



EROS

SCHOLIEN

von Rahim Taghizadegan

Ausgabe 01/2012

Institut für Wertewirtschaft

www.wertewirtschaft.org

scholien@wertewirtschaft.org

Bedienungsanleitung

Dieses Büchlein enthält persönliche Gedanken und Beobachtungen sowie ausgewählte Texte und ist primär für Seelenfreunde des Verfassers gedacht. Mit Scholion bezeichnete man ursprünglich eine Randnotiz, die Gelehrte in den Büchern anbrachten, die ihre ständigen Wegbegleiter waren. Als Bücher noch teuer und selten waren, wurden sie oft geteilt und die geistige Auseinandersetzung wurde in Kommentaren zur gemeinsamen Lektüre geführt. Heute gibt es so viel mehr zu lesen, aber nur wenige haben dazu die Muße.

Ich habe es zu meiner Berufung gemacht, viel zu lesen und zu schreiben. Die Scholien sind eine Anregung für Vielleser, aber vielmehr noch eine Dienstleistung für Wenigleser. In dieses kleine, handliche Format versuche ich die Erkenntnisse aus meiner umfangreichen Lektüre zu komprimieren und so mit meinen Freunden eine große Bibliothek zu teilen. *Die meisten zitierten Werke sind in unserer Institutsbibliothek vorhanden und können von Abonnenten entliehen werden (bitte um Voranmeldung per E-Mail).* Doch es ist kein bloßes Bücherwissen, das ich vermitteln will. Immer wieder beziehe ich mich auf die Realität abseits der Bücher, denn die Theorie – die Anschauung – ist nur da sinnvoll, wo sie etwas zu schauen hat. Mit

meinen Kollegen im Institut für Wertewirtschaft verstehe ich mich als praktischer Philosoph. Die Scholien jedoch sind kein systematisches philosophisches Opus, sondern sammeln gewissermaßen die Späne, die mir beim geistigen Bearbeiten der größeren Scheite für das Feuer der Erkenntnis zufallen.

Das Motto vornan ist zufällig aus dem Text gewählt, dazu gestaltet die Künstlerin Ingeborg Knaipp den Umschlag. Das Lektorat übernahm diesmal Kerstin Strobach. Beim mühevollen Erstellen der Exzerpte aus meiner stets vieltausendseitigen Lektüre, Recherchen und Übersetzungen half mir Johannes Leitner; Barbara Fallmann nimmt mir viel vom praktischen Aufwand ab, der anfällt, um meine Gedanken in die Postfächer der Leser zu befördern und meine Leser zu betreuen. Die zahlreichen Zitate sind meist eigene Übersetzungen. Die verwendete Literatur ist nun gesammelt am Ende angeführt. Administrative Anfragen bitte an *info@wertewirtschaft.org* senden, inhaltliche Anregungen und Fragen bitte an *scholien@wertewirtschaft.org*. Falls der geschätzte Leser dieses Exemplar zur Ansicht erhalten hat, würde ich mich freuen, ihn auch künftig als Adressat dieser freundschaftlichen Korrespondenz zu wissen: *wertewirtschaft.org/scholien/*

Übergangsritus

Geduldiger Leser, geschätzter Freund,

das Entstehen dieser Scholien ist ein Mysterium. Ich muß gestehen, daß ich selbst wohl eher zu den Lesern als zu den Verfassern dieser Schriften zu zählen bin. Im Sinne einer Arbeit, die rational geplant und auszuführen ist, gelingen sie mir nämlich nicht. Keine Zeile entsteht; drohend wartet das digitale Blatt, in noch grellerem Weiß als sein analoger Vorfahre. Bis ich dann eines Tages plötzlich eine neue Nummer in Händen halte und neugierig darin nachlese, was sich da wieder angesammelt hat.

Eben kündigt sich das neue Jahr 1391 mit Sonnenstrahlen an und ich habe einen schönen Vorwand, die erste Nummer endlich über die Tasten zu bringen. Der persische Kalender ist mir auch etwas sympathischer, schließlich ist es doch die nächstliegende Idee, das Jahr mit dem Frühling beginnen zu lassen, wenn langsam wieder Leben in die Flora steigt.

Das abendländische Jahr begann für mich zu erratisch; es war auch ein Anfang, aber keiner, der mir Muße zum Schreiben ließ. Dennoch war es eine sinnvolle Zeit, auch wenn sie wenig produktiv war. Sie hat mir jedenfalls reiche Lehren beschert: über den Zeitgeist, über Journalisten, über die Grenzen rationaler Analyse und die letzten Mysterien, die dem postmodernen Menschen verblieben sind.

In den letzten Scholien trat der Held auf, und so etwas geschieht heute nur noch in Filmen und Mythen. Wir assoziieren mit dem Helden den Lauten, Vielgerühmten, Gewaltigen. Da scheint unsere Gesellschaft voll von Möchtegern-Helden, alles drängt nach vorne zum Scheinwerferlicht, wie die Motten. Abendfüllend werden Helden *gecastet*, doch diese Kaste hinterläßt keinen bleibenden Eindruck, ihre Abdrücke lösen sich in Windeseile in Staub auf. *Cast* nennt man die Gußform, nach einer solchen werden diese *Instant*-Helden produziert — die massenmediale Strafe für die Formenverachtung unserer Zeit? Kein lebendiger Inhalt wächst in

eine Form, sondern die Prokrustes-Form schneidet jedem Inhalt das Leben ab. So kommt es, daß die Formen noch mehr an Ansehen verlieren, sich der Sinntrieb übermächtig gegen den Formtrieb stemmt. Der treue Leser erinnert sich an Friedrich Schillers kluge Unterscheidung, die einen Beitrag zur Lösung eines politischen Rätsels lieferte, an dem ich in den letzten Monaten kaute: dem Gegensatz zwischen Links und Rechts.

Der Held wird heute oft rechts verortet, wahrscheinlich weil die letzte Anrufung des Heldentums nationalsozialistische Farce war. Metaphysisch steht er allerdings links; er ist in der Kunst und insbesondere im Lied zuhause. Joseph Campbell, der in den letzten Scholien schon lange zu Wort kam, sieht als Voraussetzung des mythischen Heldentums zunächst die Absonderung vom Bestehenden:

Überall, ob im religiösen, politischen oder persönlichen Raum, werden die wirklich schöpferischen Handlungen so dargestellt, daß sie aus einer Art hierweltlichem Sterben

kommen; und was in der Zeit geschieht, die der Held nicht auf Erden weilt, um wiedergeboren, groß und voll Schaffenskraft zurückzukehren, darin gleichen sich die Erzählungen der Menschheit. (Campbell 2008/1949, S. 28)

Dabei handle es sich um einen Übergangsritus, der aus den drei Stufen Loslösung – Initiation – Rückkehr bestehe. Das scheint der Gliederung von Arnold van Gennep nachempfunden zu sein, der von Trennungsriten (*rites de séparation*), Schwellenriten (*rites de marge*) und Angliederungsriten (*rites d'agrégation*) spricht (van Gennep 1981/1909). Dieser szenische Aufbau sei laut Campbell das Grundmodell der meisten Epen und Heldengesänge. Er nennt ihn die Kerneinheit des Monomythos. Letzterer Begriff verweist darauf, daß Menschen über alle Kulturen und Religionen hinweg zentrale mythologische Bestandteile gemeinsam haben. Dies sei ein Hinweis, daß sich hier psychologische und anthropologische Realitäten abbilden. Der psychologische Kern des Heldentums finde sich hierin:

Die erste Tat des Helden ist sich aus dem weltlichen Bereich der Wirkungen in den seelischen der Ursachen zu-

rückzuziehen, wo sich die Hindernisse wirklich befinden, dort sie klarzulegen und für sich zu zerstören (d.h. die Dämonen zu bekämpfen, die ihm seine Kultur in Kindertagen mitgegeben hat) und durchzubrechen zum Unverfälschten, zur direkten Erfahrung und zur Einverleibung dessen, was C.G. Jung die archetypischen Bilder genannt hat. In der hinduistischen und buddhistischen Philosophie heißt dieser Vorgang *viveka*, “Unterscheidung”. (Campbell, S. 12)

Lieder

Ich komme zurück zum Helden, weil ich mich für die Aufgabe und Wirkung des Liedes interessiere. Meine Institutskollegen Eugen Maria Schulak und Barbara Fallmann haben begonnen, gemeinsam zu musizieren und das Resultat kann sich wirklich hören lassen. Die erste Nummer ist auf der Hörbuchversion unseres Wutbürger-Buches (Schulak/Taghizadegan 2012) zu hören, die von Roland Düringer und Roman Danksagmüller (der wohl bekanntesten Fernsehstimme Österreichs) eingesprochen wurde. Roland und Roman sind ebenfalls Musiker, ersterer als Hobby, letzterer profes-

sionell. So kam nun ganz unverhofft etwas Musik in unser Institut. Und wir machten uns Gedanken, welche Rolle die Musik bei der Erkenntnis und Vermittlung spielen kann. Selbst bin ich leider ziemlicher Laie, ich spiele bloß dilettantisch an einer orientalischen Laute und bin der Musik sonst eher passiv zugetan.

Einst gehörte die Musik zum Kanon der Philosophie. Niemand durfte sich Magister – Lehrer – nennen, der nicht die Musik als eine der sieben freien Künste studiert hatte. Gleichrangig stand sie als Harmonielehre neben Arithmetik, Geometrie und Astronomie, die zusammen das Quadrivium formten. In der Physik stieß ich immer wieder auf Musik, von der Physik der Schwingungen und Wellen, dem wohl größten und wichtigsten Bereich überhaupt, bis hin zur modernen Stringtheorie. Auch die Ästhetik mathematischer Kunststücke hatte stets etwas Musikalisches, und immer wieder war von Notation die Rede.

Ist der Philosophie die Musik abhanden gekommen? Wahrscheinlich hat das ihren Ruf zerstört, die unlesba-

ren Traktate moderner Philosophen sind hochgradig unmusikalisch. Sie fügen dem inneren Ohr des Lesers Schmerzen zu. Alles ist dissonant, zu Extremen polarisiert, niemals harmonisch aufgelöst. Um geistig nicht zu veröden, muß man die eintönigen Brachialrhythmen jeweils mit ihren gespiegelten Gegenwerken gemeinsam lesen, linke Suada mit rechter Suada kompensieren. Postmoderne Philosophie ist Techno für die Seele. Viel Katharsis, wenig Musik.

Ebenso ein Zeichen der Zeit ist es, daß die Gedichte unmusikalisch geworden sind. Dem Rationalismus mißfiel die Willkür des gereimten Wortes, er ersetzte den Reim durch die noch viel größere Willkür des Wortes, an dessen Stelle jedes andere treten kann. Der gute Dichter kann aber gar nicht anders, als die Zeit, in der er lebt, zu verdichten, auch wenn es ihn sprachlos machen sollte. Vielleicht schweigen die wahren Dichter noch, vielleicht stimmen sie bald ein neues Lied an. C. G. Jung spricht vom „Typenproblem in der Dichtkunst“: Dichter seien imstande,

das kollektive Unbewußte zu lesen. Sie erraten, als die Ersten ihrer Zeit, die geheimnisvollen Strömungen, die sich unter Tag begeben und drücken sie nach individueller Fähigkeit in mehr oder weniger sprechenden Symbolen aus. (Jung 1921, S. 257)

Die geheimnisvollen Strömungen, die in der Gegenwart noch verborgen sind, weisen in die Zukunft. Zweifellos strömt es aktuell ganz beträchtlich. Wer inmitten der Kakophonie die Melodie zu erkennen vermag, muß wahrlich musikalisch sein und vieles ausblenden — den größten Teil der Gegenwart. Egon Friedell, dessen Poetenlob schon in früheren Scholien inspirierte, erkannte:

Denn ein Dichter ist ja schließlich nichts anderes als ein Mensch, der von der Zukunft mehr versteht als von der Gegenwart. (Friedell 2007, S. 897)

Was diese Musikalität des guten Poeten bedeutet, drückt Thomas Carlyle, dessen überschwenglicher Stil hier ebenfalls zuletzt viel Platz bekam, gut aus:

If your delineation be authentically musical, musical not in word only, but in heart and substance, in all the thoughts and

utterances of it, in the whole conception of it, then it will be poetical; if not, not.—Musical: how much lies in that! A musical thought is one spoken by a mind that has penetrated into the inmost heart of the thing; detected the inmost mystery of it, namely the melody that lies hidden in it; the inward harmony of coherence which is its soul, whereby it exists, and has a right to be, here in this world. All inmost things, we may say, are melodious; naturally utter themselves in Song. The meaning of Song goes deep. (Carlyle 1928/1841, S. 83)

Wenn dein Entwurf in authentischer Weise musikalisch ist, nicht nur dem Worte nach, sondern im Herzen und der Substanz, in allen Gedanken und Ausdrücken desselben, der gesamten Konzeption nach, dann wird dieser poetisch sein; andernfalls nicht. — Musikalisch: wie viel liegt daran! Ein musikalischer Gedanke ist einer, den ein Geist geäußert hat, der in den innersten Kern der Dinge vorgedrungen ist; der ihr innerstes Geheimnis gelüftet hat, nämlich die Melodie, die in ihnen versteckt liegt; die nach innen gerichtete Harmonie der Kohärenz, die ihre Seele, der Grund ihrer Existenz und ihre Daseinsberechtigung in dieser Welt ist. Alle innersten Dinge sind, so können wir sagen, melodisch; sie drücken sich selbst in natürlicher Weise in einem Lied aus.

Die Bedeutung des Liedes ist tief.

Das Paradebeispiel des musikalischen Poeten ist für Carlyle Dante Alighieri. Dessen Commedia gilt als „göttlich“. In der Tat ist das Werk aus 14,233 Reimen schon allein sprachlich beeindruckend, auch wenn es zum modernen Menschen nicht mehr in der Weise zu sprechen vermag, wie es das einst tat. Für Carlyle wird Dante aber immer von Bedeutung bleiben, er kontrastiert ihn mit dem politischen Anführer, der im Moment wirkungsvoller erscheint, aber doch selten von bleibendem Wert ist. Wenn uns Dante nicht mehr zu Herzen ginge, läge der Fehler allein bei uns:

The uses of this Dante? We will not say much about his 'uses.' A human soul who has once got into that primal element of Song, and sung-forth fitly somewhat therefrom, has worked in the depths of our existence; feeding through long times the life-roots of all excellent human things whatsoever,— in a way that 'utilities' will not succeed well in calculating! We will not estimate the Sun by the quantity of gas-light it saves us; Dante shall be invaluable, or of no value. [...] Dante speaks to the noble, the pure and great, in all times and places. (Carlyle 1928/1841, S. 100)

Der Nutzen dieses Dante? Über seinen „Nutzen“ gibt es nicht viel zu sagen. Eine menschliche Seele, die einmal in jenes Urelement eines Liedes eingedrungen ist und davon etwas richtig vorgesungen hat, war in den Tiefen unserer Existenz tätig; während langer Zeiten die Lebenswurzeln aller hervorragenden menschlichen Dinge überhaupt nährend — auf eine Weise, die sich nicht gut in „Nützlichkeiten“ veranschlagen lassen! Wir schätzen die Sonne nicht nach dem Ausmaß an Gas, das sie uns erspart; Dante ist entweder unschätzbar oder wertlos. [...] Dante spricht zu den Edlen, den Reinen und Großen, zu allen Zeiten und allen Orten.

