das Universale in dessen Tätigkeit garantiert, wird in einem Akt der Abstraktion von den *tatsächlichen* Menschen hin zu einem Begriff von *Menschlichkeit* definiert. Freilich ist diese negative Lösung nicht imstande, dem Humanitarismus eine so definierte Form zu verleihen, dass er als Leitstern des intellektuellen Engagements dienen könnte. Ist Menschlichkeit nur das, was übrigbleibt, wenn man von allen konkreten Bestimmungen absieht, wird wenig bleiben, das sich lieben ließe und das Orientierung böte. Wie man zwischen den Zeilen lesen kann, ist der Begriff auch durchaus nicht so inhaltsleer, wie die Lösungsstrategie nahelegen würde. Dies wird etwa in der expliziten Erwähnung der Stoa oder des Erasmus als Traditionsreferenzen klar. Die lobenden Hervorhebungen von Anatole France, Tolstoi, Montaigne und Voltaire tun ein Übriges. ²¹ Der Leitbegriff des Menschen gewinnt Inhalt erst als ein *spezifischer* Begriff und dies entspricht nicht seiner Aufgabe, gerade in der Abstraktion vom Spezifischen den Universalismus der intellektuellen Tätigkeit zu verbürgen. Die Exklusion der konkreten Menschen, die zunächst die Funktion zu haben scheint, die Abstraktion zur Universalität hin zu leisten, erweist sich vielmehr als Garant eines spezifischen Inhalts des Begriffs vom Menschen, dem die exkludierte Faktizität nicht mehr widersprechen kann – und eben dieser gewonnene Begriff rechtfertigt dann umgekehrt die Exklusion, da »diese Qualität [sc. des Menschlichen] in ungleichen Quantitäten verteilt« ²² ist. Benda geht so weit, Renan in der Aussage zu zitieren, dass »ein Papua« nicht unsterblich sein könne. ²³ Das Problem von Identität löst Bendas Begriff der Menschlichkeit so keineswegs, vielmehr ist dieser gerade eine theoretische *Exposition* des Problems.

Eine weitere Instanz desselben Problems findet Benda im Katholizismus. Bezeichnenderweise begreift er die »Männer der Kirche« als »Clercs par excellence«. ²⁴ Diese hätten ebenfalls den nationalen Partikularismus zulasten der Universalität des Christentums betont und hätten dies sogar als in Einklang mit den Lehren der Kirche verteidigt. ²⁵ Freilich ist nationaler Katholizismus ein Oxymoron, wie Benda sehr wohl weiß. Das Problem von Identität und Universalität hat im Katholizismus Tradition und wurde im Zeichen der Mission verhandelt. Die Antwort des Zeitalters, das stärker als jedes andere durch das Benda'sche Ideal der Einheit der Vernunft und von deren Ausdehnung »über alle Gebiete des Geistes und des Lebens« ²⁶ gekennzeichnet war, stellte der Begriff der *Toleranz* und der daraus resultierende Deismus dar. ²⁷ Wir werden auf diesen theoretischen Strang zurückkommen. Soweit es Benda betrifft, scheint der Deismus keine Option zu sein, vielmehr begreift er das Christentum – gut katholisch – nach dem Galatherbrief als *eine* Bruderschaft in Christus, ²⁸ um zugleich darauf hinzuweisen, dass die zeitgenössischen Katholiken sich nicht mehr »zur wahren Lehre ihres Herrn bekennen«. ²⁹ Die Identität, die die nicht zufällig so genannten »Clercs« universal setzen sollen, gewinnt hier erneut Profil. ³⁰

Nun gibt es neben den Geistlichen noch eine Kategorie von Intellektuellen, die Benda womöglich noch stärker reizen: die Historiker. Dies kann uns nicht überraschen. Eliot hat darauf hingewiesen, dass Identität erst durch Geschichte entsteht und Bendas Klassizismus, dessen Identitätsbedürfnis bereits klar geworden ist, bedingt eine Abhängigkeit von der Geschichtsschreibung. Benda selbst gibt zum Grund seiner Betonung der Rolle dieser Kategorie von Intellektuellen zum einen deren Ansehen beim Publikum,³¹ doch ist andererseits deren Verrat zugleich »schockierend«.³² Dieser Schock lässt sich mühelos auf die Rolle des Historikers als Identitätsstifter zurückführen. Das Ideal der Historiographie, das Benda zeichnet, ist das *sine ira et studio*, die »Unparteilichkeitsbedingung«.³³ Diese adressiert als Überparteilichkeit genommen die Forderung des Universalismus und kollidiert darin freilich unmittelbar mit dem Gedanken nationaler Identität. Benda kritisiert die »konsequente Bewußtheit, mit der seit etwa einem halben Jahrhundert gewisse deutsche Historiker und seit zwanzig Jahren auch die französischen Monarchisten«³⁴ dem Nationalismus frönen. Dagegen stellt er etwa Voltaire und besonders Fustel de Coulange, die »gewissermaßen die Charta der unparteiischen Geschichtsschreibung verkündet [...] haben.«³⁵

Der Klassizismus Bendas steht hier gegen den Historismus der deutschen Geschichtsschreibung, den diese von Ranke geerbt hatte, und wir stoßen mit diesem auf ein weiteres Problemfeld, das wir noch zu behandeln haben werden.³⁶ Doch wird hier bereits klar, weshalb Benda sich gegen die historistischen Konzeptionen wendet. Auch der Historismus ist tief geprägt durch die Problematik von Identität und Universalität, doch ist die Lösung, die Ranke in die inzwischen sprichwörtliche Formel der Unmittelbarkeit jeder Epoche zu Gott gepresst hat, erheblich komplizierter als Bendas klassizistische Formel der Universalität der Menschlichkeit. Versucht Benda die Identität des Menschen abstrahierend auf ein Abstraktum zu reduzieren, um Universalität zu erreichen, *betont* der Historismus die jeweils konkrete historische Identität. Die Universalität wird dabei zum Problem und ihr Erhalt erfordert komplexe theoretische Mittel, deren romantische Wurzeln bekannt sind,³⁷ und deren Fundierung letztlich Diltheys Lebensphilosophie erforderte.

Dass die historistische Konzeption der Geschichte der klassizistischen Idee Bendas jedoch nicht konform sein kann, liegt auf der Hand, und auch die Vehemenz seines Einspruchs kann uns angesichts der Zentralität der zugrundeliegenden Frage nach dem Verhältnis von Identität und Universalität nicht überraschen. Benda räumt ein, dass den Forderungen Fustel de Coulanges an die Geschichtsschreibung auch die französischen Historiker, deren Nation es immerhin »zur ewigen Ehre gereichen wird [...], eine förmliche Verdammung der pragmatischen Historie ausgesprochen [zu haben]«,³⁸ nicht immer gerecht werden. In einer bemerkenswerten Fußnote hält der Gegner des Nationalismus fest, dass jedoch

»der Deutsche die Geschichte entstellt, um seine Nation zu glorifizieren, der Franzose sie hingegen zur Verherrlichung eines politischen Regimes verzerrt. Grob gesagt führen also die tendenziösen Philosophien der Deutschen zum internationalen, die der Franzosen zum Bürgerkrieg. Muß ich noch einmal anmerken, wie klar daraus die moralische Überlegenheit der letzteren hervorgeht?«³⁹

Das moralische Argument, das den Bürgerkrieg rechtfertigt, führt Benda unglücklichlicherweise nicht.