Vergessene Metaphern

Eine Dichtung, der es gelingt, den Keim der Zukunft durch Verdichtung gegenwärtiger Vergangenheit zu finden und zu nähren, ist episch. Je weiter das Epos zurückgreift, desto größer sein Bezug zum Ewigen, um das Zeitliche wieder ins Lot zu bringen. Campbell sieht die Aufgabe des Mythos darin, als Übergangshilfe zu dienen:

Der Hauptzweck von Mythologie und Ritus war stets die

Symbole zu liefern, die den Menschegeist vorwärtstreiben, als Gegenmaßnahme zu den menschlichen Phantasien, die ihn zurückzuhalten neigen. Die äußerst hohe Rate neurotischer Störungen in unserer Gesellschaft könnte tatsächlich daher rühren, daß es immer weniger dieser wirksamen geistigen Hilfe gibt. Wir bleiben fixiert auf die unentledigten Bilder unserer Kindheit, widerstreben daher den notwendigen Übergängen unseres Erwachsenendaseins. (Campbell 2008/1949, S. 100)

Diese Symbole lassen sich in Tragödien und Komödien ausmalen, die zwei Grundrichtungen der Dramaturgie des menschlichen Lebens widerspiegeln:

Tragödie ist die Zerstörung der Formen und unsere Verbundenheit mit den Formen; Komödie, die wilde, sorglose, unerschöpfliche Freude des unbesiegbaren Lebens. Diese beiden sind so die Begriffe eines einzigen mythologischen Themas, einer Erfahrung, die sie beide enthält und die von ihnen verbunden wurde: das Niedergehen und das Aufstreben (*kathodos* und *anodos*), die gemeinsam die Gesamtheit der Offenbarung darstellen, die das Leben ist, und die beide das Individuum kennen und lieben muß, wenn es gereinigt (*katharsis* = *purgatorio*=Fegefeuer) werden will von der Be-

fleckung der Sünde (Ungehorsam dem göttlichen Willen) und vom Tode (Gleichwerden mit der sterblichen Form).
(S. 21)

Irgendwann aber gerät die Bedeutung der Symbole in Vergessenheit. Lange noch können sie dann als schöne Formen weiterleben, diese entsprechen aber leeren Schalen. Bei vielen Kulturgütern hat man heute den Eindruck, daß sie nur noch zu einer schwindenden Minderheit sprechen können. Wir leben in einer Zeit ohne verbindendes Epos, wiewohl die Kraft der Epen ungebrochen scheint, wenn man das Milliarden-geschäft der filmischen und literarischen Verwertung betrachtet. Campbell beschreibt den Bedeutungsverlust mythischer Symbole in der Spätphase von Zivilisationen:

In den Spätphasen vieler Mythologien verstecken sich die Schlüsselbilder wie Nadeln in riesigen Heuhaufen sekundärer Anekdoten und Rationalisierungen; denn wenn eine Zivilisation von der mythologischen zur säkularen Anschauungsweise übergegangen ist, werden die alten Bilder nicht mehr gefühlt oder gebilligt. Im Griechenland des Hellenismus und im kaiserlichen Rom wurden die alten Götter auf

bloße Stadtpatrone, auf Haustiere und literarische Gestalten verringert. Unverständene überkommene Motive, wie das des Minotaurus – der dunklen, schrecklichen Nachtseite einer alten Ägypto-Kretischen Darstellung des fleischgewordenen Sonnengottes und Gottkönigs – wurden rationalisiert und für gegenwärtige Zwecke neugedeutet. Der Olymp wurde eine Riviera banaler Skandale und Affären, und die Muttergottheiten wurden hysterische Nymphen. Die Mythen las man als übermenschliche Romanzen. Auf vergleichbare Weise ist heute in China, wo die humanisierende, moralisierende Kraft des Konfuzianismus die alten mythischen Formen weitgehend ihrer früheren Größe entleert hat, die offizielle Mythologie ein Durcheinander von Anekdoten über die Söhne und Töchter von Provinzbeamten, die zum Dank für ihren Dienst an der Gemeinschaft von ihren Begünstigten in den Rang von lokalen Gottheiten erhoben wurden. Und im modernen progressiven Christentum ist Christus – der fleischgewordene Logos und Welterlöser – vorrangig eine geschichtliche Persönlichkeit, ein harmloser Landprediger einer halb-orientalischen Vergangenheit, der die freundliche Lehre vom “Behandle andere, wie du selbst behandelt werden willst” verbreitete, und dennoch als Krimineller hingerichtet wurde. Sein Tod wird ge-

sehen als eine treffliche Lektion in Integrität und “Zivilcourage”.

Wo die Poesie des Mythos als Biographie, Geschichte oder Wissenschaft interpretiert wird, wird sie getötet. Die lebendigen Bilder werden zu abseitigen Tatsachen eines fernen Himmels oder Zeitalters. Es ist überdies leicht zu zeigen, daß Mythologie als Wissenschaft oder Geschichte absurd ist. Wenn eine Zivilisation damit beginnt, ihre Mythologie auf diese Weise neu zu interpretieren, verläßt sie das Leben, Tempel werden Museen, und die Verbindung zwischen den beiden Anschauungen wird gelöst. Von solch einer Verderbnis ist sicherlich die Bibel betroffen und ein großer Teil des christlichen Kultus.

Um die Bilder wieder zum Leben zu erwecken darf man nicht versuchen, sie auf das moderne Leben anzuwenden, sondern muß aufschlußreichen Hinweisen aus der beseelten Vergangenheit nachgehen. Sind diese gefunden, werden weite Teile einer halbtoten Ikonographie wieder ihre ewige menschliche Bedeutung preisgeben. (S. 213)

Sehr schön hat diese Betrachtungsweise Archibald MacLeish in einem Gedicht wiedergegeben und kommt zu einem ganz ähnlichen Schluß:

*A world ends when its metaphor has died.
An age becomes an age, all else beside,
When sensuous poets in their pride invent
Emblems for the soul's consent
That speak the meanings men will never know
But man-imagined images can show:
It perishes when those images, though seen
No longer mean.*

...

*Empty as conch shell by the waters cast
The metaphor still sounds but cannot tell,
And we, like parasite crabs, put on the shell
And drag it at the sea's edge up and down.
This is the destiny we say we own.*

...

*Poets, deserted by the world before,
Turn round into the actual air:
Invent the age! Invent the metaphor!*

Eine Welt endet, wenn ihre Metapher gestorben ist.
Eine Ära beginnt, wenn einfühlsame Poeten stolz
Embleme für der Seelen Konsens erfinden,
die Bedeutungen tragen, die dem Wissen der Menschen
stets verborgen sind,

doch durch Bilder, die der Mensch gebildet hat, sichtbar werden:

Eine Ära geht zugrunde, wenn diese Bilder,
obwohl noch sichtbar, nicht mehr verstanden werden.

...

Leer wie eine angespülte Muschelschale,
tönt die Metaphor noch, doch spricht nicht mehr,
und wir stülpen uns die Schale wie Einsiedlerkrebse über,
und schleppen sie entlang des Meeressaums auf und ab,
das ist das Schicksal, das wir vorgeben, in der Hand zu haben.

...

Poeten, die ihr zuvor von der Welt verlassen wurdet,
wendet euch den Lüften zu:

Findet das Zeitalter! Findet die Metapher!

(MacLeish 1985, „Hypocrite Auteur“)

Mächtige Dichter

Diese Macht der Poeten ist ganz im Sinne Friedrich Schillers, dessen politischen Ratschlag ich ja schon im letzten Jahr nahegelegt habe: Ein wirklicher Wandel ist

eher auf dem Wege der Kultur zu erreichen als durch Politik oder Diskussion. Wenn wir die Geschichte betrachten, dann ist diese Macht gut dokumentiert; und sie ist atemberaubend, Feldherren sehen daneben klein aus. Die Epen eines Homer oder Ferdousi bildeten den Keim und die Klammer der bedeutendsten Kulturen. Letzterer beeindruckt mich besonders, denn ohne ihn gäbe es wohl die iranische Kultur nicht mehr. Ihr Überleben, mitsamt der neupersischen Sprache, grenzt nämlich an ein Wunder. Es handelt sich vermutlich um die am längsten in direkter Kontinuität bestehende Hochkultur der Welt, und das obwohl diese Kultur mehrmals überrannt wurde: von den Mongolen, von den Turkvölkern, von den Arabern, von den Russen, von den Briten und Amerikanern. Goethe bemerkte in seinen Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des Westöstlichen Divans:

Wenn wir uns nun zu einem friedlichen, gesitteten Volke, den Persern, wenden, so müssen wir, da ihre Dichtungen eigentlich diese Arbeit veranlassten, in die früheste Zeit zurückgehen, damit uns dadurch die neuere verständlich wer-

de. Merkwürdig bleibt es immer dem Geschichtsforscher, dass, mag auch ein Land noch sooft von Feinden erobert, unterjocht, ja vernichtet sein, sich doch ein gewisser Kern der Nation immer in seinem Charakter erhält und, ehe man sich's versieht, eine altbekannte Volkerscheinung wieder auftritt. ... Dieses Werk ist ein wichtiges, ernstes, mythisch-historisches Nationalfundament, worin das Herkommen, das Dasein, die Wirkung alter Helden aufbewahrt wird. Es bezieht sich auf frühere und spätere Vergangenheit, deshalb das eigentlich Geschichtliche zuletzt mehr hervortritt, die früheren Fabeln jedoch manche uralte Traditionswahrheit verhüllt überliefern. Ferdusi scheint überhaupt zu einem solchen Werke sich vortrefflich dadurch zu qualifizieren, dass er leidenschaftlich am Alten, echt Nationalen festgehalten und auch in Absicht auf Sprache frühe Reinigkeit und Tüchtigkeit zu erreichen gesucht, wie er denn arabische Worte verbannt und das alte Pehlewi zu beachten bemüht war. (Goethe 1827)

Daß Ferdousis Epos Schahname die wesentliche Kraftquelle war, die das Überleben ermöglichte, ist anhand der Sprache ersichtlich: Das 1000 Jahre alte Epos ist noch heute für jeden persischsprachigen Menschen

lesbar und vollkommen verständlich. Das Persische der Gegenwart unterscheidet sich von Ferdousis Sprache allein in den zahlreichen arabischen Lehnwörtern, die hinzukamen. Das Schahname ist auch eines der längsten Epen, mit 60.000 Versen ist es zwölfmal so lang wie das Nibelungenlied. Die Heldengeschichten haben verblüffende Ähnlichkeiten mit späteren Dichtungen aus dem skandinavischen und germanischen Raum.

Während bei den Helden der Dichtung unklar ist, ob sie realen Vorbildern entsprechen, ist der Dichterheld hingegen zweifellos real. Rostam, der größte Held des Epos, ist eher ein Archetyp, er steht für den edlen Ritter und verkörpert Tugenden, wie sie auch in der abendländischen Tradition stets gepredigt wurden. Amir Hakim Abu'l-Qasem Mansur ibn Hasan Ferdousi Tusi hingegen war eine reale Person, die von 940 bis 1020 lebte, und ist der Inbegriff des *Hero-Poet*, jenes Heldentypus, der für Thomas Carlyle der wohl bedeutendste war.

Richter oder Dichter

Sein Titel Hakim (حكيم) ist das orientalisch Äquivalent zum Doktor und bezeichnet zugleich den Philosophen und den Arzt. Die semitische Wurzel H-K-M steht für urteilen. Aus derselben Wurzel wird Hâkem (حاكم) gebildet: Richter und Herrscher. Nur Hakim ist auch einer der 99 Titel Gottes und somit ehrenvoller. Viele Fürsten schmückten sich daher auch mit diesem Titel, um sich die Weisheit zuzuschreiben. Die Herrscher im Libanon nannten sich generell Amir Al-Hakim. Amir, deutsch Emir, bedeutet Führer und leitet sich von der Wurzel M-R ab: führen.

Das Lehren und Heilen sowie das Richten und Führen sind beides legitime Ableitungen aus der Erkenntnis. Beide Ableitungen können in Irrwege führen. Offensichtlich scheinen die Irrwege der Führer verheerender zu sein, doch diese Perspektive unterschätzt die Kraft von Ideen. Die wirklich verheerenden Verführungen benötigen und beruhen auf Irrlehren. Der Dichter-

schurke ist oft die eigentliche Machtbasis des Führerschurken. So wäre es eine plausible Annahme, daß Führerhelden Dichterhelden voraussetzen.

Wir wollen hier das für unsere Ohren schon allzu mißbrauchte und daher abstoßende Wort vom Helden im Carlyleschen Sinne verstehen und diesem eine Chance geben. Held scheint etymologisch dem Heros ähnlich. Heros kommt von einer alten Sprachwurzel, die schützen bedeutet. Interessanterweise entwickelte sich diese Wurzel im Lateinischen in *servire* und *servus*: dienen und Diener oder gar Sklave. Der Held oszilliert also schon von seinen dunklen Ursprüngen her zwischen strahlendem Halbgott (das ist der Heros ursprünglich in der griechischen Mythologie) und bescheidenem Diener. In den ritterlichen Tugenden hallt dieser Anspruch nach. Die erste und größte Heldentat ist eben das Absterben des Selbst bis hin zur völligen Selbstlosigkeit. Doch hat diese ritterliche Selbstlosigkeit einen ganz eigenen Charakter, denn sie läuft nicht auf eine Abschwächung der Person hinaus, sondern auf deren

Stärkung. Der Wille des Helden ist stark, weil er alles verachtet, was seine Freiheit fesseln könnte: insbesondere die Angst. Marcel de Corte sieht hierin das Vorbild des adeligen Wesens (der wahrhaft Edlen also):

Im adligen Wesen deckt sich die klare Bejahung der eigenen Person mit totaler Verneinung des Egoismus. Die Todesverachtung, die den Aristokraten jeglicher Art gemein ist, unterstreicht im übrigen diese scheinbare Antinomie. (de Corte 1957/1949, S. 339)

Die zwei Heldenpfade, Hakim und Håkem, beschreibt de Corte als Ideal des Adels und Klerus, symbolisch ausgedrückt durch Hand und Auge. Damit bewegt er sich leider zu sehr in der Bildwelt des Mittelalters, die uns heute nicht mehr viel zu sagen vermag und in aller Regel falsche Assoziationen auslöst. Doch die archetypischen Grundprinzipien kommen auch bei de Corte klar hervor und so vermögen wir doch noch etwas aus seinen Worten zu lernen:

Der künftige Adel wird zu seinen Ursprüngen zurückkehren: der Arbeit an der Erde oder jedem sonstigen Mühe-
werk, der Klerikerstand zum selbstlosen kosmischen Den-

ken. In der Entwicklung der modernen Welt trägt alles dazu bei, sie zu isolieren, sie zu Einsamkeit und Sammlung zu zwingen. Die immer weiter um sich greifende allgemeine Demagogie und Religionsfeindlichkeit stellt sie sozusagen besonders sichtbar heraus und bereitet sie auf ihre ungeheuren künftigen Aufgaben vor. Hand und Auge, nunmehr gezwungen, nichts als Hand und Auge zu sein, läutern sich. Wenn eine neue Kultur erscheint, wird sie ihren Adel und ihren Klerus haben: diese müssen also aus eben den Gegebenheiten der sterbenden Kultur hervorgehen und aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem Zwang, den jene geschaffen hat, da der Bau der künftigen Kultur ja ihr Werk sein soll. Wie der Adlige der mittelalterlichen Kultur von fernher aus dem Menschen *corpori adnexus et glebae adscriptus* [an Körperschaft und Scholle gebunden] des diokletianischen Edikts hervorgegangen ist, wird auch der Adel der neuen Kultur aus den starren, vom modernen Staat geschaffenen Gemeinschaften aufstehen, die er langsam von innen her durchseelen kann. (S. 354f)