Wir wollen noch ein letztes Problemfeld umreißen, das Benda anspricht. Ein zentraler Gegenspieler, der zwischen den Zeilen öfter durchscheint, als er tatsächlich erwähnt wird, ist Georges Sorel. Dieser ein wenig kuriose Denker hatte vierzehn Jahre zuvor seine *Réflexions sur la violence* veröffentlicht. Benda, der Sorel durchgehend als Moralisten bezeichnet, fasst deren Grundthese so zusammen: die Bürger (bzw. die Arbeiter)⁴⁰ »sollten sich keineswegs etwa bemühen, die Empfindung ihrer Verschiedenheit abzubauen und sich ihrer natürlichen Gemeinsamkeit zu besinnen, sondern im Gegenteil danach trachten, diese Verschiedenheit in ihrer ganzen Tiefe und Unauflöslichkeit zu fühlen.«⁴¹ Er macht Sorels Lehre verantwortlich für den italienischen Faschismus wie den russischen Bolschewismus.⁴² Nun ist freilich Sorels Lehre nahezu das exakte Gegenteil der Bendas und gerade die These, Sorel habe die Unauflöslichkeit des Konflikts betonen wollen, trifft schlicht zu, wie wir sehen werden. Daher ist die Präsenz Sorels im *Verrat der Intellektuellen* als verborgener Antipode nicht weiter verwunderlich. Für uns relevant ist jedoch ein anderer Punkt, den Benda Sorel entgegenhält. Er stellt diesen neben Nietzsche und zitiert zustimmende Nietzsche-Zitate aus den *Réflexions*, die das »Loblied des Kriegerlebens«,⁴³ das beide singen, illustrieren sollen. Diese stammen – erneut wenig überraschend – aus der *Genealogie der Moral*.⁴⁴ Nietzsche hatte zur Voraussetzung der »ritterlich-aristokratischen Werturteile«⁴⁵ eine »mächtige Leiblichkeit, eine blühende, reiche, selbst überschäumende Gesundheit, samt dem, was deren Erhaltung bedingt: Krieg, Abenteuer, Jagd, Tanz, Kampfspiele, und alles überhaupt, was starkes, freies, frohgemutes Handeln in sich schließt«⁴⁶ erklärt. Sorel fährt fort, er »glaube, daß Nietzsche, wenn er nicht so sehr durch seine Erinnerungen als Philologieprofessor beherrscht gewesen wäre, gesehen hätte, daß der *Typ des Herrn* [Herv. i. O.] noch vor unseren Augen existiert«⁴⁷ und Benda kontrastiert diese »germanische« Perspektive der griechisch-römischen.⁴⁸ Zuletzt hält er fest, dass der moderne Clerc die Menschen lehre, »der Krieg besitze moralischen Wert an sich und müsse ohne Frage nach dem Nutzen geführt werden.«⁴⁹ Bendas folgendes, bewegendes Plädoyer gegen die Verherrlichung von Heldenmut, Ehre und Härte,⁵⁰ das die Erfahrungen der Ersten Weltkriegs im Rücken spürt, verweist auf eine *Strategie*, die eine heteronome Qualität zu dem bisherigen aufweist. Der Krieg um des Krieges willen ist ein Modus von Auseinandersetzung, dessen Defizienz absolut geworden ist. Was bereits in Sorels Worten auf-

scheint, ist die Kategorie der *Gewalt*, in der dieser Modus adressiert werden muss, auch wenn er nicht mehr begriffen werden kann.⁵¹

Letztlich wird vor diesem Hintergrund Bendas zuweilen naiv anmutender Klassizismus verständlich als Gegenpol der ebenso naiven Gewalt. Lyotard formulierte, der anklagende Intellektuelle müsse stets ein universelles Subjekt vertreten.⁵² In gewisser Weise gelangt er zum selben faktischen Ergebnis wie Benda, nämlich dass es keine Intellektuellen mehr gebe.⁵³ Freilich denkt er im Unterschied zu Benda, dass es sie auch gar nicht mehr geben könne, da es – im Unterschied zum 18. Jahrhundert – »kein universelles Subjekt oder Opfer gibt, das in der Wirklichkeit ein Zeichen gäbe, in dessen Namen das Denken Anklage erheben könnte«. ⁵⁴ Nun scheint dies die Identitätsproblematik Bendas zu verabsolutieren. Lyotards These von der Notwendigkeit der Setzung eines universellen Subjekts deckt sich mit unseren Analysen Bendas völlig – dieser kann den Verrat der Intellektuellen nur postulieren vor dem Hintergrund eines Klassizismus, dessen universale Werte die Frage nach ihrer Herkunft aufwarfen. Benda klagt im Namen der Menschheit, doch einer abstrakten Menschheit, deren konkrete Ausprägung er durchaus nicht seinen Begriff des Menschen vergiften lassen will. Der Verdacht liegt nahe, dass der Verrat der Intellektuellen und Lyotards Konstatierung des Fehlens eines universellen Subjekts zwei Seiten desselben Sachverhaltes sind. Benda setzt eine Identität absolut als die einer idealen Menschheit, deren Kongruenz mit der tatsächlichen Menschheit schlicht nicht gegeben ist. Freilich war sie dies auch nie gewesen, doch hatte man diesen Umstand noch mit dem Verweis auf ein »Noch nicht« abtun können. Lyotards Thesen legen nahe, dass nicht nur der Missionsgedanke seine Überzeugungskraft verloren hatte, sondern auch die europäische Kulturheteronomie so weit kollabiert war, dass der Verrat der Intellektuellen nur mehr als logische Folge begriffen werden konnte.

Doch letztlich ist dieser soziologische Befund, wenn er korrekt ist, nur eine Frage von Faktizität. Bendas kategorialer Rahmen, den wir als Klassizismus bezeichnet haben, ist durchaus nicht abhängig von der Existenz einer einheitlichen Kultur, wengleich deren Fehlen freilich als Verrat gewertet werden muss. Doch zeigt das Aufeinanderprallen von Norm und Realität den verborgenen Charakter dieses Klassizismus sehr deutlich auf: dieser basiert auf der Voraussetzung einer universalen Identität, deren Inkongruenz mit der existierenden Menschheit nur als Defizienz gedeutet werden kann und letztlich zur Mission aufrufen muss. Dies wiederum demonstriert seinen *antagonistischen* Charakter. Dieser ist freilich auf eine merkwürdige Art in ein Konzept von Universalität zurückgenommen und damit virtualisiert. Die faktisch antagonistische Stellung zu anderen Identitäten wird durch die Universalisierung geleugnet und nur noch negativ in der Figur des Verrates sichtbar. Der Verrat der Intellektuellen wird so verständlich als deren Abfall von der universalen Identität, die der Klassizismus als seine *raison d'être* voraussetzen muss. Deren eigene Problematik, die sie zu einem Modus von Antagonismus macht, haben wir

gesehen. Dieser Begriff wiederum wird klarer werden, wenn wir den Klassizismus neben andere *Modi von Antagonismus* stellen.

§ 3 Freund und Feind: Von Hegel zu Schmitt

Den Modus von Antagonismus *par excellence* bilden eine Klasse von Konzeptionen, die wir einmal tentativ Freund-Feind-Theorien nennen wollen. Deren gemeinsame Struktur wollen wir anhand einiger ihrer Instanzen genauer herausstellen, um so einen besseren Begriff der Kategorie des antagonistischen Modus überhaupt zu gewinnen.

Beginnen wollen wir mit Martin Heideggers Konzept von *Abständigkeit*, das im vierten Kapitel von *Sein und Zeit* eingeführt wird. Heidegger hatte zuvor die existenziale Struktur des Daseins als In-der-Welt sein analysiert, das eine erste Charakteristik des eigenen Seinsverständnisses in der Kenntnis des Verweisungszusammenhanges der Welt vorgefunden hatte. Nun ist eine rekurrente Schwierigkeit philosophischer Konstruktionen, die mit dem ›Subjekt‹ beginnen, erläutern zu müssen, woher das zunächst sich reichlich solipsistisch vorkommende Subjekt Kenntnis der Subjekthaftigkeit anderer Subjekte gewinnt. Die Schwierigkeit ist klar: ich bin mir meiner eigenen Gedanken bewusst, jedoch nicht der der anderen, die mir begegnen, und zumindest dem philosophischen Verstand kann es leicht einfallen, daran zu zweifeln, dass, was mir soeben begegnet und sehr ähnlich der Gestalt sieht, die ich im Spiegel sehe, ein Subjekt derselben Art ist, wie ich es bin. Eine ebenso rekurrente Lösung des Problems besteht darin, eine gewisse primäre Sozialität des Subjektes anzunehmen, die bereits vorgängig, mit Existenz des Subjektes, dessen Verständnis vom Anderen setzt. Diese Lösung scheint eine gewisse empirische Evidenz für sich zu haben und vor allem der Aufgabe zu entheben, die Subjekthaftigkeit des Anderen *ex nihilo* via Analogieschluss zu konstruieren.⁵⁵

Einen derartigen Pfad wählt auch Heidegger, der freilich für sich in Anspruch nehmen kann, von vornherein die Kategorie des Subjektes vermieden zu haben. Es fällt zunächst auf, dass das Dasein als In-der-Welt-sein bereits dem Anderen an jeder Ecke begegnet: »Das Feld zum Beispiel, an dem wir ›draußen‹ entlang gehen, zeigt sich als dem und dem gehörig, von ihm ordentlich instand gehalten, das benutzte Buch ist gekauft bei..., geschenkt von... und dergleichen.«⁵⁶ Die Versuchung, den umherstehenden Anderen nun als bloßes Ding zu betrachten, umgeht Heidegger durch Rekonzeption: nicht etwa begegnet der Andere als Gegenstand, sondern »wir treffen sie ›bei der Arbeit‹, das heißt primär in ihrem In-der-Welt-sein. [...] Der Andere begegnet in seinem Mitdasein in der Welt.«⁵⁷ So, wie sich selbst als ein Ding zu verstehen, bereits ein defizienter Modus von Dasein ist, der das eigene Sein verkennt, verhält es sich auch mit dem Sein des Anderen: dieser ist genauso In-der-Welt-sein und ihn etwa als Ding zu begreifen kann nur einem Philosophen einfal-

len.⁵⁸ Diese Heidegger'sche Argumentationsfigur hat Epoche gemacht. Sie verweigert die Erklärung – in diesem Falle: der Subjekthaftigkeit des Anderen – unter Verweis auf die *ontologischen* Prämissen der Fragestellung.

Nun ist also der Andere als In-der-Welt-sein erwiesen worden, was Heidegger anschließend unschwer zum Anlass nehmen kann, die Welt als »Mitwelt« und daher das In-Sein als Mitsein zu charakterisieren.⁵⁹ Dies wiederum ist nichts anderes als die Idee primärer Sozialität unter fundamentalontologischen Vorzeichen: Die Daseinsstruktur des Anderen bedarf keines Nachweises, da die Welt des Daseins immer schon Mitwelt ist und daher es selbst als Mitsein immer um den Anderen weiß.

Dies wiederum führt Heidegger unmittelbar auf die Kategorie, die für uns von Bedeutung ist: Nachdem die Konstruktion des Daseinscharakters des Anderen auf dessen In-der-Welt-sein und seinem Auftauchen in Verweisungszusammenhängen des Besorgens beruhte, muss Heidegger konsequent ableiten, dass

»[i]m Besorgen dessen, was man mit, für und gegen die Anderen ergriffen hat, [...] ständig die Sorge um einen Unterschied gegen die Anderen [ruht], sei es auch nur, um den Unterschied gegen sie auszugleichen, sei es, daß das eigene Dasein – gegen die Anderen zurückbleibend – im Verhältnis zu ihnen aufholen will, sei es, daß das Dasein im Vorrang über die Anderen darauf aus ist, sie niederzuhalten. Das Miteinandersein ist – ihm selbst verborgen – von der Sorge um diesen Abstand beunruhigt. Existenzial ausgedrückt, es hat den Charakter der *Abständigkeit* [Herv. i. O.].«⁶⁰

Aus der sozialen Charakteristik des Daseins ergibt sich so eine fundamentale Konkurrenzsituation zu den Anderen, die dem Dasein zwar verborgen bleiben mag, doch stets als Existenzial vorhanden ist. Wir wollen hier zwei Punkte festhalten, die in strukturähnlichen Konzeptionen wiederkehren werden. *Erstens* ist für Heidegger die Abständigkeit eine notwendige Folge der Konzeption des Daseins als Mitsein. Das Dasein ist In-der-Welt-sein, doch diese Welt ist Mitwelt und daher tritt der Andere stets eingebunden in die Sorge des Daseins um sein Sein auf. Dies bedingt notwendig die Sorge um seinen Abstand zum Anderen, selbst da, wo dieser nicht vorhanden ist.⁶¹ Und *zweitens* steht in dieser Sorge um den Abstand zum Anderen das *Dasein selbst* auf dem Spiel. Die Abständigkeit ist so sehr ein Existenzial wie das Mitsein und sie ist eine Sorge um das eigene Sein. So wenig wie das Dasein solipsistisch gedacht werden kann, kann es selbst den Abstand zum Anderen auf sich beruhen lassen, da sich die Abständigkeit gerade aus dem Verhältnis zum *eigenen Sein* in der Form des Mitseins ergibt. Wir werden diesen beiden Momenten in anderer Gestalt wiederbegegnen.

Eine vorgängige Freund-Feind-Theorie geht auf Hegel zurück. Dieser hatte in der *Phänomenologie des Geistes* zunächst den Gang des Geistes bis zur Entwicklung des *Selbstbewusstseins* nachgezeichnet. Dem Bewusstsein, das noch nicht Selbstbe-

wusstsein ist, ist das Wahre ein Anderes als es selbst. Das Selbstbewusstsein überwindet diese Unterscheidung und erkennt dieses Andere als nichtig:

»Das Sein der Meinung, die *Einzelheit* und die ihr entgegengesetzte *Allgemeinheit* [Herv. i. O.] der Wahrnehmung sowie das *leere Innere* [Herv. i. O.] des Verstandes sind nicht mehr als Wesen, sondern als Momente des Selbstbewusstseins, d.h. als Abstraktionen oder Unterschiede, welche *für* [Herv. i. O.] das Bewußtsein selbst zugleich nichtig oder keine Unterschiede und rein verschwindende Wesen sind.«⁶²