Differenzierung und Vereinigung

Diese Durchseelung erscheint mir in der Tat als vor-

dringlichste Aufgabe der Zeit. Denn die „Systeme“, die im Begriff sind, unser Vertrauen zu verlieren, lassen sich am ehesten durch ihre Seelenlosigkeit definieren. Sie sind tote Konstrukte, institutionelle Automaten, deren Steuerung uns entgleitet. Campbell deutet die Aufgabe des Helden so:

Die Wirkung des erfolgreichen Abenteuers des Helden ist, den Fluß des Lebens zu erschließen und ihn wieder in den Leib der Welt fließen zu lassen. (Campbell 2008/1949, S. 32)

Den Verlust von Seele und Geist zu betrauern, ist ein Phänomen, das die gesamte Neuzeit begleitet und daher nicht sonderlich originell. Damit sind wir wieder beim oft scholierten Entfremdungsproblem. Doch es gibt eben so viele falsche Antworten darauf; nahezu jeder Wahnsinn der Moderne entstammt einer solchen falschen Antwort auf reale Probleme. Hegel etwa versprach sich die Durchseelung durch einen Volksgeist; der Held ist bei ihm Agent dieser Durchgeistigung und Ausdruck dieses kollektiven Volksgeists. Das ist ein

verheerendes Mißverständnis. Nur Lebendiges hat eine Seele und einen Geist; und nur deshalb, weil es jeweils seine eigene Seele und seinen eigenen Geist hat. Das Grundprinzip des Lebens ist Differenzierung. Es ist aber verständlich, und nicht so falsch, daß lebendige Geisteswesen aus dieser Differenzierungserfahrung, die durchaus traumatisch sein kann, die Einheit ersehnen. Dieses Streben ist Teil unserer Natur; unser Gemeinschaftstrieb, unsere Religionen und die Erotik, eine der stärksten Kräfte überhaupt, speisen sich daraus.

Schön arbeitet diesen Aspekt George Bataille heraus. Mein Kollege Eugen Maria Schulak hat mich auf dessen beeindruckendes Werk *L'érotisme* hingewiesen. Leider hat es auch die zähe Geschwätzigkeit französischer Philosophie und erscheint mir kaum übersetzbar. Eugen bestätigt mir auch, daß die deutsche Fassung schlecht übersetzt ist. Also versuche ich mich daran, ein paar Happen mehr schlecht als recht zu übertragen. Bataille beschreibt die Differenzierungserfahrung des Menschen wie folgt:

Nous sommes des êtres discontinus, individus mourant isolément dans une aventure inintelligible, mais nous avons la nostalgie de la continuité perdue. Nous supportons mal la situation qui nous rive à l'individualité de hasard, à l'individualité périssable que nous sommes. [...] Mais cette nostalgie commande chez tous les hommes les trois formes de l'érotisme. [...] l'érotisme des corps, l'érotisme des cœurs, enfin l'érotisme sacré. [...] en elles ce qui est toujours en question est de substituer à l'isolement de l'être, à sa discontinuité, un sentiment de continuité profonde. (Bataille 2011/1957, S. 17)

Wir sind abgetrennte Wesen, Individuen, die isoliert in einem unverständlichen Abenteuer sterben, doch wir empfinden die Nostalgie einer verlorenen Einheit. Wir ertragen unsere Lage nur schwer, die uns die Individualität des Zufalls beschert, die vergängliche Individualität, die wir darstellen. [...] Doch diese Nostalgie erweckt bei den Menschen die drei Formen der Erotik: [...] die Erotik der Körper, die Erotik der Herzen und schließlich die Erotik des Heiligen. [...] Bei allen Formen geht es darum, die Isolation des Seins, dessen Abgetrenntheit, durch ein Gefühl tiefer Einheit zu ersetzen.

Bataille sieht einen starken Zusammenhang zwischen

Eros und Thanatos, der Erotik und dem Tod. Die Nacktheit sei eine Form der Öffnung und Hingabe, die an das Opfer erinnert:

L'action décisive est la mise à nu. La nudité s'oppose à l'état fermé, c'est-à-dire à l'état d'existence discontinue. C'est un état de communication, qui révèle la quête d'une continuité possible de l'être au-delà du repli sur soi. Les corps s'ouvrent à la continuité par ces conduits secrets qui nous donnent le sentiment de l'obscénité. L'obscénité signifie le trouble qui dérange un état des corps conforme à la possession de soi, à la possession de l'individualité durable et affirmée. Il y a au contraire dépossession dans le jeu des organes qui s'écoulent dans le renouveau de la fusion, semblable au va-et-vient des vagues qui se pénètrent et se perdent l'une dans l'autre. Cette dépossession est si entière que dans l'état de nudité, qui l'annonce, qui en est l'emblème, la plupart des êtres humains se cachent, à plus forte raison si l'action érotique, qui achève de la déposséder, suit la nudité. La mise à nu, envisagée dans les civilisations où elle a un sens plein, est, sinon un simulacre, du moins une équivalence sans gravité de la mise à mort. (S. 19)

Die entscheidende Tat ist die Entblößung. Die Nacktheit hebt sich vom Zustand der Abgeschlossenheit, d.h. vom

Zustand der Abgetrenntheit ab. Es ist ein Zustand der Kommunikation, der die Suche nach einer möglichen Einheit des menschlichen Wesens über den Rückzug auf sich selbst hinaus eröffnet. Die Körper öffnen sich für die Einheit auf geheimen Wegen, die uns das Gefühl der Obszönität geben. Das Obszöne bedeutet die Störung eines Zustands, der dem Eigenbesitz der Körper, dem Besitz ihrer dauerhaften und sicheren Individualität, entspricht. Im Gegensatz zu diesem Zustand findet im Spiel der Organe, die zugunsten einer Wiedervereinigung im Einsatz sind, eine Enteignung statt, die dem Kommen und Gehen der Wellen entspricht, die ineinander eindringen und übergehen. Diese Enteignung ist so vollkommen, daß sich im Zustand der Nacktheit, der sie ankündigt und ihr Emblem ist, die meisten Menschen verstecken, insbesondere wenn der Nacktheit die erotische Handlung folgt, die die Enteignung vollendet. Die Entblößung ist, aus Sicht der Zivilisationen, in denen sie einen vollkommenen Sinn hat, wenn schon kein Simulacrum, so doch zumindest ein weniger ernstes Äquivalent der Tötung.

König und Priester

Seit der biologische Entwicklungsgedanke im Zuge Darwins um sich griff, wurden auch Soziologie und Ökonomie davon erfaßt. Einer der ersten Soziologen überhaupt, Herbert Spencer, deutete die Geschichte menschlicher Gesellschaften als fortlaufenden Differenzierungsprozeß. Spencer war einer der wenigen Denker, die die Gesellschaft mit einem Organismus verglichen, aber doch nicht der falschen Schlußfolgerung eines freiheitsfeindlichen Kollektivismus erlagen. Denn was ist schon die einzelne Zelle in einem Körper? Nur wenige sahen in ihr schon einen wunderbaren Körper an und für sich. Spencer betrachtet das Leben als Prozeß der „Individuation“:

Wir sehen also, daß die Analogie zwischen einer Gesellschaft und einem Lebewesen in einem hohen Grade bestätigt wird [...], daß aber auch beiden die gleiche Definition von Leben zueigen ist. Die Vereinigung von vielen in eine Gemeinschaft – die zunehmend gegenseitige Abhängigkeit von Einheiten, die zunächst unabhängig waren – die

schrittweise Absonderung von Bürgern in einzelne Körperschaften mit gegenseitig untergeordneten Funktionen – die Bildung eines Ganzen, das aus zahlreichen wesentlichen Teilen besteht – der Wachstum eines Organismus, dessen einer Teil nicht verletzt werden kann, ohne daß dies die anderen fühlen – diese alle könnte im Gesetz der Individuation verallgemeinert werden. Die Entwicklung der Gesellschaft, genauso wie die Entwicklung des Menschen und die Entwicklung des Lebens überhaupt können als Neigung zur Individuation beschrieben werden, als Neigung, ein Ding zu werden. Richtig interpretiert weisen die vielfältigen Formen des Fortschritts um uns alle auf diese Neigung hin. (Spencer 1888, S. 497)

Seit der Mensch sesshaft wurde und die Landwirtschaft entdeckte, entwickelte sich aus Rudeln eine strukturiertere Gesellschaft. Diese Urerfahrung löste einen ewigen Konflikt aus: den zwischen Verteidigern der Struktur und Verfechtern der Gleichheit. Die Sehnsucht nach höherer Gleichheit ist letztlich die Sehnsucht nach der Ethik der kleinen Gruppe. Jede Struktur bringt notwendigerweise Differenzierung und damit Ungleichheit

mit sich.

Eine der frühesten Differenzierungen ist die zwischen Führer und Priester, hinter denen eben die oben erwähnten Archetypen liegen. Numa Denis Fustel de Coulanges schildert in seinem beeindruckenden Werk über den antiken Staat diesen Differenzierungsprozeß in der mythischen Vorzeit der Antike. Zuvor sei der König zugleich Hohepriester gewesen:

Der häusliche Herd hatte einen Oberpriester, der der Familienvater war; der Herd der Kurie hatte seinen Kurio oder Phratiarchen; jede Tribus hatte ebenfalls ihr religiöses Oberhaupt, das die Athener den König der Tribus nannten. Die Religion der Stadtgemeinde sollte auch ihren Oberpriester haben. Dieser Priester des öffentlichen Herdes trug den Namen eines Königs, manchmal gab man ihm andere Titel; da er vor allem Priester des Prytaneum war, nannten ihn die Griechen gerne Prytan; bisweilen nannten sie ihn auch Archon. Unter diesen verschiedenen Namen, König, Prytan, Archon, müssen wir einen Menschen erblicken, der in ganz besonderer Weise das Oberhaupt des Kultus ist; er unterhält das Herdfeuer, er bringt das Opfer dar und spricht das Ge-

bet, er hat den Vorsitz bei religiösen Mahlzeiten. (Fustel de Coulanges 1996/1864, S. 171)

Unter dem Einfluß aufklärerischen Denkens würden wir die Differenzierung als klaren Fortschritt sehen, nämlich als Gewaltenteilung, als Vorspiel der Trennung von Kirche und Staat. Doch so klar, wie die Lehrbuchmeinung vorgibt, ist dieser Fortschritt gar nicht. Dies erkennt man nämlich am Differenzierungsprozeß selbst. Das Heilige gab dem König nicht nur einen Nimbus der Unantastbarkeit, sondern heiligte ihn auch gewissermaßen, was bestimmte Verfehlungen erschwerte. Coulanges erzählt vom König von Sicyon, der seinen Thronanspruch verlor. Dieser hatte einen Mord begangen, und dadurch galt seine Hand als befleckt, sodaß er nicht mehr im Stande war, die Opfer zu bringen. Da sich die Götter nicht täuschen lassen, „funktionierte“ dieser König nun nicht mehr und mußte durch einen neuen ausgetauscht werden. Die Trennung der Funktionen jedoch erwies sich letztlich als bequemere Maßnahme:

Aber eines Tages ließ sich die königliche Familie ein Verbrechen zuschulden kommen. Man kam darin überein, daß sie die priesterlichen Funktionen nicht mehr ausführen könne; man beschloß, daß die Archonten in Zukunft nicht mehr aus ihrer Mitte hervorgehen sollten; diese Würde sollte allen Eupatriden zugänglich sein. Nach weiteren vierzig Jahren beschloß man, das Königtum jährlich neu zu besetzen und in zwei besondere Magistraturen zu teilen, um es auf diese Weise zu schwächen oder auch um dessen Macht mehr zu zersplittern. Bis dahin war der Archon zugleich König gewesen; hinfort waren diese beiden Würden getrennt. Eine obrigkeitliche Person, die den Titel eines Archonten, und eine andere, die den Titel eines Königs trug, teilten sich die Vorrechte des alten religiösen Königtums. (S. 242)

Mit dieser Trennung kommt ein neuer Titel auf: Tyrann. Die Konnotation dieses Begriffs deutet schon auf den hohen Preis der Säkularisierung hin. Doch ursprünglich hatte das Wort noch nicht diesen negativen Klang:

In Griechenland wurde die Monarchie manchmal in den Städten wieder hergestellt; aber die neuen Monarchen

glaubten niemals das Recht zu haben, König genannt zu werden, und begnügten sich mit dem Titel eines Tyrannen. Was den Unterschied dieser beiden Worte ausmachte, lag nicht zuletzt in den moralischen Eigenschaften des Herrschers. Es wurde nicht ein guter Herrscher König, und ein schlechter Tyrann genannt; die Religion unterschied hauptsächlich zwischen dem einen und dem andern. Die ersten Könige hatten die Verrichtungen der Priester erfüllt und der Herd hatte ihnen ihre Autorität verliehen; die späteren Tyrannen sind nur politische Häupter und verdanken ihre Macht nur der eigenen Kraft oder der fremden Wahl. (S. 176f)

Tyrannen waren die Volkskönige. Die Könige, die den Kult nicht mehr tragen konnten, begehrten nach Macht. Wie Bertrand de Jouvenel überzeugend darlegte, entspringt das Machtstreben in aller Regel einem Verlust an Autorität. Sobald der König nicht mehr Priester war, war er nicht mehr heilig, er bedurfte daher in gesteigertem Ausmaß Macht und Gewalt, um seine Herrschaft aufrecht zu erhalten. Daher bekriegten die entweihten Könige den Adel; um diesen auszuschalten,

verbanden sie sich mit dem gemeinen Volk. Dieses Muster tritt in der Geschichte immer wieder auf: Tyrannis und Demokratie sind eng verwandt, das erkannte einst jeder Philosoph und Historiker von Rang:

Als die Könige überall besiegt waren und die Aristokratie zu herrschen begann, beschränkte sich das Volk nicht darauf die Monarchie zu bedauern, sondern suchte sie in neuer Gestaltung wieder herzustellen. In Griechenland gelang es dem Volk im sechsten Jahrhundert, sich überall eigene Oberhäupter zu geben; da es dieselben nicht Könige nennen durfte, weil dieser Titel religiöse Funktionen bedingte und nur von priesterlichen Familien getragen werden durfte, so nannte es sie Tyrannen. Wie immer auch der ursprüngliche Sinn dieses Wortes gewesen sein mochte, sicher ist, daß es nicht der religiösen Sprache entlehnt war; man konnte es nicht - wie das Wort König - auch auf die Götter anwenden - es kam auch in den Gebeten nicht vor. Es bezeichnete in der Tat etwas sehr Neues unter den Menschen, eine Autorität, die mit dem Kultus nichts zu tun hatte, eine Macht, die nicht von der Religion eingesetzt worden war. So wie dieses Wort in die griechische Sprache eintritt, tritt ein neues Prinzip in das griechische Leben ein, das die früheren Ge-

nerationen nicht gekannt haben, daß nämlich der Mensch dem Menschen gehorcht. (S. 268)