Diese Struktur des Selbstbewusstseins hat kuriose Folgen für dieses: es ist einerseits Bewusstsein, doch andererseits nur Bewusstsein *von sich selbst*. Die »sinnliche Welt«⁶³ ist Gegenstand des Bewusstseins, doch ist für das Selbstbewusstsein, das sich bewusst ist, dass alles, das es weiß, *es selbst* als Bewusstsein ist, dieses Bewusstsein selbst nichtig. Das Selbstbewusstsein ist beides: Bewusstsein »von Anderem« und Bewusstsein noch des Umstandes, dass dieses Andere nur *Bewusstsein* ist. Diese Folgerung ergibt sich gewissermaßen aus der Struktur des Begriffes des Selbstbewusstseins, denn dieser sagt bereits, dass das, was da bewusst ist, ein Bewusstsein ist. Nun charakterisiert Hegel in einem nächsten Schritt diese Struktur, die das Bewusste als nichtig und nur das Selbstbewusstsein als Wahres setzen kann, als *Begierde*. Das Selbstbewusstsein ist nur selbst, die sinnliche Welt und alles, was bewusst und wahrgenommen ist, ist nicht an sich, sondern ist nichtig. Dieses Negieren des Anderen, das die solipsistische Existenz des Selbstbewusstseins bedeutet, ist Begierde. Nun trifft hier das Selbstbewusstsein auf ein Problem, das uns bekannt vorkommt: dieses Andere, das das Selbstbewusstsein als nichtig setzt, ist *an sich* ebenfalls Bewusstsein.⁶⁴ Dies ist es zunächst nur *an sich*, weil für das Selbstbewusstsein es ja bereits als nichtig gekennzeichnet wurde. Diese Seinsweise des negativen Gegenstands des Selbstbewusstseins begreift Hegel als *Leben*. Und in der Erfahrung dieses Lebens und seiner prozessualen Gestalt, der *Gattung*,⁶⁵ stößt das Selbstbewusstsein, wie Hegel formuliert, auf die »Selbständigkeit seines Gegenstandes«.⁶⁶ Dies ist nun freilich der Punkt, an dem sich Hegel die oben skizzierte Aufgabe stellt, die solipsistische Position – hier: des Selbstbewusstseins zu überwinden. Das begegnende Andere wurde zwar immerhin bereits als Leben bestimmt, doch ist durchaus nicht klar, dass dieses Leben auch seinerseits ein *Selbstbewusstsein* ist, was erst die notwendige Reziprozität ermöglicht, die die Lösung der gestellten Aufgabe erfordert. Hegels Benennung dieser reziproken Beziehung hat ihrerseits Schule gemacht. Das Selbstbewusstsein muss das selbstständige Andere *anerkennen*, und zwar als wiederum es selbst anerkennend: »Sie *anerkennen* sich als *gegenseitig sich anerkennend* [Herv. i. O.]«⁶⁷ Doch stellt sich freilich die Frage, was das Selbstbewusstsein motivieren kann, dieses ein wenig ernervende Andere, das sich trotz seiner Nichtigkeit als Selbstständiges heraus-

gestellt hat, anzuerkennen. Hegels Antwort ist durchaus überraschend. Durch die Selbstständigkeit des Anderen hat sich bereits eine Form von reziproker Beziehung eingestellt und das Andere hatte sich als das Leben erwiesen. Nun begegnet hier beidseitig einem Selbstbewusstsein ein lebendiges Anderes, und hierin liegt für das Selbstbewusstsein gleichermaßen eine Herausforderung wie eine Chance: denn einerseits widerspricht das selbstständige Andere dem eigenen Anspruch des Selbstbewusstseins in der Negation des Anderen mit sich selbst eines zu sein. *Andererseits* ist aber dieses Andere ein *Selbstbewusstsein* und diesen Umstand kann Hegel verwenden, um gerade in der Anerkennung des selbstständigen Anderen als Selbstbewusstsein das Selbstbewusstsein selbst zur Autonomie, nämlich zur Wahrheit seiner Gewissheit von sich selbst,⁶⁸ gelangen zu lassen. Denn der selbstständige Gegenstand des Selbstbewusstseins ist dann selbst Selbstbewusstsein: »Indem ein Selbstbewusstsein der Gegenstand ist, ist er ebensowohl Ich wie Gegenstand.«⁶⁹ Für Hegel steht hier viel auf dem Spiel, denn in dieser Struktur, die das Ich in das Wir übergehen lässt, wird er den Begriff des Geistes ansetzen und damit kann er den bewusstseinstheoretischen Ansatz der Phänomenologie des Geistes transzendieren. Das Selbstbewusstsein wird also selbst erst ganz in seiner Anerkanntheit durch ein Selbstbewusstsein, das es selbst erwidern muss. Nun trifft es sich gut, dass sich das selbstständige Leben in der Wahrnehmung gezeigt hatte. Kann es dem Selbstbewusstsein nun gelingen, mit diesem in eine Beziehung reziproker Anerkennung einzutreten, ist das Selbstbewusstsein zu sich selbst gekommen. Was hierfür nur noch notwendig ist, ist, dass das Eine dem Anderen zeigt, dass es eben nicht nur selbstständiges Leben ist. Und dies ist der Punkt, an dem Hegel die durchaus überraschende Struktur des *Kampfes auf Leben und Tod* einführt. Der Kampf auf Leben und Tod mit dem Anderen wird charakterisiert als des Selbstbewusstseins »reine Negation seiner gegenständlichen Weise«.⁷⁰ Das Selbstbewusstsein beweist gewissermaßen dem Anderen, dass es selbst ein Selbstbewusstsein ist, indem es im Kampf auf Leben und Tod die eigene gegenständliche Seinsweise als Leben negiert. Das Selbstbewusstsein ist schließlich beides: Selbstbewusstsein für sich und lebendiger Gegenstand für das Andere. In der Negation dieses Lebens, »bewährt«⁷¹ sich das Selbstbewusstsein und erweist so dem Anderen – wie dieses umgekehrt dem Einen –, dass es nicht etwa nur Leben, sondern wahrhaft ein selbstständiges Selbstbewusstsein ist.

Dieser Ansatz, der den Kampf auf Leben und Tod, nachgerade zur *Voraussetzung* der Entstehung des Selbstbewusstseins erklären möchte, hat etwas erschreckendes. Freilich weist er dieselbe Charakteristik wie die Heidegger'sche Theorie in den genannten zwei Punkten auf, denn *erstens* ist der Kampf auf Leben und Tod eine notwendige Folge der Erfahrung des selbstständigen Anderen, *zweitens* steht dabei die Identität des Selbstbewusstseins selbst auf dem Spiel – denn es wäre nicht einmal Selbstbewusstsein, würde es sich nicht im Kampf bewähren.

Doch verliert diese Konzeption Hegels außerhalb des komplizierten Zusammenhanges der *Phänomenologie des Geistes* viel ihrer Überzeugungskraft und Axel Honneth hat nachgezeichnet, dass die Figur der Anerkennung bereits dort ihren ursprünglichen Bezug weitgehend verloren hatte. Er weist darauf hin, dass Hegels initialer theoretischer Ansatz in seinen Jenaer Frühschriften vielmehr gut aristotelisch auf einer »vorgängigen Intersubjektivität des Lebens der Menschen«⁷² aufbaute, und dass Hegel – bereits in der Jenaer Realphilosophie – »den theoretischen Ertrag seiner Hinwendung zur Bewußtseinsphilosophie mit dem Preis des Verzichtes auf einen starken Intersubjektivismus bezahlt«⁷³ habe. Honneths eigenes anerkennungstheoretisches Projekt möchte auf den verschütteten Fundamenten der frühen Hegel'schen Theorie aufbauen. Seine Kritik richtet sich dabei keineswegs gegen die Figur des Kampfes als vielmehr gegen Hegels Bestimmung des *Gegners*:

»Ein anerkennungstheoretisches Konzept der Sittlichkeit geht von der Prämisse aus, daß die soziale Integration eines politischen Gemeinwesens nur in dem Maße uneingeschränkt gelingen kann, wie ihr von seiten der Gesellschaftsmitglieder kulturelle Gewohnheiten entgegenkommen, die mit der Art ihres wechselseitigen Umgangs zu tun haben;«⁷⁴

Diese Figur der Wechselseitigkeit, die freilich im Kampf auf Leben und Tod noch strukturell angelegt ist, verliert sich bei Hegel jedoch in dem Moment, in dem er im weiteren Fortgang der Realphilosophie den *Staat* als den Träger der intersubjektiven Sittlichkeit bestimmt, bzw. in der *Phänomenologie des Geistes* die Figur der gegenseitigen Anerkennung in die bekannte Dialektik von Herr und Knecht aufgehen lässt. Honneths eigene Konzeption ist hier sicherlich überlegen. Bezeichnend ist, dass die anerkennungstheoretische Basis bedingt, dass auch jene die Figur des Kampfes direkt aus der Erfahrung von Missachtung in der intersubjektiven Situation ableiten muss,⁷⁵ wenngleich Honneth freilich für sich in Anspruch nehmen kann, keine *apriorische* Notwendigkeit der Konfliktsituation ansetzen zu müssen. In jedem Fall ist auch für Honneth der Kampf um Anerkennung bestimmend für die persönliche Identität. Ausgehend von Meads »naturalistischer Transformation der Hegelschen Anerkennungslehre«⁷⁶ gelangt er zum Konzept der »intersubjektiven Struktur der persönlichen Identität«,⁷⁷ sodass die eigene Identität erst möglich wird auf Grundlage der erkämpften Anerkennung durch die Anderen. Freilich ist Honneths Konzeption um einiges freundlicher, als die zuvor analysierten Freund-Feind-Theorien doch weist sie die nämlichen Strukturmerkmale auf, was vor dem Hintergrund ihrer theoretischen Provenienz nicht überraschen kann.

Nun sind diese beiden Theorien jedoch streng vom Ich gedacht, das bei Heidegger das Dasein und bei Hegel das Selbstbewusstsein heißt. Zeitnah zu Heidegger treten diese Theorien in den Schatten von solchen, die an Stelle des Ich die Grup-

pe setzen. Freilich hatte diesen Weg bereits im Ausgang von Hegel der Marxismus beschritten, doch nahm dieser Weg einige komplizierte Windungen, die wir noch betrachten werden. Die Inflation von sozialisierten Freund-Feind-Theorien in den 1920er-Jahren ist allerdings frappierend. Wir wollen hier die einschlägigen Beispiele der Theorien Karl Mannheims, Carl Schmitts und Helmut Plessners untersuchen.

Mannheims *Ideologie und Utopie* (1929) war uns bereits aufgrund seines Konzepts der freischwebenden Intelligenz begegnet. Dieses wiederum sollte die Determinierung der Erkenntnis durch die gruppenspezifischen ›Denkstile‹ überwinden. Doch sind diese Denkstile nicht nur ein Erkenntnishindernis, sondern bedingen selbst den sozialen Konflikt. Die »Sinndeutungen«,⁷⁸ die Gruppen – und nicht etwa Individuen – entwerfen, geraten in Kontrast zueinander. Mannheim führt dabei das konfliktschwangere Nebeneinander von Denkstilen, das er an seiner Zeit erkennen möchte, auf die Heterogenisierung der Gesellschaft nach dem »Zusammenbruch des geistigen Monopols der Kirche«⁷⁹ zurück. Hatten vorher Erziehung und Tabus dafür gesorgt, dass verschiedene Sinndeutungen entweder gar nicht erst aufkamen, oder dann nicht geäußert werden konnten, tritt nun eine neue Konstellation von miteinander konkurrierenden Denkstilen auf. Diese wiederum müssen einander als *Ideologien* betrachten und das Denken des Gegners als »falsches Bewusstsein« abwerten.⁸⁰ Die Einführung des »totalen« Ideologiebegriffes korrespondiert damit dem Prekärwerden der jeweils einheitlichen totalen Ideologie, muss man interpretieren. Nun sind aber für Mannheim die Gegner in diesem Konflikt stets *soziale Gruppen* – und erst hierin ist eigentlich diese Theorie mit Recht eine *Freund-Feind-Theorie* zu nennen, da sie nicht nur Todfeinde und abständiges Mitsein kennt. Der Kernbegriff der Mannheim'schen Konzeption ist hier nun die *soziale Situation*.⁸¹

»Eine Situation wird zur Situation, wenn sie für die Mitglieder einer Gruppe in gleicher Weise definiert ist. Es mag wahr oder falsch sein, wenn eine Gruppe eine andere Ketzler nennt und als solche gegen sie kämpft, aber nur durch diese Definition wird der Kampf zu einer sozialen Situation.«⁸²

Dieser Kampf von Gruppen gegen andere, die ihre spezifischen Denkstile nicht teilen, ist ein Prototyp der Freund-Feind-Theorien der 1920er-Jahre. Was sie von den Gedanken Heideggers und Hegels unterscheidet, ist der soziale Charakter der Konfliktsituation. Was sie freilich eint, sind erneut die verschiedentlich skizzierten Merkmale. Mannheims Begriff der sozialen Sinndeutung leistet hier bereits beides: einerseits bilden sich soziale Gruppen gerade *in* der gemeinsamen Teilhabe an Sinndeutungen aus, darin, die Welt so wie die anderen zu sehen.⁸³ Die gemeinsame Sinndeutung ist nicht eine Konsequenz der Gruppenzugehörigkeit, sie ist geradezu definierendes Merkmal. Andererseits sind aber konfligierende Sinndeutungen als soziale Situationen prädestiniert, in Kampf umzuschlagen, wenn nicht ausgleichende Tabus dies verhindern. Die Freund-Feind-Situation wird damit zur

notwendigen Folge des Wegfalls gesellschaftsübergreifender Sinndeutungen in deren negativer Funktion. So liegt in der sozial-sinndeutenden Weise, die Welt zu sehen, wie sie Mannheim versteht, die Herausbildung von gesellschaftlicher Identität überhaupt begriffen. Hervorzuheben sind dabei zwei Punkte: zum einen betont Mannheim immer wieder, dass damit nicht die Möglichkeit von Erkenntnis und der Existenz von Wahrheit überhaupt entfällt.⁸⁴ Zum Anderen bemerkenswert ist Mannheims Charakterisierung des Kampfes geistiger Kräfte als das *Aneinandervorbeireden*.⁸⁵ Dieses ergibt sich daraus, dass Diskussionen stets in konkreten Punkten geführt werden, auch dann, wenn der Gegner einer anderen Gruppe angehört, und damit der konkrete Punkt innerhalb seiner Welt einen zumindest partiell anderen Sinn haben muss. Dies wird jedoch in Auseinandersetzungen nicht thematisch, sodass beide Disputanten glauben müssen, sie würden über die gleiche Sache reden, während diese Sache für beide jedoch aufgrund der unterschiedlichen Weltsicht unterschiedlich verstanden ist. Dies bedingt – wenn nicht notwendig, so dann doch »von wenigen Ausnahmen abgesehen«⁸⁶ – die Form des Aneinandervorbeiredens. Diese Beobachtung wird man zumindest der Tendenz nach an der eigenen Erfahrung nachvollziehen können. Sie induziert jedoch, in einiger Radikalität genommen, ein Konzept von *Inkommensurabilität* von Positionen, das uns noch beschäftigen wird.