Interessant ist der moderne Charakter dieser Tyrannen. Sie müssen Demagogen sein. Ihre Grausamkeit, die berüchtigt wurde und ihrem Titel bis zu unseren Tagen einen negativen Klang gab, war die bloße Folge politischer Notwendigkeit. Solange es nämlich noch keine kalte, institutionalisierte Bürokratie mit vollständiger Erfassung einer versklavten, untertänigen Bevölkerung gibt, läßt sich die notwendige „Sozialpolitik“ eben nicht schön verschleiern, sondern tritt in aller Härte zutage. Coulanges beruft sich auf Aristoteles:

Es ist eine allgemeine und beinahe ausnahmslose Tatsache in der Geschichte Griechenlands und Italiens, daß die Tyrannen aus der Volkspartei hervorgehen und die aristokratische Partei zu Feinden haben. „Der Tyrann“, sagt Aristoteles, „hat nur die Mission, das Volk gegen die Reichen zu beschützen; er war zuerst immer Demagoge und es liegt im Wesen der Tyrannis, die Aristokratie zu bekämpfen.“ – „Das Mittel, die Tyrannis zu erreichen“, sagt er weiter, „ist, das Vertrauen der Menge zu gewinnen; man gewinnt ihr

Vertrauen, indem man sich als Feind der Reichen erklärt. So taten Pisistratus in Athen, Theagenes in Megara, Dionys in Syrakus.“ Der Tyrann bekriegt immer die Reichen. In Megara überrascht Theagenes am Lande die Herden der Reichen und erwürgt sie. In Cumä tilgt Aristodemos die Schulden und raubt die Ländereien, um sie den Armen zu geben. Ebenso handeln Nikokles in Sicyon, Aristomachos in Argos. All diese Tyrannen werden uns von den Schriftstellern als sehr grausam dargestellt; es ist nicht wahrscheinlich, daß alle es von Natur aus waren; aber sie waren es durch die dringende Notwendigkeit, in der sie sich befanden, den Armen Ländereien oder Geld zu geben. Sie konnten sich nur so lange ihre Macht bewahren, so lange sie die Gier der Menge und ihre Leidenschaften befriedigten. (S. 329f)

Demagogen und Demasklaven

Der geniale amerikanische Demokratiekritiker H.L. Mencken meinte, es reiche meist nicht, Demagoge zu sein, man müsse sich auch selbst am Volk ausrichten. Es ist plausibel, daß man, um andere dauerhaft hinters Licht zu führen, sich letztlich auch selbst betrügen

muß. Darum waren die Tyrannen wohl nur auf der einen Seite brutale Herrscher, auf der anderen Seite stets auch selbst Sklaven der öffentlichen Meinung, die schnell umschlagen kann. Damit ist der Tyrann so eine Art unbeschränkter Politiker; dessen Probleme seien universelle Probleme der Demokratie, so Mencken:

Es gibt die Kunst des Demagogen und die Kunst des Demasklaven, um es nach einer erzwungenen Vermählung von Latein und Griechisch so zu bezeichnen. Beide Künste sind komplementär und entwürdigen jene, die sie praktizieren. Der Demagoge predigt Lehren, von denen er weiß, daß sie unwahr sind, vor Menschen, von denen er weiß, daß sie Schwachköpfe sind. Der Demasklave hört sich an, was diese Schwachköpfe zu sagen haben, und gibt dann vor, selbst daran zu glauben. Jeder, der in einer Demokratie in ein Amt gewählt werden möchte, muß entweder das eine oder das andere sein, die meisten müssen beides davon sein. Das gesamte Verfahren ist eines falscher Vorwände und schändlicher Verschleierungen. (Mencken 1930, ca. S. 70)

Die tyrannische Gesellschaft ist jene, die sich ihre Gesetze selbst machen möchte. Diese Auffassung von

Gesetzgebung, die wir heute für selbstverständlich halten, ist eine ebenso moderne Errungenschaft, die nicht bloß ein Segen ist. Es ist verblüffend, in wie vielen Aspekten die griechische Zivilisation vor ihrem Untergang Entwicklungen der Moderne, die erst Jahrtausende später wiederkehren sollten, vorwegnahm. So auch den Rechtspositivismus:

Der Gedanke, daß die Zahl der Stimmen ein Gesetz schaffen könne, tauchte erst sehr spät in den Städten auf und erst, nachdem zwei Revolutionen sie umgewandelt hatten. Bis dahin waren die Gesetze als etwas Uraltes, Unveränderliches, Ehrwürdiges angesehen. (Fustel de Coulanges 1996/1864, S. 185)

Hochinteressant ist der Hinweis von Aristoteles, daß die Gesetze, bevor sie geschrieben, gesungen wurden. Die Römer nannten diese Gesetze *carmina*, das heißt Lieder, die Griechen *nómoi*, worunter auch epische Gesänge verstanden werden. Offenbar traten die Tyrannen nicht nur anstelle der Könige, sondern auch der Dichter. In der Tyrannis verstummen die Epen, die vor der Hybris warnen, die Tugend preisen und an das

Hergebrachte erinnern. Stattdessen ertönen die Schallmeienklänge der Schmeichler, die das Volk und den Tyrannen preisen, das Alte verhöhnen und zu eitlen Stolz verleiten.

Die Tyrannis kommt auf, weil die breite Masse die Sicherheit, insbesondere die materielle Sicherheit, der Freiheit vorzieht, bietet aber zugleich ein Treibhaus für wahrhaft Freie. Auf diesen paradoxen Zusammenhang weist Ernst Jünger hin, der in seinem bemerkenswerten Büchlein über den „Waldgang“ die Rolle des Einzelnen in einem totalitären Staat betrachtet. Er schreibt:

Das eigentliche Problem liegt eher darin, daß eine große Mehrzahl die Freiheit *nicht* will, ja daß sie Furcht vor ihr hat. Frei muß man *sein*, um es zu werden, denn Freiheit ist Existenz – ist vor allem die bewußte Übereinstimmung mit der Existenz und die als Schicksal empfundene Lust, sie zu verwirklichen. Dann ist der Mensch frei, und die von Zwang und Zwangsmitteln erfüllte Welt muß nunmehr dazu dienen, die Freiheit in ihrem vollen Glanze sichtbar zu machen, so wie die großen Massen des Urgesteins durch ihren Druck Kristalle hervortreiben. (Jünger 2008/1951, S.

Dieses interessante Bild der sich auskristallisierenden Freiheit ist ein gewisser Trost. Während der Tyrannis werden so die Keime für eine freiere Zeit gelegt. Ein psychologisch wichtiger Hinweis ist auch, daß Freiheit in diesem Sinne eine Existenzform und Einstellung ist, kein Gut, daß man einfach erwerben kann. Diesen Einzelgänger der Freiheit sieht Jünger im Wald. Dies ist wohl einerseits als Symbol zu verstehen für das geistige Eremitendasein abseits der Ballungen der verführbaren Massen. Andererseits bot der tatsächliche Wald in der Vergangenheit oft die letzte Versteck- und Fluchtmöglichkeit vor den Staatsschergen. Für Jünger handelt es sich beim Waldgänger um einen Guerillero der Freiheit:

Die Aufgabe des Waldgängers liegt darin, daß er die Maße der für eine künftige Epoche gültigen Freiheit dem Leviathan gegenüber abzustecken hat. *Dem* Gegner kommt er nicht mit bloßen Begriffen bei. (S. 66)

Weil sich der Gegner von Begriffen nicht beeindrucken

läßt, und auch schon die Freiheit usurpiert und für sich vereinnahmt hat, braucht der Waldgänger kräftigere Argumente. Jünger gibt hierzu einen politisch unkorrekten Hinweis:

Wichtiger ist die Verwirklichung des alten Grundsatzes, daß der freie Mann bewaffnet sei, und zwar nicht mit Waffen, die in Zeughäusern und Kasernen aufbewahrt werden, sondern die er im Hause, in seiner Wohnung führt. (S. 77)

Diese Unkorrektheit erscheint durch ihre historische Einordnung aber gar nicht mehr so unkorrekt. Schließlich ist der totalitäre Staat, auf den sich Jüngers Buch exemplarisch bezieht, das national-sozialistische „Reich“. Das Beispiel ist gut gewählt:

Ein Angriff gegen die Unverletzbarkeit, ja Heiligkeit der Wohnung zum Beispiel wäre im alten Island unmöglich gewesen in jenen Formen, wie er im Berlin von 1933 inmitten einer Millionenbevölkerung als reine Verwaltungsmaßnahme möglich war. Als rühmliche Ausnahme verdient ein junger Sozialdemokrat Erwähnung, der im Hausflur seiner Mietwohnung ein halbes Dutzend sogenannter Hilfspolizisten erschöß. Der war noch der substantiellen, der altger-

manischen Freiheit teilhaftig, die seine Gegner theoretisch feierten. (S. 73)

Macht

Die Tyrannis ist der Endpunkt des klassischen Zyklus der Degeneration der Regierungsformen, den ich schon in den letzten Scholien erwähnte. Der Zyklus beginnt von neuem, wenn aus der Asche ein neuer König steigt. Jünger deutet diese immer wiederkehrende Prophezeiung der Dichter und Denker so:

Als zur Herrschaft berufen legitimiert sich jener, der dem Schrecken ein Ende setzt. Das ist derselbe, der zuvor die Furcht bezwungen hat. (S. 33)

Dieses Bezwingen der Furcht ist aber zuallererst eine innere Prüfung, die das epische Bild des Innewerden voraussetzt. Die Tyrannis – „die kaiserlose, die schreckliche Zeit“ (Schiller, Der Graf von Habsburg) – gebietet Helden. Vielleicht haben die Epen recht, und es braucht diesen Helden als Anode (griechisch für „Weg nach oben“), um den sich Besseres sammeln und an dem es sich orientieren kann. Besonders plausibel ist es

ja nicht, daß sich die in der Tyrannis verbliebenen und versprengten Reste gesellschaftlicher Macht spontan organisieren und gewissermaßen als Superorganismus anstelle des Systems treten. Diese demokratische Urhoffnung führt unmittelbar zur Volksgeistfiktion und erst recht zum Totalitarismus.

Vom auf den ersten Blick harmlosen Denken Rousseaus zur Tag und Nacht operierenden Guillotine war es nur ein verblüffend kleiner Schritt, der Rousseau keineswegs gerecht wurde. Doch die Wirkungen der Ideen sind selten gerecht und absehbar. Die Macht folgt paradoxen Wegen. Entweder sie wird aktiv gesammelt; dann haben wir es mit einem Gewaltregime zu tun, das in der Regel aus den rücksichtslosesten Militärs oder Guerilleros hervorgeht. Oder sie sammelt sich um einen *first mover*: auctoritas.

Julius Evola, der die Magie der Macht intensiv studierte, weist auf das Paradoxon hin, daß man, solange man nach Macht strebt, sie eben noch nicht hat und auch nicht über sie verfügen kann. Um sie zu erlangen, müsse

man sich über sie stellen können, also von ihr gänzlich frei sein. In *Introduzione alla Magia quale scienza dell'Io* schreibt er:

Macht ist weiblich, sie kommt zum Stärksten. Wie sich das Wasser um die Brückenpfeiler drängt und staut, so drängt sich die Macht um denjenigen, der feststeht und sich nicht um sie kümmert. Das machtgierige Ich muß überwunden werden, indem es auf etwas zurückgeführt wird, das unendlich viel größer ist als es selbst. (Evola 2001/1927-29)

Carl Schmitt sieht in einem interessanten Gespräch, das in Buchform vorliegt, das Problem der Macht im Wesentlichen als Problem des Zugangs zum Machthaber – des Antichambrierens also (vom französischen Wort für Vorzimmer). Macht erklärt er ganz archetypisch als Fähigkeit zu schützen:

Vom Menschen her gesehen bleibt die Verbindung von Schutz und Gehorsam die einzige Erklärung der Macht. Wer nicht die Macht hat, einen zu schützen, hat auch nicht das Recht, Gehorsam von ihm zu verlangen. Und umgekehrt: Wer Schutz sucht und ihn annimmt, hat nicht das Recht, den Gehorsam zu verweigern. (Schmitt 2008/1954,

Bürgerwehr

Braucht der einzelne diesen Schutz? Muß dieser notwendigerweise hierarchisch organisiert werden? Ist ein egalitärer, kollektiver Schutzbund denkbar? Als einziges Gegenmodell zum hierarchisch organisierten Schutz kann nur das Bürgertum gelten. Der Begriff entstammt nämlich ursprünglich diesem Konnex. Etymologisch ist der Bürger der Inhaber und Inwohner einer Burg, eines geschützten Bereichs; das Wort ist verwandt mit "bergen" und "bürge", die beide "schützen" bedeuten. Den ihnen gewährten Schutz sind sie natürlich auch selbst wiederum der Burg schuldig. *Burgus* bezeichnet ursprünglich eine befestigte Anhöhe, übernimmt später aber die Bedeutung eines umfriedeten Ortes, der für den Austausch und die Ansiedlung von Menschen vorgesehen ist. Ab dem neunten Jahrhundert wird der Begriff für einen solchen Ort in unmittelbarer Nähe einer Stadt oder in Verbindung mit einem Kloster oder einer Kirche gebraucht. Burgen stehen stets in Verbin-

dung zu einem Zentrum, das sie vervollständigen. Der lateinische Begriff "civis" stammt von einem indogermanischen Wort für "sich niederlassen", "siedeln" (!). Das deutet auf die Wichtigkeit des persönlichen Eigentums, d.h. vor allem des Grundeigentums hin. Es ist schwer vorstellbar, dass ein Bürger nicht auch Eigentümer zumindest seiner Wohnstätte ist.

Einen Bürger könnte man im klassischen Sinne definieren als eine Person, die ein politisches Gemeinwesen mitträgt, die aus eigenen wirtschaftlichen Mitteln mit ihm handelt und leidet. Notwendige Bedingungen hierfür sind persönliche Freiheit, wirtschaftliches Vermögen und Ehrenhaftigkeit, meist auch bürgerliche und ehrliche Abstammung. Wer also an den Kosten eines Gemeinwesens teilhat – wir wollen uns dabei zunächst eine mittelalterliche (und reichsunmittelbare) Stadt, eine griechische polis oder die Stadt Rom vorstellen – der darf (und soll) auch teilhaben an den das Gemeinwesen betreffenden Entscheidungen. Er nimmt unmittelbar teil an der Verteidigung der Stadt, am Ge-

richtswesen und an der Verwaltung. Wo ihm das unmittelbare Mithandeln nicht möglich ist, bezahlt er für die Stadtverteidigung einen Ersatzmann, für die Verwaltung und die Justiz wählt er Vertreter (Bürgermeister, Richter etc.). Er selbst sitzt natürlich immer persönlich im Rat, wo er über alle nichtalltäglichen Entscheidungen abstimmt.