Die Freund-Feind-Theorie par excellence, die auch unter diesem Namen zu einiger Berühmtheit gelangt ist, ist freilich die Carl Schmitts, die er in *Der Begriff des Politischen* (zuerst 1927, dann substantiell überarbeitet 1932 erschienen)⁸⁷ entwickelte. Schmitts Vorliebe für provokante Thesen ist bekannt, der hier einschlägige Text beginnt halbwegs legendär mit den Worten: »Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus.«⁸⁸ Diese These kann zunächst zirkulär anmuten, doch soll sie das Gegenteil leisten: Schmitt, der berühmteste Verfassungsrechtler seiner Zeit, betrachtete keineswegs den Staat als durch die Verfassung konstituiert, sondern als dieser vorgängig.⁸⁹ Diese Konzeption wirft dann freilich die Frage auf, was der Staat sei, wenn nicht das durch die Verfassung »konstituierte«. Diese Frage möchte Schmitt durch den Begriff des Politischen lösen. Soll dieser ein dem Ökonomischen, dem Ästhetischen und anderen Bereichen gegenüber abgrenzbarer Bereich sein, muss er, so Schmitt, sich kennzeichnen lassen, durch ihm zugrundeliegende spezifische *Kategorien*. Ähnlich der Gut-Böse-Unterscheidung des Moralischen müsste es dann eine »letzte Unterscheidung«⁹⁰ des Politischen geben, die dieses Gebiet prägt. Man ahnt es schon: diese Unterscheidung findet Schmitt in dem Begriffspaar von Freund und Feind.⁹¹ Das Politische findet dort statt, wo es Freund und Feind gibt. Schmitt schärft dieses Begriffspaar durch martialische Formulierungen, wie etwa, sie seien »in ihrem konkreten, existenziellen Sinn zu nehmen, nicht als Metaphern oder Symbole«,⁹² sie seien »keine normativen oder »rein geistigen« Gegensätze«. ⁹³ Die Freund-Feind-Beziehung, die das Politische konstituiert, ist, so will er deutlich machen, durchaus buchstäblich zu nehmen:

»Feind ist also nicht der Konkurrent oder Gegner im allgemeinen. Feind ist auch nicht der private Gegner, den man unter Antipathiegefühlen haßt. Feind ist nur eine wenigstens eventuell, d.h. der realen Möglichkeit nach *kämpfende* [Herv. i. O.] Gesamtheit von Menschen, die einer ebensolchen Gesamtheit gegenübersteht.«⁹⁴

Hierin wird mehrerlei kenntlich. Zum einen betrachtet Schmitt die Freund-Feind-Situation als eine Wir-Situation, was sich aus dem Begriff des Politischen ergibt. Der private Feind ist kein Feind im Sinne dieser Theorie.⁹⁵ Zweitens – und dies ist eine logische Folge der Intention der Theorie überhaupt – determiniert die Freund-Feind-Beziehung die Identität beider Seiten. Der Staat ist Staat durch das »ius belli«,⁹⁶ d.h. durch die *Möglichkeit*, gegen andere Staaten Krieg zu führen. Schmitt betont mehrfach, dass die *faktische* Neutralität eines Staates nichts an dieser Möglichkeit ändert, sondern vielmehr in dieser begründet liegt.⁹⁷ Ein Staat, der keinen Krieg führen kann, ist so verstanden nicht neutral, sondern überhaupt kein Staat mehr. In Schmitts charakteristischer Diktion: »Dadurch, daß ein Volk nicht mehr die Kraft oder den Willen hat, sich in der Sphäre des Politischen zu halten, verschwindet das Politische nicht aus der Welt. Es verschwindet nur ein schwaches Volk.«⁹⁸ Die Freund-Feind-Beziehungen konstituieren damit allererst den Staat. Darüber hinaus sind sie eine – möglicherweise notwendige – Folge des Begriffs des Politischen überhaupt: »Es gibt deshalb auf der Erde, solange es überhaupt einen Staat gibt, immer mehrere Staaten.«⁹⁹ Dies ist freilich eine Folge der Begriffsbestimmung, denn wenn es nur noch einen Staat gäbe, der friedlich die Erde umspannt – und Schmitt räumt ein, dass diese Möglichkeit theoretisch konzipierbar ist, allein, man glaubt ihm diese Konzession nicht ganz...¹⁰⁰ –, dann wäre dieser Staat kein Staat mehr: »Die *Menschheit* [Herv. i. O.] als solche kann keinen Krieg führen, denn sie hat keinen Feind, wenigstens nicht auf diesem Planeten.«¹⁰¹ Die Konzeption eines universalen Staates misslingt auf der Grundlage des Schmitt'schen Konzepts des Politischen. Dies überrascht nicht. Wir haben gesehen, dass auch die hier skizzierte Freund-Feind-Beziehung auch in dieser Ausprägung nicht nur eine – zumindest faktische – Notwendigkeit aufweist, sondern erst die *Identität* der Konfliktpartner konstituiert. Ein Staat, der ja erst Freunde und Feinde im politischen Sinn haben kann, ist kein Staat mehr, wenn er keine Feinde mehr hat, da er universal geworden ist. Diese Problematik der Konzeption einer universalen Identität hatten wir bereits mehrfach angetroffen. Habermas ist auf dieselbe Schwierigkeit in der an Hegel orientierten Behandlung der Frage gestoßen, wie ein *Individuum* in einer postkonventionellen Gesellschaft eine Identität ausbilden könne. Da sich die Identität des Ich »nur an der übergreifenden Identität einer Gruppe ausbilden«¹⁰² könne, andererseits aber sich die konventionellen sozialen Identitätsträger von Familie bis Nation »nach universalistisch zu rechtfertigenden Normen [...] nicht mehr privilegieren«¹⁰³ lassen, stellt sich die Frage, welche Gruppe dann als identitätsstiftende fungieren könne:

»Entsprechend müsste die staatsbürgerliche oder nationale Identität zu einer weltbürgerlichen oder universalen Identität erweitert werden. Aber kann eine solche Identität überhaupt einen genauen Sinn haben? Die Menschheit im ganzen ist eine Abstraktion und nicht eine Gruppe im Weltmaßstab, die in ähnlicher Weise wie Stämme oder Staaten eine Identität ausbilden könnte – jedenfalls so lange nicht, wie sie sich nicht ihrerseits, vielleicht in Abgrenzung gegen andere Populationen des Weltraums, wiederum zu einer partikularen Einheit zusammenschließt.«¹⁰⁴

Auf Habermas' eigene Lösung dieser Problemstellung werden wir andernorts zurückkommen. Doch illustriert die frappierende Ähnlichkeit dieser Analyse zu der Schmitts, insbesondere in der kuriosen Figur des fiktiven Angriffs der Außerirdischen, einmal mehr den Zusammenhang der Freund-Feind-Theorien mit der Frage nach Identität, die sich uns bereits mehrfach aufgedrängt hat.

Schmitts Theorie ist sicherlich die bekannteste ihrer Art. Wir wollen jedoch zuletzt noch eine weitere Theorie betrachten, nämlich die Konzeption Helmuth Plessners, die dieser in *Macht und menschliche Natur* (1931) auf Grundlage seiner 1928 erschienen anthropologischen Abhandlung *Die Stufen des Organischen und der Mensch* entwickelt hat. Die Ähnlichkeit zu Schmitts Theorie mag freilich nicht zuletzt in einem wechselseitigen Rezeptionszusammenhang begründet sein.¹⁰⁵ Plessner geht nicht von einem staatsrechtlichen Begründungsproblem aus, sondern von der eigenen philosophischen Anthropologie. Die Frage scheint zunächst zu lauten, wie weit Politik zum Wesen des Menschen gehöre,¹⁰⁶ und damit wäre sie eine anthropologische Frage unter anderen. Unter der Hand explodiert das Forschungsfeld und Plessner gelangt zu der Aussage, philosophische Anthropologie sei – möglicherweise – »nur als politische möglich«.¹⁰⁷ Diese Explosion hat methodische Gründe. Plessner arbeitet sich an der Fragestellung ab, ob philosophische Anthropologie empirisch oder apriorisch zu verfahren habe. Ersteres widerspräche ihrem Erkenntnisinteresse, da »eine empirische Wesenslehre [...] ein Unding [ist], sie widerspricht dem Wesenscharakter«.¹⁰⁸ Soll die philosophische Anthropologie das – im starken Sinne des Wortes begriffene – *Wesen* des Menschen ermitteln können, so kann sie nicht empirisch verfahren. Andererseits kann sie auch nicht apriorisch verfahren, da sich damit ein diffiziler *circulus vitiosus* ergäbe: der Mensch soll als »Zurechnungssubjekt seiner Kultur«¹⁰⁹ begriffen werden, d.h. als das, was erst die faktisch »menschheitliche« Kultur hervorgebracht hat. Diese methodische Vorentscheidung determiniert dann aber in einer apriorischen Analyse bereits das Ergebnis: »Ein wenn auch nur methodisch gemeinter Apriorismus führt zwangsläufig zur universalistisch-rationalistischen Ontologisierung menschlichen Wesens.«¹¹⁰ Dieser Zirkel scheint zunächst gekünstelt, denn im Grunde meint er, dass eine Wesensanalyse des Menschen nur zu einem Ergebnis gelangen kann, das dessen Wesen so konzipiert, dass zumindest prinzipiell die Bedingungen der

Schaffung der faktisch geschaffenen Kultur gegeben sind. Das scheint nicht zu viel verlangt zu sein, vielmehr erschiene jede andere Konzeption *prima facie* nachgerade widersinnig. Verständlich wird Plessners Stoßrichtung erst *ex post* anhand seines Rückgriffs auf die Lebensphilosophie, mittels derer er das Wesen des Menschen radikal *dynamisiert*. Er macht zum Grundbegriff – soweit man noch von einem solchen sprechen kann – gerade die *Unbestimmtheit* dessen, was Mensch sein heißt: Die »Entscheidung über das Wesen des Menschen [könne] nicht ohne seine konkrete Mitwirkung, also in keiner neutralen Definition einer neutralen Struktur gesucht werden [...], sondern nur in seiner Geschichte als eine ständig neu erwirkte Entscheidung«. ¹¹¹ Das meint: es gibt nicht *ein* Wesen des Menschen, sondern was das Wesen des Menschen ist, ist stets Produkt von dessen jeweils gegenwärtiger Entscheidung, seines Entwurfs von sich selbst. Das Wesen des Menschen ist seine eigene Entscheidung. Dies wiederum ermöglicht Plessner, die Selbstkonzeption des Menschen *als Macht*¹¹² zu fassen: »In der Fassung seiner selbst als Macht faßt der Mensch sich als geschichtsbedingend und nicht nur als durch die Geschichte bedingt.«¹¹³ Gerade die Unbestimmtheit des Menschen ermöglicht ihm sich selbst als Bestimmenden und damit als Macht zu konzipieren. Dies wiederum führt ohne weitere Umwege zu der Aussage: »Der Mensch [...] steht als *Macht* [Herv. i. O.] notwendig im *Kampf um sie* [Herv. i. O.], d.h. in dem Gegensatz von Vertrautheit und Fremdheit, von *Freund* und *Feind* [Herv. i. O.].«¹¹⁴ Dies ergibt dann den zu erweisenden politischen Charakter der Anthropologie insofern als der Mensch als Gegenstand der Anthropologie selbst sein Wesen bestimmt und sich daraus die Freund-Feind-Struktur ergibt, die seine Konzeption von sich selbst anderen solchen Konzeptionen opponiert. Die Freund-Feind-Beziehung ist damit erstens eine anthropologische Konstante – mehr noch, es ist ein Strukturelement des Mensch-Werdens als Selbstkonzeption. Zweitens definiert sie die Identität des Menschen als eines Entwurfes von sich selbst – in einem sehr starken Sinn, denn auf dem Spiel steht hier die Identität *als Mensch* überhaupt. Dies fügt den bekannten Aspekten der Freund-Feind-Theorien einen überraschend neuen hinzu: sie entwirft die überall problematische Universalität der Identität gewissermaßen virtuell als die des Kampfes. Zwar scheint in Plessners Konzeption zumindest theoretisch durchaus Raum zu sein für eine universale Identität als weltüberspannender Entwurf des Menschen von sich selbst – doch hätte *diese selbst* dann notwendig die Struktur von Macht und damit des Kampfes um diese. Die einzige Universalität, die hier denkbar ist, ist die des Menschen als um seine Identität kämpfenden.

Die Analyse der Freund-Feind-Theorien ergab einen rekurrenten Verweis auf die Frage der Identität: einerseits figurierte in jeder der Theorien die Freund-Feind-Beziehung als notwendige Folge zumindest des Auftretens verschiedener Identitäten und andererseits – was sich vor diesem Hintergrund nun als Kehrseite herausstellen mag – *konstituierte* diese Beziehung erst die Identitäten. Das Konzept von Identität wird in diesen Theorien differenziell gebildet. Identität kann es nur geben als unter-

schieden von einer anderen Identität, doch dadurch treten diese beiden Identitäten unweigerlich in einen Konflikt ein. Eine *universale Identität* stellt sich so als eine *contradictio in adiecto* dar.

Wir wollen noch auf einen Punkt an dieser Stelle hinweisen: in all diesen Theorien begegnete die Figur des Kampfes, gar des Krieges – doch stets als *Möglichkeit*. Die Freund-Feind-Situation bringt die Möglichkeit der Gewalt mit sich – doch ist sie selbst keine gewalttätige Situation. In jeder der betrachteten Theorien wurde die *tatsächliche Gewalt* als bloße Möglichkeit virtualisiert. Dies scheint notwendig zu sein, wie an anderer Stelle noch sichtbar werden wird.¹¹⁵

Die Freund-Feind-Theorien bilden die zweite Klasse *antagonistischer* Auseinandersetzungen, die wir betrachtet haben. Sie unterscheidet von Bendas Klassizismus der Verzicht auf die *universale* Identität, die Benda – wenngleich unter Schwierigkeiten – noch fordern musste. In gewissem Sinn bilden sie zugleich die paradigmatische Klasse von Antagonismen, wie der Name bereits suggeriert. Wir wollen jedoch, bevor wir diese Kategorie verlassen, noch einige andere Modi von Antagonismus betrachten.

§ 4 Littérature engagée

Es ist an dieser Stelle illustrativ einen Blick auf die *Literatur* zu werfen, genauer: auf Verortungen der Literatur innerhalb eines antagonistischen Modus. Wenn nämlich in Freund-Feind-Theorien Gewalt nur virtualisiert vorhanden ist, steht zu erwarten, dass die Konfliktsituation auf andere Weise zur Erscheinung kommen wird. Die friedliche Koexistenz ist in ihnen, wie wir gesehen haben, nur als negative Form ihrer eigentlichen Tendenz konzipiert, umgekehrt führt die Figur realer Gewalt, wie wir ebenfalls sehen werden, zum Kollaps der Situation. Freilich werden Freund-Feind-Situationen aufgrund ihres existenziellen Charakters zur Austragung auf vielen Feldern tendieren. Doch ist gerade für den konkreten historischen Kontext der oben betrachteten Theorien die Literatur von Interesse, zum einen weil sie *de facto* ein wichtiger Faktor in sozialen Wirkungszusammenhängen des frühen 20. Jahrhunderts war, zum anderen aber, weil in antagonistischen Konzeptionen, die die Literatur einbegreifen, regelmäßig ein Begriff begegnet, der für unseren weiteren Zusammenhang von zentraler Bedeutung sein wird: der der *Kultur*. Die inzwischen klassischen Analysen Raymond Williams' werden wir zu gegebener Zeit rekapitulieren, es ist an dieser Stelle nur wichtig einen Punkt in Erinnerung zu rufen: der Begriff der Kultur ist ein *historisches* Konzept, das durchaus unterschiedliche Dinge gemeint hat, und Williams' Konzept der *common culture*, auf das wir zurückkommen werden, ist ein *Gegenprogramm* zur verbreitetsten Konzeption von Kultur. Diese wiederum ist für unseren aktuellen Kontext absolut einschlägig.