Wer ist nun nicht Bürger? Das sind im Mittelalter zunächst die Inhaber eigener Rechte, der Adel und die Geistlichkeit, und deren Untertanen, sowie, in der Stadt lebend und zu einem gewissen Teile den Schutz der Stadt genießend, die Fremden und die Inwohner oder Mitbürger, die die oben genannten Voraussetzungen nicht erfüllen. Für Griechenland denken wir an die Metöken, die in der Stadt, und die Periöken, die um die Stadt lebten, und das Bürgerrecht nicht besaßen; für Rom an die italischen Bundesgenossen, die das Bürgerrecht schließlich erkämpften, und an die Proletarier, die nichts hatten als ihre Kinder.

Der Begriff des Bürgers ist also immer diskriminato-

risch, immer zu denken als Gegensatz zu jenen, die keine Bürger sind. Dies, das Vermögen zwischen Bürger und Nicht-Bürger zu unterscheiden, und den Nichtbürger nur solange zu dulden, wie er für die Stadt nützlich war, das war das Erfolgsmodell der freien mittelalterlichen Stadt. Dies tritt im Verteidigungsfall am deutlichsten zutage. Daher kann auch das Modell der Bürgerwehr nicht als egalitäres Gegenmodell zum hierarchischen Schutz angesehen werden.

Kampf gegen Hierarchien

Es gibt eigentlich keine basisdemokratisch organisierten Kampftruppen, selbst unter Gleichrangigen. In der Not ist keine Zeit für Diskussion, so die Devise; besser beherzt einen Weg gehen als zögern, um sich andere offen zu halten. Je dringlicher Probleme in einer Gesellschaft wahrgenommen werden, desto stärker wird die Tendenz in Richtung Hierarchie sein. Darum folgt auf die demokratische Tyranis eben in aller Regel die Tyranis des Einzelnen. Doch läßt sich die Hierarchie an sich

vermeiden?

Die Befreiung von Hierarchien wird meist zugleich als Befreiung von ungerechter, unterdrückender Macht verstanden. Die meisten, die sich selbst als Linke bezeichnen, würden hierin wohl die Essenz ihrer Überzeugung sehen. Protoypisch formulierte Condorcet das linke Credo:

Es wird der Tag kommen, da die Sonne nur noch auf eine Welt freier Menschen herabscheint, die keinen Herrn anerkennen als die eigene Vernunft. Dann werden Tyrannen und Sklaven, Priester und ihre dummen und heuchlerischen Werkzeuge nur noch in der Geschichte und auf der Bühne vorkommen. Dort wird man sich nur noch mit ihnen beschäftigen, um ihre Opfer und Betrogenen zu beklagen, um sich angesichts des Schreckens ihrer Exzesse in nützlicher Wachsamkeit zu halten, um die ersten Keime des Aberglaubens und der Tyrannei erkennen und unter dem Gewicht des Vernunft ersticken zu können, sollten sie es jemals wieder wagen, zu erscheinen. (Condorcet 1793, Kap. 10)

Die Gegenposition versteifte sich meist darauf, die Machthaber zu verteidigen, so wie auch die Institutio-

nen an sich, daß sie wohl nicht perfekt wären, aber man sich mit dem zufrieden geben sollte, was einem gegeben ist. Utopische Konstruktionen könnten sich schließlich als noch viel schlimmer erweisen. Edmund Burke etwa verteidigte den Adel, sofern er eine „wahre, natürliche Aristokratie“ sei, denn dann vertrete er kein Klasseninteresse mehr, sondern sei ein wesentlicher Bestandteil jedes funktionierenden Gemeinwesens. Im Wesentlichen handle es sich dabei um eine Klasse, für die folgende Vorrechte, die eigentlich Vorpflichten sind, gelten:

Geboren werden in geachteter Stellung; von Kindheit an nichts Gemeines und Schmutziges sehen; Selbstachtung lernen; an die kritische Beobachtung durch das Auge der Öffentlichkeit gewöhnt werden; frühzeitig auf die öffentliche Meinung sehen; auf solcher Höhe stehen, daß man einen großen Blick über die weit verzweigten und unendlich verschiedenartigen Verbindungen von Menschen und Interessen in einer großen Gesellschaft erlangt; Zeit haben zum Lesen, Nachdenken und Besprechen; im Stande sein, höfliche Beachtung den Weisen und Gelehrten zu erzeugen,

wo immer sie sich finden; im Heere gewohnt werden, zu befehlen und zu gehorchen; gelehrt werden, im Streben nach Ehre und Pflichterfüllung die Gefahr zu verachten; gebildet werden zum höchsten Grade von Wachsamkeit, Vorsicht und Umsicht in einer Lage, in der kein Fehler kraftlos begangen wird, und die kleinsten Irrthümer die zerstörendsten Folgen nach sich ziehen; angeleitet werden zu einem wohlgeordneten und wohlgeordneten Verhalten aus dem Gefühle heraus, daß man in den höchsten Fragen als ein Lehrer seiner Mitbürger gilt, und daß man als Mittelsmann zwischen Gott und Menschen handle; verwendet werden als Verwalter von Gesetz und Recht, und dadurch zu den größten Wohltätern der Menschheit gehören; hohe Wissenschaft oder freie geistvolle Kunst berufmäßig treiben; zu den reichen Kaufleuten zählen, deren Erfolg die Annahme eines scharfen und energischen Verstandes, die Tugenden des Fleißes, der Ordnungsliebe, der Beharrlichkeit und der gewohnheitsmäßigen Pflege wechselseitiger Gerechtigkeit begründet – das sind die Verhältnisse, in denen sich bildet, was ich natürliche Aristokratie nenne, und ohne die es keine blühende Nation gibt. (Burke 1992/1791, Kap. 4)

Die Herausbildung einer eigenen Kriegerkaste, aus der der Adel ursprünglich hervorging, steht hinter den Machtasymmetrien, gegen die sich Linke auflehnen. Diese hierarchische Ordnung wird von der Gegenseite so verteidigt, daß die alte ritterliche Ordnung durch die Einschränkung der Krieger auf eine Klasse auch den Krieg wesentlich einschränkte. Der totale Krieg ist die moderne Folge von Massenarmeen aus Wehrpflichtigen. Erik Ritter von Kühnelt-Leddihn verteidigt hierarchische Ordnung mit dem Argument, daß sie selbst im realistischen Fall einer Entartung durch charakterliche schlechte Herren ein geringeres Übel im Vergleich zu einer entarteten hierarchiefreien Gesellschaft bedeute:

Ist wirklich der Horizontaldruck ein kleineres Übel als die Vertikalpression? Ist eine Verfolgung durch die Obrigkeit weniger verhängnisvoll als der gesellschaftliche Bann? [...] Man müßte sich da bei einem Häftling erkundigen, ob er ein Gefängnis mit feindlichen Wärtern einem mit feindlichen Insassen und „Kollegen“ vorziehen würde. Wir sind von seiner bejahenden Antwort überzeugt. (Kuehnelt-Leddihn 1953, S. 196)

Auch ohne Hierarchie, so sein Argument, blieben die Menschen doch letztlich Menschen, mit ihren Machtspielen, sowie Druck und Gewalt gegen ihre Mitmenschen. Diese Machtspiele seien in einer geordneten Struktur wesentlich weniger unangenehm; offene Machtausübung sei angenehmer als verdeckte.

Die linke Machtskepsis löst auf der Gegenseite ebenso Skepsis aus, denn die Geschichte von Bewegungen, die von linken Ideen ausgingen, zeigte in aller Regel eine Machtausdehnung. Praktisch jede Revolution gegen bestehende Mächte vergrößerte die Macht an der Spitze der Gesellschaft. Einerseits ist Macht die Voraussetzung, Entwürfe umzusetzen – je größer die Entwürfe, desto größer die nötige Macht. So wandte sich der Gesellschaftsingenieur Auguste Comte an den Zaren, wie schon Diderot an Katharina die Große, damit diese per Erlaß die Ideen der Enzyklopädisten umsetze. Voltaire bewunderte die Fähigkeit von Katherina, „50.000 Mann in Polen einmarschieren zu lassen, um dort Toleranz und Gewissensfreiheit anzuordnen“ (Voltaire,

Oeuvres XLV, S. 267f).

Ein weiteres Argument gibt eine Erklärung für den möglichen paradoxen Zusammenhang zwischen Machtskepsis und Machtausdehnung: Bertrand de Jouvenel gab zu denken, man müsse Macht von Autorität unterscheiden. Eigentlich beziehe sich die linke Skepsis hauptsächlich auf Autoritäten; dies wird auch durch die häufige negative Verwendung des Begriffs „autoritär“ nahegelegt. Für Jouvenel ist Autorität die Fähigkeit, Menschen zur freiwilligen Annahme eigener Vorschläge zu bewegen. Macht hingegen sei die Fähigkeit, Menschen gegen ihren Willen zu etwas zu bringen. Aus diesem Grund kritisiert er den linken Gegensatz zwischen Freiheit und Autorität:

Autorität ist die Fähigkeit, Zustimmung herbeizuführen. Einer Autorität zu folgen ist eine freiwillige Handlung. Autorität endet wo freiwillige Zustimmung endet. In jedem Staat gibt es einen Bereich, wo Gehorsam nur durch Androhung oder Ausübung von Gewalt erlangt wird: es ist dieser Bereich, der die Freiheit bricht und das Scheitern von Autorität aufzeigt. Unter freien Völkern ist dieser Bereich

sehr klein, weil dort die Autorität sehr groß ist. Abnehmende Autorität in einem Staate ist ein großes Unglück. Dies mag geschehen entweder durch Unvermögen der Herrscher oder durch ihre übermäßigen Ansprüche, doch auch wegen einer dritten Ursache – der Zerstörung des Nimbus von Autorität. Instinktiv und unbewußt verleihen Menschen überall ihren Herrschern Ansehen. Wenn Skeptizismus dieses Ansehen angreift und als betrügerisch entlarvt, untergräbt er die Bereitschaft der Bürger zu gehorchen, was deren freiwillige Zusammenarbeit schwächt. (de Jouvenel 1997, S. 39f)

Carl Schmitt sieht ein ähnliches Paradoxon. Die ursprüngliche Vorstellung, daß alle Macht gut sei, wich in genau jenem Moment der modernen Machtskepsis, als die Autorität zur reinen Gewaltherrschaft entartete:

Ich glaube, im letzten Jahrhundert hat sich uns das Wesen menschlicher Macht in ganz besonderer Weise enthüllt. Es ist nämlich seltsam, daß sich die These von der bösen Macht gerade seit dem 19. Jahrhundert verbreitet. Wir hatten doch gedacht, das Machtproblem wäre gelöst oder doch entschärft, wenn die Macht weder von Gott noch von der Natur stammt, sondern etwas ist, was die Menschen unter sich abmachen. Was soll denn der Mensch noch fürchten,

wenn Gott tot und der Wolf nicht einmal mehr ein Kinderschreck ist? Aber gerade seit dem Zeitalter, in dem diese Vermenschlichung der Macht sich zu vollenden scheint — seit der Französischen Revolution —, verbreitet sich nun unwiderstehlich die Überzeugung, daß die Macht an sich böse ist. Der Ausspruch *Gott ist tot* und der andere Ausspruch *Die Macht ist an sich böse* stammen beide aus derselben Zeit und derselben Situation. Im Grunde besagen beide dasselbe. (Schmitt 2008/1954, S. 37f)

Schmitt deutet die Sachlage also theologisch: Wer an einen allmächtigen und gütigen Gott glaube, könne die Macht nicht für böse erklären. So sei auch die Stelle im Römerbrief zu verstehen: Alle Macht ist von Gott. Wirklich verheerend sei bloß das Versteckspiel, das die Macht in einem machtskeptischen Zeitalter führen müsse. Darum braucht es heute wohl auch mehrere Schichten machtloser Schauspieler, mit denen sich die Machthaber bekleiden, falls es sie denn gäbe. Dies halte ich in der Tat für die Kernfrage und Achillesferse der Demokratie: Wer hat die Macht? Gleichbedeutend ist diese Frage mit: Wer hat die Verantwortung? Schmitt

schlägt vor, daß sich die nackten Möchtegernkaiser doch zumindest wieder ordentlich bekleiden sollten:

Es wäre nämlich schon ein großer Erfolg, wenn man es erreichen könnte, daß die wirkliche Macht öffentlich und sichtbar auf der politischen Bühne erscheint. Dem Machthaber würde ich z. B. empfehlen, niemals ohne ministerielle oder entsprechende Bekleidungsstücke in der Öffentlichkeit zu erscheinen. Einem Machtlosen würde ich sagen: Glaube nicht, daß du schon deshalb gut bist, weil du keine Macht hast. Und wenn er darunter leidet, daß er keine Macht hat, würde ich ihn daran erinnern, daß der Wille zur Macht ebenso selbstzerstörend ist wie der Wille zur Lust oder zu andern Dingen, die nach Mehr schmecken. Den Mitgliedern einer verfassunggebenden oder verfassungsberatenden Versammlung würde ich das Problem des Zugangs zur Spitze ans Herz legen. damit sie nicht meinen, sie könnten die Regierung ihres Landes nach irgendeinem Schema wie einen längstbekannten Job organisieren. (S. 49)

Öffentlichkeit als Korrektiv

Dabei geht es Schmitt aber nicht vorrangig um Transparenz. Von dieser habe man sich viel zu viel erwartet.