Eine zentrale Entwicklungslinie dieser Konzeption führt von Matthew Arnold über T. S. Eliot zu F. R. Leavis. Arnold und Leavis waren Dichter und Kulturkritiker in Personalunion, Leavis war Literaturwissenschaftler von Profession, doch begriff er die Kulturkritik gewissermaßen als deren letztes Ziel. Matthew Arnold hatte 1869 in seinem vielrezipierten Werk *Culture and Anarchy* einen Begriff der Kultur entwickelt, der diese formal als innere Perfektion fasste. Das konkrete Maß der Größe, die perfektioniert werden soll, blieb, wie diese selbst, dabei eigentümlich unbestimmt. Arnold recurriert regelmäßig auf Metaphern, wie die Beschreibung, Kultur sei »sweetness and light«,¹¹⁶ zu verstehen als »beauty and intelligence«,¹¹⁷ und sei darin verwandt der Dichtung und der Religion.¹¹⁸ Die Dichtung selbst folgt dem Ideal der Schönheit, doch genügt sie nicht zur Perfektion, da ihr die Moralität fehlt, deswegen muss auch die Religion ihr zur Seite stehen. Die Dichtung der Griechen, die beides zugleich war, ist deswegen »of such surpassing interest and instructiveness for us, though it was [...] a premature attempt, an attempt which for success needed the moral and religious fibre in humanity to be more braced and developed than it had yet been.«¹¹⁹ Die moralische wie ästhetische innere Perfektion stellt Arnold gegen das Vertrauen in die »machinery«.¹²⁰ Diese Gegenüberstellung wird zu einem zentralen Ingredienz der an Arnold anschließenden Kulturkritik. Die Metapher von der »machinery« und der ihr kontrastierten »Organizität« hat eine enorme Wirkungskraft entwickelt. Die industrialisierte Welt und der ökonomische Liberalismus werden assoziiert mit einer Mechanisierung der Gesellschaft, die wiederum dadurch dem Untergang – von der Anarchie Arnolds bis zur Verfallenheit Heideggers – geweiht ist, wenn nicht ein natürlich-organisches Gegenmittel gefunden werden kann.¹²¹ Arnold sieht dieses in der Kultur als innerer Perfektion. Dies wirft für ihn wie für seine Nachfolger umgehend die Frage auf, wer denn – wenn die Kultur die *ganze* Gesellschaft retten soll – der Träger dieser Kultur sein könne. Wir kennen Bendas Antwort auf diese Frage. Arnolds Ansatz weicht von dieser Linie ab. Er skizziert eine Dreiteilung der britischen Gesellschaft in die Barbaren, die Philister und die Masse (»populace«). Diese Restrukturierung dient einer konzeptuellen Recharakterisierung vorgegebener Klassenstrukturen, wenngleich stets durchscheint, dass er als Barbaren die Aristokraten, als Philister die »middle class«¹²² und als Masse die Arbeiter verstanden haben möchte. Doch eine direkte Folge der individualistischen Konzeption von Kultur als innerer Perfektion, ist, dass sich diese dann nicht an eine Klasse binden lässt:

»Therefore, when we speak of ourselves as divided into Barbarians, Philistines, and Populace, we must be understood always to imply that within each of these classes there are a certain number of *aliens* [Herv. i. O.] [...], – persons who are mainly led, not by their class spirit, but by a general *humane* [Herv. i. O.] spirit, by the love of human perfection; and that this number is capable of being diminished or augmented.«¹²³

Dies entwirft Arnolds Kulturprogramm. Sein Begriff der Kultur ist einerseits sehr ähnlich dem Bendas in seinem Klassizismus, doch ergibt sich aus seiner Idee der inneren Perfektion eine Demokratisierung der Kulturträgerschaft. Unabhängig von der Klassenzugehörigkeit kann Kultur »erworben« werden – und dies ist die Hoffnungsperspektive für das verfallende Land: denn die Anzahl der an den ewigen Werten Orientierten ist variabel. Gelingt es also, diese durch Erziehung zu steigern, kann das Verfallen an die obskure *machinery* aufgehalten werden.

Dies wirft zwei Fragenkomplexe auf, auf die wir zurückkommen werden: den nach der *Erziehung* und die Frage nach den »Massen«. Arnolds Konzeption der Kultur ist in ihrem Bezug auf die ewigen Werte und ihrer Bindung der Humanität an Religion und Ästhetik denselben Einwänden ausgesetzt, die wir an Eliot und Benda bereits erarbeitet hatte. Die tentative Popularisierung der Kultur dagegen unterscheidet Arnold von Benda. Im Gegensatz zu diesem sieht er die Kultur nicht im Besitz der *clerics* – höchstens faktisch – sondern in ihrer Humanität als potentielle Perfektion der gesamten Menschheit.

Dieser Impetus hat sich bei Eliot freilich verloren. An die Stelle der zumindest virtuellen Ubiquität von Kultur als innerer Perfektion tritt etwas, das man »trickle-down culture« nennen könnte. Eliot beschreibt eine »continuous gradation«¹²⁴ der Gesellschaft, in der von »oben« nach »unten« eine abnehmende kulturelle Spezialisierung vorliegt und betont, dass mit dieser »more conscious culture«¹²⁵ auch eine größere Verantwortung einhergeht. Eliot setzt an Stelle der Benda'schen Zweiteilung ein kontinuierliches Spektrum, doch wird bereits aus seiner vorgreifenden Widerlegung des naheliegenden Vorwurfes eines Aristokratismus und seiner Verteidigung der »élite«¹²⁶ klar, das er hierin Benda bereits näher steht als Arnold.

Leavis zuletzt, der eine zwiespältige Beziehung zu Eliot, und eine große Affinität zu Arnold hatte, fand sich einer komplizierten Problemstellung gegenüber. Einerseits teilte er Arnolds Befürchtung, die *machinery* werde die Kultur zerstören,¹²⁷ – schlimmer noch: »it is vain to resist the triumph of the machine«¹²⁸ – und die bei Arnold noch als rein faktisch gemeinte Feststellung, es sei »a very small minority that the discerning appreciation of art and literature depends«.¹²⁹ Doch kann er Arnolds Hoffnungen für eine Popularisierung der Kultur nicht übernehmen, da er sich der Realität einer entstehenden »Massenkultur« gegenüber sieht: »It is equally vain to console us with the promise of a ›mass culture‹ that shall be utterly new. It would, no doubt, be possible to argue that such a ›mass culture‹ might be better than the culture we are losing, but it would be futile: the ›utterly new‹ surrenders everything that can interest us.«¹³⁰ Selbst wenn, so Leavis, die neue Massenkultur sogar *besser* wäre – sie wäre nicht mehr *dieselbe*, und damit nicht von Interesse. Das Konzept, das ihn zu dieser Aussage zwingt, ist das nämliche, das bereits im Titel seines ersten Hauptwerkes *For Continuity* (1933) anklingt. Es ist die *Kontinuität*, die Tradition, die eine Kultur erst wertvoll macht. Freilich wird vor diesem Hintergrund die Idee einer »neuen Kultur« zu einem inhärenten Widerspruch.