Die aktuelle Korruptionsdebatte in Österreich greift ebenso nur nach den Symptomen. Beliebig schöpfbares Geld ist eben das allerletzte Machtmittel, mit dem sich Nichtautoritäten nach oben kaufen können. Kein Wunder, daß dieses als Schmiermittel auch mal neben die offiziellen Ketten tropft. Die Aufregung um Millionen, die nach Liechtenstein verschwinden, sollte in Relation zu den Billionen gesetzt werden, die – ganz transparent – von offizieller Hand zu offizieller Hand gehen. Der mediale Korruptionswirbel ist unbewußte Ablenkung: Alles in Ordnung, brave Bürger, die Demokratie funktioniert, wir decken für euch auf. Schließlich ist die freie Presse eine der letzten Mythen der Aufklärung, an den die Menschen noch hinreichend glauben, um ihre Aufmerksamkeit gewinnbringend zu bewirtschaften. Und gerade dieser Mythos ist in Österreich in größter Gefahr, denn es wurde auch ruchbar, daß sich die Politik ganz unverschämt Publizität erkaufte. Das war jedem ernsthaften Beobachter schon lange bewußt, aber nun stand auch endlich etwas in den

Schlagzeilen. Man muß die Empörung wohl dosieren, indem man den Lesern scheibchenweise ein wenig Wahrheit zumutet, um sie wohl von größeren Lügen abzulenken. Freilich nicht im Sinne einer bewußten Verschwörung, sondern ganz eigendynamisch: Die größten Lügen sind jene, an die Journalisten selbst glauben. Schmitt erklärt den ideologischen Hintergrund der Versprechung von der korrektiven Öffentlichkeit:

Eine von wenigen Menschen hinter verschlossenen Türen betriebene Kabinettpolitik erscheint jetzt als etwas *eo ipso* Böses und die Öffentlichkeit des politischen Lebens infolgedessen als etwas schon seiner Öffentlichkeit wegen Richtiges und Gutes. Die Öffentlichkeit bekommt einen absoluten Wert, obwohl sie zunächst nur ein praktisches Mittel ist gegen die bürokratisch-fachmännisch-technische Geheimpolitik des Absolutismus. Beseitigung von Geheimpolitik und Geheimdiplomatie wird das Allheilmittel gegen jede politische Krankheit und Korruption; die Öffentlichkeit wird das absolut wirksame Kontrollorgan. Allerdings gibt ihr erst die Aufklärung des 18. Jahrhunderts diesen absoluten Charakter. Das Licht der Öffentlichkeit ist das Licht der Aufklärung, die Befreiung von Aberglauben, Fa-

natismus und herrschsüchtiger Intrige. In jedem System eines aufgeklärten Despotismus spielt die öffentliche Meinung die Rolle des absoluten Korrektivs. Die Macht des Despoten darf um so größer sein, je mehr sich die Aufklärung verbreitet; denn die aufgeklärte öffentliche Meinung macht jeden Mißbrauch ganz von selbst unmöglich. Das versteht sich für alle Aufklärer von selbst. Le Mercier de la Rivière hat es systematisch ausgeführt; Condorcet hat praktische Schlüsse daraus zu ziehen versucht, mit einem so enthusiastischen Glauben an Rede- und Preßfreiheit, daß es einen rühren kann, wenn man sich nach den Erfahrungen der letzten Generationen daran erinnert: wo Preßfreiheit herrscht, ist ein Mißbrauch der Macht undenkbar; eine einzige freie Zeitung wäre imstande, den mächtigsten Tyrannen zu beseitigen; die Buchdruckerkunst ist die Grundlage der Freiheit, l'art créateur de la liberté. Auch Kant war hier ein Ausdruck des politischen Glaubens seiner Zeit, des Glaubens an den Fortschritt der Publizität und die Fähigkeit des Publikums, unausbleiblich sich aufzuklären, wofern es nur die Freiheit hat, sich aufzuklären. In England ist es der Fanatiker liberaler Verständigkeit, J. Bentham, der (nachdem die Argumentation in England bisher wesentlich praktisch-zweckmäßig gewesen war) die Bedeutung der

Preßfreiheit aus einem liberalen System heraus proklamiert: Freiheit öffentlicher Diskussion, insbesondere Preßfreiheit, ist der wirksamste Schutz gegen politische Willkür, das „Controlling power“, der eigentliche „Check to arbitrary power“ usw. Im weiteren Verlauf der Entwicklung tritt dann auch hier wieder der Gegensatz zur Demokratie hervor. J. St. Mill sah mit verzweifelter Besorgnis die Möglichkeit eines Gegensatzes von Demokratie und Freiheit, die Vernichtung der Minorität. Der bloße Gedanke, auch nur ein einziger Mensch könnte der Möglichkeit beraubt werden, seine Meinung zu äußern, versetzt den Positivisten in eine unerklärliche Unruhe, weil er sich sagt, daß dieser eine womöglich der Wahrheit am nächsten gekommen wäre. (S. 48f)

Die Gegenthese zu dieser aufklärerischen Hoffnung habe ich schon einmal in den Scholien angeführt. Die „Öffentlichkeit“ wird, sobald ihre Funktionsweise einmal verstanden wird, zum perfekten Manipulationsinstrument. Bertrand de Jouvenel betrachtet in dieser Hinsicht sogar die Bildung sehr kritisch, die eigentlich diese „kritische Öffentlichkeit“ hätte hervorbringen sollen. Tatsächlich dehnte sie die „Öffentlichkeit“ bloß

aus:

Die Ausweitung des Schulunterrichts, die den Folgen des allgemeinen Wahlrechts entgegenwirken sollte, indem sie die Bürger mit einem Mindestmaß an Wissen ausstattete, um vernünftige Meinungen zu bilden, hat tatsächlich die Lieferanten billiger Gefühle mit einem unerschöpflichen Vorrat an Konsumenten ausgestattet. (de Jouvenel 1993/1945, S. 413)

Was die Bildung auf Seite der Konsumenten von Information leistete, taten der Buchdruck und später die Massenmedien auf Seite der Produzenten. Alois Dempf weist auf die Problematik der Ausdehnung hin; im Gegensatz zu den Erwartungen der Aufklärer ist mehr Publizität nicht unbedingt besser:

Für die Neuzeit und neueste Zeit ist die Öffentlichkeit durch die Veröffentlichung und die Buchdruckerkunst fast völlig verschüttet worden. Das Trommelfeuer der Druckschriften, Zeitungen und Reklame hat das öffentliche Leben betäubt. Man hört gar keine Veröffentlichungen mehr, wie der Müller die Mühle nicht mehr hört. (Dempf 1962, S. 33)

Besonders im Buchhandel nimmt diese Übersättung

schon absurde Formen ab, wie ich aus nächster Nähe mitbekomme. Die Kluft zwischen der Masse an Neuererscheinungen und der Aufnahmefähigkeit der Massen wird laufend größer. Bald wird wohl das Extrem erreicht sein: Eine Million neue Bücher verkaufen je zehn Exemplare – die Autorenexemplare –, während zehn Bestseller je eine Million Exemplare verkaufen. Allzu viel fehlt zu diesem Resultat nicht mehr. Auch hier nimmt die publizierte Vielfalt zu, während die konsumierte Vielfalt abnimmt. Der moderne Verleger muß sowohl Demagoge als auch Demasklave sein: Er legt sein Ohr an den Bauch des Massenmonsters und kreierte nach dessen Appetit neue Bestseller.

Weisheit der Mythen

Der Mensch ist ein Herdentier aus Angst. Angst ist wohl die Grundkonstante unserer Existenz. Wenn Jüngers These stimmt, können wir danach ableiten, daß auch das Verlangen nach Führung eine Grundkonstante ist. Jünger liefert eine wunderschöne Metapher:

Schon das Bedürfnis, mehrere Mal am Tage Nachrichten aufzunehmen, ist ein Zeichen der Angst; die Einbildung wächst und lähmt sich in steigenden Umdrehungen. All diese Antennen der Riesenstädte gleichen dem gesträubten Haar. Sie fordern zu dämonischen Berührungen heraus. (Jünger 2008/1951, S. 32)

Die Skepsis gegenüber der medial korrigierten Demokratie hat nichts mit Verachtung für die Masse zu tun, wenn man Masse bloß als Summe der Einzelmenschen betrachtet. Doch Masse ist eben auch ein holistisches Phänomen, nämlich in gewisser Hinsicht weniger als die Summe der Teile. Unter Druck reagiert der Mensch instinktiv, das ist sein Überlebensschutz. Nur bei wenigen treibt der Druck Kristalle zum Vorschein. Darum auch die alte Einsicht: Erst in der Not offenbart sich der Kern eines Menschen.

Doch gibt es so etwas wie die Weisheit der Massen tatsächlich, nur mißversteht man sie in aller Regel. Diese Weisheit steckt nicht in der Ratio eines Superorganismus. Sie drückt sich allenfalls in Mythen aus. Weise ist, um Jüngers Bild zu gebrauchen, das Sträuben

des Haares, nicht die Begründungen, die uns dazu geliefert würden, wenn wir beharrlich nachfragten. Hier liegt auch der tiefe, anthropologische Grund, warum die meisten alternativen Erzählungen über die Gegenwart, die heute in Internetvideos kursieren, ins Esoterische münden. Die Bilder sind stets stärker als die Argumente. Sie sprechen Ahnungen an, nicht Gewißheiten. Verwirrend ist bloß die Vermengung von Mythos und Nachrichtensendung. Die Zeit dürstet nach einer neuen Erzählung, ist aber nicht bereit, eine solche ernst zu nehmen, weil sie alles viel zu ernst nimmt – im rationalistischen Sinne. Ernst Jünger deutet diese Weisheit der Masse in einer Passage an, die atemberaubend aktuell ist:

Es ist vielmehr so, daß der einfache Mensch, der Mann auf der Straße, dem wir täglich und überall begegnen, die Lage besser erfaßt hat als alle Regierungen und alle Theoretiker. Das beruht darauf, daß in ihm immer noch die Spuren eines Wissens leben, das tiefer reicht als die Gemeinplätze der Zeit. Daher kommt es, daß auf Konferenzen und Kongressen Beschlüsse gefaßt werden, die viel dümmer und gefähr-

licher sind, als es der Schiedsspruch des Nächsten, Besten wäre, den man aus einer Straßenbahn herauszöge. Der Einzelne hat immer noch Organe, in denen mehr Weisheit lebt als in der gesamten Organisation. Das zeigt sich selbst in seiner Verwirrung, in seiner Furcht. Wenn er sich zermartert, um einen Ausweg, einen Fluchtweg zu ermitteln, so zeigt er damit ein Verhalten, das der Nähe und Größe der Bedrohung Rechnung trägt. Wenn er den Währungen mißtraut und auf die Sachen geht, verhält er sich wie jemand, der noch den Unterschied zwischen Gold und Drucker-schwärze kennt. Wenn er in reichen, friedlichen Ländern nachts vor Schrecken erwacht, dann ist das so natürlich wie der Schwindel vor dem Abgrunde. Es hat keinen Sinn, ihn überreden zu wollen, daß der Abgrund gar nicht vorhanden sei. Und wenn man sich berät, so ist es gut, daß es hart am Abgrunde geschieht. (S. 39)

Passagen wie diese lassen Jünger als einen der Dichterhelden der Gegenwart erscheinen. Die heroische Perspektive, die etwa Thomas Carlyle eigen ist, geht davon aus, daß die breite Masse allenfalls ahnen kann, aber nichts verändern. Dazu brauche es die historischen Persönlichkeiten, die Einheit stiften. Alois Dempf faßt

diese These nach einigen wesentlichen Fragen zusammen:

Sind nicht mehr noch als die leitenden Ideen gerade die nicht bewußt gewordenen Voraussetzungen des gemeinsamen Weltbildes, in dem die Denkenden und Wollenden gemeinsam mit allen andern ihrer Zeit leben, der Grund dieser Einheit? Und bestimmen nicht sie die höhere Ebene der Geschichtsbewegung, die über dem Massenniveau des Allzumenschlichen liegt? Die These ist, daß tatsächlich nicht die Zeittendenzen, nicht der dunkle Massendrang und der dunkle Wille der Führenden die Geschichtsbewegung bestimmen, sondern das soziale Bewußtsein der geschichtlichen Persönlichkeiten. (Dempf 1962, S. 6)

Einigungsversuche

Bislang hat es kein System vermocht, die ersehnte Einheit herzustellen. Am nächsten war noch die Kirche, diese wirkte mittels der Bildung. Doch es darf bezweifelt werden, ob die Bildung der Vernunft nicht stets mehr Zweifel hervorbringt als sie beizulegen vermag:

Seit der Renaissance erst ist der Begriff der Bildung als öffentlicher Angelegenheit verwischt. An Stelle der methodischen Lehrfreiheit des Mittelalters ist die inhaltliche Lehrfreiheit getreten, an Stelle des methodischen Zweifels der prinzipielle Zweifel. Damit ist notwendig die Allgemeingültigkeit des Weltbildes gesprengt. (S. 25)

Als neue Einheitslehre trat die Wissenschaft anstelle der Religion. Obwohl sie bislang auf breiter Flur in dieser Hinsicht enttäuschte, hält man noch immer verzweifelt an dieser letzten Objektivität unserer Zeit fest: den Studien. Die inflationäre *Paper*-Wissenschaft habe ich schon des öfteren kritisiert. Interessant ist, daß hier die „Öffentlichkeit“ ebenso wie im Bereich der Medien beschworen wird:

Natürlich konnte die Wissenschaft niemals auf den Anspruch der Öffentlichkeit verzichten. So schuf sie sich den Ersatz der Veröffentlichung. Publikation ist wie magisterium ein heruntergekommener Begriff. Sie bedeutet ursprünglich den formellen Akt der Erklärung zum öffentlichen Eigentum. Veröffentlichung ist nur mehr ein persönlicher und privater Versuch, technisch unterstützt durch die

Buchdruckerkunst, zunächst der ganzen Gelehrtenrepublik eine wissenschaftliche Meinung vorzutragen. Diese Meinung soll auf Grund der persönlichen Gelehrsamkeit oder einer amtlichen Lehrstellung den Stand der Wissenschaft repräsentieren mit der stillschweigenden Erwartung, daß die neue Wahrheit schließlich allen bekannt und *communis opinio* werde. (S. 25)

Diese *communis opinio*, Gemeinmeinung, erweist sich immer mehr als unerreichbares Ziel, das paradoxerweise in immer weitere Ferne rückt, je mehr Anstrengungen dazu unternommen werden. Der blutige Wettkampf der Ideologien war letztlich ein verzweifelter Versuch, die verlorene Einheit wiederherzustellen. Robert Musil schildert in seinem Mann ohne Eigenschaften wie ein Militär, General Stumm, etwas konsterniert die Ideenschlachten der Neuzeit beobachtet:

„Ich habe hier“ erzählte er Ulrich, indem er gleichzeitig die dazugehörigen Blätter vorwies „ein Verzeichnis der Ideenbefehlshaber anlegen lassen, das heißt, es enthält alle Namen, welche in letzter Zeit sozusagen größere Heereskörper von Ideen zum Siege geführt haben; hier dieses andere ist

eine Ordre de bataille; das da ist ein Aufmarschplan; dieses ein Versuch, die Depots oder Waffenplätze festzulegen, aus denen der Nachschub an Gedanken kommt. Aber du bemerkst wohl – ich habe es in der Zeichnung auch deutlich hervorheben lassen –, wenn du eine der heute im Gefecht stehenden Gedankengruppen betrachtest, daß sie ihren Nachschub an Kombattanten und Ideenmaterial nicht nur aus ihrem eigenen Depot, sondern auch aus dem ihres Gegners bezieht; du siehst, daß sie ihre Front fortwährend verändert und ganz unbegründet plötzlich mit verkehrter Front, gegen ihre eigene Etappe kämpft; du siehst andersherum, daß die Ideen ununterbrochen überlaufen [...]. Mit einem Wort, [...] das, was bei uns jeder Vorgesetzte einen Sauhaufen nennen würde!“ (Musil 2000/1930, S. 373f)

An dieser Vorstellung, daß sich die verlorene Einheit auf dem Feld der Ideen wiederherstellen lasse, kränken praktisch alle politischen Initiativen der Gegenwart. So führt jede Sammlungsbewegung zu neuen Spaltungen. Die Beteiligten verstehen die Gründe nicht und beginnen, böse Absichten zu vermuten. Darum gilt der Parteifreund als der Superlativ zu Feind. Ständig ist bei politischen Projekten von Verrat, Regelbruch, Betrug

die Rede. Das ist kein Zufall. Das einzige Motiv, daß die Spaltungstendenzen überwinden kann, ist heute der Zugang zur Macht. Deshalb haben wir ja die seltsame Situation, daß die dominanten Parteien in keiner Weise mehr den „Volkswillen“ ausdrücken. Dahinter steckt keine Verschwörung. Natürlich haben die Großparteien ein Interesse an Zugangsbeschränkungen für Kleinparteien. Doch letztlich ist es ziemlich aussichtslos, daß eine Partei, die noch nicht am Futtertrog der Macht ist, wachsen kann, ohne sich zu spalten. Meist sind es gerade die fähigsten Elemente, die sich abspalten.

Es ist eine typisch rationalistische Idee, daß sich Einheit durch Diskussion erzielen ließe. Man solle alle Differenzen zurückstellen und sich auf Kompromisse einigen. Das verblüffende ist, daß die Diskussion die Differenzen nicht verkleinert, sondern vergrößert. Diese ernüchternde Erfahrung wurde in bislang allen Parlamenten gemacht, nämlich zu der Zeit als sie wirklich noch ihren Namen verdienten. Heutige Parlamente haben mit ihren historischen Vorbildern nur noch die

Gebäude gemeinsam. Sie sind längst keine Orte der Meinungsbildung mehr, wo die Klügsten ihrer Zeit vorbehaltlos richtige Antworten auf die drängenden Fragen der Zeit suchen. Schmitt beschreibt diesen Wandel:

Die Klassiker des politischen Liberalismus und Vorkämpfer des kontinentalen Parlamentarismus sahen noch mit voller Überzeugung in der öffentlichen Diskussion nicht nur ein Heilmittel gegen politische Korruption, sondern auch den moralischen Wert und die Überlegenheit des Parlaments. Der typische Vertreter dieses Glaubens ist Guizot, ein typischer Liberaler der Louis-Philippe-Zeit. Das Parlament ist für ihn der Platz, wo in öffentlichen Diskussionen durch Argument und Gegenargument die Wahrheit und Richtigkeit am sichersten gefunden wird. Entfällt dieser Glaube, wird die öffentliche Diskussion zu einer nichtssagenden Formalität und verlegt sich die Entscheidung aller wesentlichen Fragen in geheime Sitzungen enger Komitees, so ist auch die geistige Grundlage des Parlamentarismus entfallen. [...] Was bedeutet der Parlamentarismus für diese gegen das kaiserliche Regierungssystem ankämpfenden deutschen Demokraten? Im wesentlichen und höchsten ein Mittel der

politischen Führerauslese, einen sicheren Weg, politischen Dilettantismus zu beseitigen und die Besten und Tüchtigsten zur politischen Führerschaft gelangen zu lassen. Ob das Parlament tatsächlich die Fähigkeit besitzt, eine politische Elite zu bilden, ist sehr zweifelhaft geworden. Heute wird man wohl nicht mehr so hoffnungsvoll über dieses Ausleseinstrument denken; viele werden derartige Hoffnungen schon als veraltet ansehen, und das Wort „Illusionen“, das Thoma gegen Guizot gebraucht, könnte leicht auch jene deutschen Demokraten treffen. Was die zahlreichen Parlamente der verschiedenen europäischen und außereuropäischen Staaten an politischer Elite in Hunderten von Ministern ununterbrochen hervorbringt, rechtfertigt keinen großen Optimismus. Aber noch schlimmer und für jene Hoffnung fast vernichtend: in manchen Staaten hat es der Parlamentarismus schon dahin gebracht, daß sich alle öffentlichen Angelegenheiten in Beute- und Kompromißobjekte von Parteien und Gefolgschaften verwandelt und die Politik, weit davon entfernt, die Angelegenheit einer Elite zu sein, zu dem ziemlich verachteten Geschäft einer ziemlich verachteten Klasse von Menschen geworden ist. (Schmitt 1994/1926, S. 60, 62f)

Parlamentarische Spaltungen

Die parlamentarische Rechts-Links-Unterteilung wurde in Deutschland erstmals im liberalen Südwesten eingeführt:

Als die badischen Abgeordneten bei der Eröffnung des Landtags von 1843 „ihre Sitzplätze im Halbkreis des Verhandlungssaales nach den verschiedenen politischen Richtungen gesondert einnahmen“, fand eine Premiere der deutschen Landtagsgeschichte statt. „In dieser, der Pariser Deputiertenkammer nachgebildeten *politischen Sitzordnung* von ‚links‘ nach ‚rechts‘ traten die in der Entstehung begriffenen Fraktionen der Kammer zum ersten Mal auch äußerlich in Erscheinung, und selbst die Kammerberichte sprachen bei Zwischenrufen nun schon von Einwüfen aus der ‚*Rechten*‘ – womit die regierungsfreundliche Gruppe gemeint war – oder von der ‚*Linken*‘, der liberal- radikalen Opposition.“ Damit war ein längerer Prozess der Fraktions- und Lagerbildung zu einem vorläufigen Abschluss gelangt. Noch 1822 hatte sich ein liberaler badischer Abgeordneter darüber beklagt, es gebe „keine rechte und keine linke Seite, heute spricht der gegen die Regierung, morgen jener, heute der

Freund gegen den besten Freund, je nach der individuellen Ansicht." Das hinderte die Liberalen allerdings nicht daran, sich bei nahezu jeder Gelegenheit, von den „Ultra's zur Rechten und zur Linken" abzugrenzen. (Backes 2006, S. 111f)

In der ersten Deutschen Nationalversammlung in der Frankfurter Paulskirche waren mehr als drei Viertel der Abgeordneten der demokratischen bis liberalen Linken zuzurechnen, der Rest bildete die rechte Opposition aus gemäßigt Konservativen, die die Gründung eines deutschen Nationalstaates ablehnten. Um die parlamentarische Linke besser zu verstehen, ist ein Blick auf die Zusammensetzung aufschlußreich. Bei den Abgeordneten handelte es überwiegend um Vertreter freier Berufe und der „marginalisierten Intelligenz“:

40 % waren unter 35, als sie gewählt wurden, sie waren in den Zentren des Radikalismus direkt von der Straße - meist ohne über parlamentarische Erfahrungen zu verfügen – in die Paulskirche entsandt worden. Dabei ist die marginalisierte Intelligenz nicht dadurch gekennzeichnet, daß sie über ein geringes Einkommen verfügte, also zum Kleinbür-

gertum gehört hätte. Die meisten aus jener Gruppe konnten vielmehr mit einem für ein Leben nach damaligen bürgerlichen Maßstäben ausreichenden Einkommen rechnen. Spezifisch für sie war vielmehr, daß sie sich im Zweifelsfall eher für ihre Überzeugungen und damit für eine Außenseiterrolle als für eine bürgerliche Karriere entschieden. [...] Sie waren als Angehörige der akademischen Intelligenz relativ mobil, hatten häufig noch keine Familie, waren an bescheidene Einkommen gewöhnt und teilweise gerade erst aus dem Exil zurückgekehrt, wodurch sie über Kontakte im Ausland und über Sprachkenntnisse verfügten. (Jansen 2005, S. 52f)

Die Linke war stark von sozialen Aufsteigern geprägt, insgesamt bildeten die Paulskirchenabgeordneten eine sozial und religiös relativ homogene bildungsbürgerliche Elite. Die meisten Linken waren Berufspolitiker:

Infolge ihres politischen Engagements war der Lebensweg vieler Mitglieder der Paulskirchenlinken geprägt von regionaler und familiärer Entwurzelung. Eine neue, politische Heimat fanden sie zunächst in der Nationalversammlung [...]. Beruflich waren viele von ihnen im literarischen und journalistischen Bereich tätig. Die Tatsache, daß ihr Leben in so hohem Maße durch ihr politisches Engagement be-

stimmt war, versuchten verschiedene Politiker aus der Paulskirchenlinken positiv zu wenden: Sie gehörten damit zu den ersten in den Staaten des Deutschen Bundes, die versuchten, nicht allein für, sondern auch von der Politik zu leben. (S. 599)

In allen Parlamenten der Zeit war die Zusammensetzung ähnlich, so auch schon im Vorbild, der französischen Nationalversammlung:

Und wenn Sie die Berufszugehörigkeit der Mitglieder des französischen Konvents durchmustern, so finden Sie da – obwohl er nach gleichem Wahlrecht gewählt war – einen einzigen Proletarier, sehr wenige bürgerliche Unternehmer, dagegen massenhaft Juristen aller Art, ohne die der spezifische Geist, der diese radikalen Intellektuellen und ihre Entwürfe beseelte, ganz undenkbar wäre. Der moderne Advokat und die moderne Demokratie gehören seitdem schlechthin zusammen, – und Advokaten in unserem Sinn, als ein selbständiger Stand, existieren wiederum nur im Okzident, seit dem Mittelalter, wo sie aus dem »Fürsprech« des formalistischen germanischen Prozeßverfahrens unter dem Einfluß der Rationalisierung des Prozesses sich entwickelten. Der politische Betrieb durch Parteien bedeutet eben:

Interessentenbetrieb [...]. Und eine Sache für Interessenten wirkungsvoll zu führen, ist das Handwerk des geschulten Advokaten. (Weber 1992/1919)

Der pragmatische Zugang des Advokaten führte dazu, daß die Linke neben Einheit und Freiheit auch Macht als ein mindestens ebenso wichtiges politisches Ziel ansah:

Sie tat dies in einem doppelten Sinne: als Erringung von Macht in »Deutschland« und als Erringung von Macht für »Deutschland«. Gerade die bürgerliche Linke wollte in der Revolution, in der Paulskirche und ebenso nach deren Scheitern durch die Gründung eines Nationalstaates die deutsche Macht vergrößern, der Nation »Weltgeltung« verschaffen. Die beiden anderen Schlüsselbegriffe [...] – »Einheit« und »Freiheit« – hatten einen ähnlichen Doppelsinn. [...] Wegen der Staatsfixierung der deutschen Linken wurde dabei die Vereinheitlichung der inneren, regionalen, kulturellen und konfessionellen Gegensätze vom Staat erwartet, der schon allein deshalb mit der dazu erforderlichen Macht ausgestattet sein mußte. »Freiheit« transportierte neben den Forderungen nach Rechtsstaatlichkeit und Liberalisierung des Wirtschaftslebens immer auch die nach Handlungsfrei-

heit und Entfaltungsmöglichkeiten für den künftigen Nationalstaat, der eben dafür mächtig sein mußte. (Jansen 2005, S. 22)

Dabei wurde die Linke immer nationalistischer und militaristischer. Jene, die im „Nationalverein“ organisiert waren, bestanden darauf, daß die Einheit nur durch einen Krieg zu erlangen sei:

Nicht zuletzt vor dem Hintergrund der Einschätzung, daß die Revolution an fehlender militärischer Macht gescheitert sei, wurde in einem schärfer werdenden Tonfall die Einigungsbewegung auf diesen Krieg vorbereitet. Nicht nur sprachlich und ideologisch wurde die Nationalbewegung militanter. Die Schützen- und Turnerbewegung führte massenhaft paramilitärische Übungen durch. Diese »Wehrpolitik« des Nationalvereins hatte bei aller Ernsthaftigkeit ihrer Propaganda und Durchführung einerseits eine symbolische Funktion: Sie sollte den öffentlichen Reformdruck auf die Regierungen erhöhen, die stehenden Heere durch Volksmilitizen zu ergänzen, langfristig sogar zu ersetzen, und vor allem eine breite militärische Grundausbildung für den erwarteten nationalen Einigungskrieg gewährleisten. Andererseits prägte die Militarisierung der politischen Kultur aber auch

das männliche Selbstverständnis und die politische Werteskala der Nationalbewegung. (S. 347f)

Zunehmend wurde die Argumentation irrationaler und biologistischer. Im Laufe des 19. Jahrhunderts wurde die Idee der Volksnation in Deutschland zum herrschenden Paradigma. Das deutsche Volk wurde nun rassistisch verstanden, man sah sich in einem unvermeidlichen Überlebenskampf mit konkurrierenden Völkern. Der führende Linkspolitiker Jacob Venedey zählte die norddeutschen Volksstämme „zu dem Edelsten, was deutsche Art je schuf“. Sie hätten „in beispiellosen Schlachten die Bluttaufe ihres Deutschthums erneuert“. Das Deutschtum dieser „kerngesunden Menschen“ beschrieb er so:

bei hoher Bildung patriarchalische Einfalt, bei schlichter Milde eiserne Ausdauer, bei Schlangenklugheit Taubenunschuld“. Dabei stand er bei weitem nicht alleine da: „Der demokratische, in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert zunehmend ethnisch begründete Nationalismus operierte immer wieder mit der auf Herder zurückgehenden Vorstellung vom unterschiedlichen Charakter der verschiedenen

Völker. Er ideologisierte die geographische Lage Deutschlands in der Mitte Europas und verband sie mit der hegelianischen Vorstellung von den Germanen als »welthistorischem « Volk zu einem diffusen Konglomerat von einer historischen Sendung der Deutschen zur Befreiung der Menschheit. Daraus wurde zugleich eine Überlegenheit der Deutschen über Romanen und Slawen konstruiert. (S. 241)

Daß der revolutionäre Einigungsprozeß hin zu einem modernen, zentralistischen Nationalstaat zu langsam voran ging, führten die Linken auf mangelnde „politische Bildung“ der Bevölkerung zurück. Daher wurde eine Verstaatlichung des Erziehungswesen als Notwendigkeit angesehen. Bis heute ist „Bildung“ eine zentrale Verheißung und Forderung linker und liberaler Kräfte geblieben. Schon im Zuge der Französischen Revolution war dieser Zusammenhang wahrgenommen worden. Der erste, der dafür eintrat, die Schulen zur Veränderung der Gesellschaft einzusetzen, war Denis Diderot. In Deutschland wirkten insbesondere Fichtes *Reden an die Deutsche Nation*, die damit beginnen, eine Nationalerziehung der Deutschen zu fordern, welche „die

Freiheit des Willens gänzlich vernichtete“ (Fichte 1845/46, S. 281).

Untergang des Liberalismus

Besonders augenfällig ist die religiöse Überhöhung politischer Bekenntnisse, die seit dem 18. Jahrhundert um sich greift, und im Deutschland des 19. Jahrhunderts virulent wird. Die Kämpfe zwischen ideologischen Splittergruppen gewinnen den Charakter von Religionskriegen. Besonders dick trägt das „Europäische Zentralkomitee für Demokratie“ auf, eine erste Internationale linker Politik. Es ist von einem „hehren Hochamt der Völkerfreiheit“ die Rede, von einer „heiligen Allianz der Völker gegen eine unheilige Verschwörung ihrer Unterdrücker“. „Gott, das Gesetz der moralischen Weltordnung, die Sehnsucht der Völker, die Arbeit der Denker, das Gefühl und die Noth der Massen“ zusammen würden den „Triumph der Demokratie“ ersehnen. Dabei wurde beklagt, daß dies nicht schnell genug gehe, denn noch war das Lager der Rechtgläubigen

heillos zersplittert: „Wir haben Secten, keine Kirche, unvollkommene widersprechende Theorien, keine Religion, keinen gemeinsamen Glauben“ (Jansen 2008, S. 188f). Sogar Karl Marx verspottete das Wirken des Komitees als „Schöpfung einer demokratischen Gesamtkirche“. Er sah zurecht eine Konkurrenz zu seinem eigenen Heilsversprechen. Die Zeit war allerdings reif für den Marxismus:

Vom christlichen Chiliasmus, der durch die Jahrhunderte mit immer neu erwachender Kraft schreitet, führt eine gerade Linie zum philosophischen Chiliasmus, in den die Rationalisten des 18. Jahrhunderts das Christentum umzudeuten suchen, und von da über Saint Simon, Hegel und Weitling zu Marx und Lenin. (Mises 1979/1922, S. 269)

Marx war die logische Konsequenz der Verknüpfung des christlich-jüdischen Millenarismus mit dem deutschen Idealismus:

Wenn Hegel die Dialektik des christlichen Messianismus ausgefeilt und pantheisiert hatte, so stellte Marx Hegel „auf den Kopf“, indem er die Dialektik atheisierte und sie, statt auf Mystizismus, Religion, „Geist“, die absolute Idee oder

den Weltgeist, auf dem angeblich festen und „wissenschaftlichen“ Sockel des philosophischen Materialismus begründete. Marx übernahm seinen Materialismus vom Linkshegelianer Ludwig Feuerbach, insbesondere aus dessen Werk „Das Wesen des Christentums“ (1843). (Rothbard 1995, S. 361f)

Mit unglaublicher Geschwindigkeit verschwand der Liberalismus von der politischen Bühne. Die Liberalen hatten ganze Arbeit geleistet – doch ihre Arbeit war getan. Der zentralistische Massenstaat bedurfte Massenideologien und Massenparteien, keiner Gentlemen-Parlamente. Friedrich Engels schrieb bereits anlässlich der ersten Erfolge der liberalen Revolution im Jahre 1848:

Die Herren glauben wirklich, sie arbeiteten für sich selbst. Sie sind beschränkt genug zu glauben, daß mit ihrem Siege die Welt ihre definitive Gestaltung bekomme. Und doch ist nichts augenscheinlicher, als daß sie nur uns, den Demokraten und Kommunisten, den Weg bahnen, daß sie höchstens einige Jahre unruhigen Genusses erobern werden, um alsdann sofort wieder gestürzt zu werden. Überall steht hinter

ihnen das Proletariat [...] Kämpft nur mutig fort, ihr gnädigen Herren vom Kapital. Wir haben euch vorderhand nötig, wir haben sogar hie und da eure Herrschaft nötig. Ihr müßt uns die Reste des Mittelalters und die absolute Monarchie aus dem Wege schaffen, ihr müßt den Patriarchalismus vernichten, ihr müßt zentralisieren, ihr müßt alle mehr oder weniger besitzlosen Klassen in wirkliche Proletarier, in Rekruten für uns verwandeln, ihr müßt uns durch eure Fabriken und Handelsverbindungen die Grundlage der materiellen Mittel liefern, deren das Proletariat zu seiner Befreiung bedarf. Zum Lohn dafür sollt ihr eine kurze Zeit herrschen ... Aber vergeßt nicht: Der Henker steht vor der Tür. (Engels 1972/1848, S. 502)

Ein anderer, etwas späterer Zeitzeuge, Stefan Zweig, bestätigte eben diesen Irrtum der demokratischen Liberalen, selbst repräsentativ für „das Volk“ zu sein:

Die erste dieser großen Massenbewegungen in Österreich war die sozialistische. Bisher war bei uns das fälschlich so benannte „allgemeine“ Wahlrecht nur Begüterten zugeteilt gewesen, die eine bestimmte Steuerleistung aufzuweisen hatten. Die von dieser Klasse gewählten Advokaten und Landwirte aber glaubten ehrlich und redlich, daß sie im

Parlament die Sprecher und Vertreter des „Volkes“ wären. Sie waren sehr stolz darauf, gebildete Leute, womöglich akademisch gebildete zu sein, sie hielten auf Würde, Anstand und gute Diktion; in den Sitzungen des Parlaments ging es darum zu wie bei dem Diskussionsabend eines vornehmen Klubs. Dank ihrem liberalistischen Glauben an eine durch Toleranz und Vernunft unfehlbar fortschrittliche Welt meinten diese bürgerlichen Demokraten ehrlich, mit kleinen Konzessionen und allmählichen Verbesserungen das Wohl aller Untertanen auf die beste Weise zu fördern. Aber sie hatten vollkommen vergessen, daß sie nur die fünfzigtausend oder hunderttausend Wohlsituierten in den großen Städten repräsentierten und nicht die Hunderttausende und Millionen des ganzen Landes. Inzwischen hatte die Maschine ihr Werk getan und um die Industrie die früher verstreute Arbeiterschaft gesammelt; unter der Führung eines eminenten Mannes, Dr. Victor Adler, bildete sich in Österreich eine sozialistische Partei, um die Ansprüche des Proletariats durchzusetzen, das ein wirklich allgemeines und gleiches Wahlrecht forderte; kaum daß es gewährt oder vielmehr erzwungen war, wurde man gewahr, eine wie dünne, wenn auch hochwertige Schicht der Liberalismus gewesen. Mit ihm verschwand aus dem öffentlichen politischen Le-

ben die Konzilianz, Interessen stießen jetzt hart gegen die Interessen, es begann der Kampf. (Zweig 1970/1942, S. 54f)

Rechte Menschenverachtung

Jener Denker, der am schärfsten mit diesem Zeitalter der Diskussion und dem Parlamentarismus als „*government by discussion*“ abrechnete, war der Spanier Donoso Cortés. Heute gilt er als Inbegriff der extremen, religiösen Rechten; er begann seine Karriere jedoch als Liberaler. An vielen Stellen spitzt er die sich andeutende Polarisierung des ausgehenden 19. Jahrhunderts über Gebühr zu, an manchen Stellen ist er daher aber auch hochaktuell bis prophetisch. In einer Rede über die Lage Europas sprach er 1850 vor dem Parlament folgende Worte:

Ich glaube, meine Herren, ich glaube aus tiefster Überzeugung, daß wir in ein Zeitalter der Angst eintreten. Alle Merkmale deuten gleichzeitig darauf hin: die Verblendung der Geister, die Erbitterung der Gemüter, die zwecklosen

Diskussionen, die grundlosen Streitigkeiten, vor allem aber – und das wird den Kongreß am meisten in Erstaunen setzen – die blinde Wut, die sich aller für die Wirtschaftsreformen bemächtigt. Diese blinde Wut, die alle auf diese Fragen hinpeitscht, zeigt sich nur dann an so herausragender Stelle, wenn sie große Katastrophen und große Zusammenbrüche ankündigt. [...] Der grundsätzliche Irrtum auf diesem Gebiete besteht darin, zu glauben, daß die Übel, unter denen Europa leidet, von den Regierungen herstammen. Ich werde den Einfluß der Regierungen auf die Regierten nicht leugnen – wie könnte ich ihn leugnen? Wer hat ihn jemals gelehnt? Doch das Übel wurzelt viel tiefer, das Übel ist viel ernster. Das Übel sitzt nicht in den Regierungen, das Übel sitzt in den Regierten; das Übel besteht darin, daß die Regierten unregierbar geworden sind. (*Lachen. Gut! Gut!*) Meine Herren, die wirkliche Ursache des tiefen, abgründigen Übels, das Europa quält, liegt darin, daß die Idee der göttlichen und der menschlichen Autorität verschwunden ist. Das ist das Übel, das Europa quält, das ist das Übel, das die Gesellschaft quält – und deshalb, meine Herren, sind die Völker unregierbar geworden. (Donoso Cortés 1996/1850, S. 53, 63)

Er bringt das Beispiel Frankreichs vor, und bemerkt, man würde dort unter der Bevölkerung kaum einen einzigen finden, der wirklich von Herzen Republikaner sei. „Republik“ sei schlicht die Bezeichnung für jene Regierungsform, die notwendig werde, wenn die Völker unregierbar seien. Diese Ansicht über die Franzosen findet sich immer wieder. In der Tat scheint der französische Zentralismus eine paradoxe Folge dieser renitenten „Unregierbarkeit“ zu sein; anders könne man das Land gar nicht zusammen halten. Hier stoßen wir wieder auf das unangenehme Paradoxon von de Jouvenel.

Ein Liberaler hätte Cortés freilich entgegnet, daß es bloß eine Ausrede der Machthaber sei, sie müßten ja bloß Gewalt anwenden, weil die Untertanen nicht freiwillig tun, was sie sollen. Mit diesem „Sollen“ hätten die Liberalen den Willen des Machthabers gemeint, Cortés aber ewige, übermenschliche Regeln. Verstanden hätten sich beide Seiten, wenn sie sich dieses Mißverständnisses bewußt wären: Daß eine Gesellschaft, die das Recht nicht aus eigener Kraft achtet, stets einen

Machtstaat hervorbringt. Geteilter Ansicht wären sie nunmehr hinsichtlich der Einschätzung der menschlichen Natur: die einen optimistisch, Cortés zutiefst pessimistisch. Schmitt gibt die Perspektive des letzteren wieder:

Die Menschenverachtung, die sich in seinen Schriften äußert, ist zu groß und tief, als daß sie, wie bei manchen Pessimisten des 19. Jahrhunderts, romantisch interessant und anziehend wirken könnte. Sie ist ernst und furchtbar und scheint namentlich in den letzten Jahren seines Lebens oft dem Wahnsinn nahe. Der alte Goya hat kaum schlimmere und gräßlichere Szenen gemalt, als sie bei Donoso erscheinen. Für ihn ist der Mensch ein widerliches, lächerliches, von der Sünde völlig zerstörtes, dem Irrtum anheimgefallenes Wesen, das, wenn nicht Gott selbst es erlöst hätte, verächtlicher wäre als das Reptil, das mein Fuß zertritt. Für ihn ist die Weltgeschichte nur das taumelnde Dahintreiben eines Schiffes, mit einer Mannschaft betrunkenen Matrosen, die gröhlen und tanzen, bis Gott das Schiff ins Meer stößt, damit wieder Schweigen herrscht. (Schmitt 1994/1929a, S. 133)

Ein ähnlicher, aber geradezu schalkhafter Pessimismus

findet sich beim faschistischen Dandy Wyndham Lewis, der schon einmal in den Scholien zu Ehren kam. Er streicht den Herdentrieb des Massenmenschen in boshafter Deutlichkeit hervor:

Denn der Massenmensch will ein Automat sein: er will konventionell sein; er haßt den, der ihn lehrt oder in die „Freiheit“ zwingt; er will gehorsam sein, eine hart arbeitende Maschine, so tot wie möglich – so tot (gefühllos und gedankenlos) wie man sein kann, ohne tatsächlich zu sterben. (Lewis 1926, S. 151)

Dabei macht er sich über den scheinbaren Individualismus des modernen Menschen lustig. Alle wollten sich selbstverwirklichen, doch nichts wäre dahinter:

Allgemein kann gesagt werden, daß die Menschen sich selbst entkommen wollen (was natürlich keineswegs den größten Egoismus ausschließt). Wenn die Menschen ermutigt werden, wie dies in der demokratischen Gesellschaft geschieht, zu glauben, sie wollten „ihre Persönlichkeit ausdrücken“, stellt sich die Frage, was denn ihre Persönlichkeit sei. Wenn man dem nachforschen wollte, würde sich zu meist zeigen, daß sie gar keine hätten. [...] Es wäre eine

Gruppenpersönlichkeit, die sie „ausdrückten“ – ein Muster, das ihnen mittels Schulunterricht und der Hypnose des Kinos, Rundfunks und der Presse aufgedrückt wird. Ein jeder von ihnen würde dennoch der festen Überzeugung sein, daß es „seine eigene“ Persönlichkeit wäre, die er „ausdrückte“: wenn er wählte, würde er genauso überzeugt sein, daß es die Stimme eines Freien wäre, die er abgäbe, voll von Unabhängigkeit und freiem Willen, die sein Geburtsrecht als Mitglied einer wirklich demokratischen Gesellschaft seien. [...] Die Wahrheit ist, daß ein solches Individuum verleitet wird, „seine Persönlichkeit auszudrücken“, weil man es vollständig vereinheitlichen will; es soll alle Kanten und rauhen Stellen abreiben, die ihm von seinen ungebildeten, spontanen Tagen geblieben sind. [...] Jeden Tag gibt es in Wirklichkeit weniger Entscheidungsfreiheit: die Zahl der verfügbaren Gruppenpersönlichkeiten verringert sich natürlich, genauso wie sich die Zahl der Zeitungen verringert. Und es ist unmöglich zu bestreiten, daß, was diese Hälfte des Lebens angeht, und abgesehen von der Bedrohung durch Arbeitslosigkeit und Krieg, die Menschen noch niemals so glücklich gewesen sind. Das Nicht-Selbst (keineswegs das Selbst) ist das Ziel menschlichen Strebens. Und nicht „Freiheit“ oder das exaltierte Spiel von „Persönlichkeit“ ist, was

Menschen wollen, sondern die Unterwerfung unter einen Gruppen-Rhythmus. (S. 148f)

Bei diesem Spiel würden insbesondere die Typen des Künstlers und des Kindes imitiert. Das sei auch der Grund, warum wahre Kunst und unbeschadete Kindheit vom Verschwinden bedroht seien; die Erwachsenen sehnten sich nämlich nach der Verantwortungslosigkeit und Unwirklichkeit dieser Domänen und machten sie ihnen streitig:

Um die wahre innere Natur dessen, was geschieht, in ihrer schrecklichen Einfachheit auszudrücken: Jedermann will Kind sein und jedermann will Künstler sein, was natürlich unmöglich ist. All die Privilegien der Kunst werden von den Massen der Erwachsenen und der Reichen begehrt. Die Erwachsenen haben diese besondere Begierde entwickelt, weil ihnen ihre Privilegien, die Privilegien und Bestrebungen des Erwachsenenlebens, geraubt wurden. Die Reichen haben sie entwickelt, da es in der gegenwärtigen Zeit des Übergangs unmöglich ist, offen die Privilegien des Reichtums zu genießen, offen Macht auszuüben und sich offen mit ihren Symbolen und mit ihren Befriedigungen zu um-

geben; da es notwendig ist, so zu tun, als wären sie bloße Privatbürger, wo sie doch in Wirklichkeit die Herren der Welt sind – und so begehren sie die Privilegien des Künstlers, und sie glauben durchaus mit Recht, daß ihre Verantwortungsllosigkeit sie zu diesen und den Privilegien des Kindes bestimmt. Sowohl der Erwachsene wie der Reiche sieht den natürlichen Ausfluß seiner Bestrebungen und seiner Lebenskraft verstopft. Keiner kann sich in die Höhe und nach vorne bewegen und ist so zurück in jene Wege gezwungen, die im Kindergarten oder aber im Künstleratelier enden. [...] Wenn die Menschen abgehalten werden, ihren Ehrgeiz in einem vollen, tätigen, wetteifernden Leben zu befriedigen, werden sie herumbummeln oder, aus dem Kindergarten hinausgeworfen, durch die Hintertür oder das Rückfenster dorthin zurückkehren. Und die Reichen und Mächtigen werden, wenn sie davon abgehalten werden, ihren natürlichen Drang nach Prunk und Zurschaustellung nachzugehen (was in einem sozialistischen Zeitalter unmöglich ist) – wenn sie davon abgehalten werden, Künstler der Tat zu sein (allen Taten wohnt natürlicherweise ein großer ästhetischer Anteil inne) – all sie werden stets danach streben, auf irgendeine andere Art „Künstler“ zu sein. Die „Tat“ ist heute aller Kunst entledigt. Darum gibt es so viele

„Künstler“ und so wenig gute Kunst. (S. 136f.)

Vielleicht sind die Konservativen deshalb stets eher der Vergangenheit zugewandt, weil die Geschichte ihren Grundpessimismus zu nähren scheint. Das „Volk“ scheint immer wieder in Phasen der Staatslosigkeit geradezu verzweifelt seine Freiheit Tyrannen vor die Füße geworfen zu haben. Doch wir wissen ja nicht, ob das „Volk“ nicht bloß aus den lautstärksten, verkommensten Elementen besteht, die sich nach einem Machthaber sehen, der ihnen hilft, auf Kosten ihrer Mitmenschen zu leben: also wie Aasgeier um Raubtiere kreischen und um potentielle Beute kreisen.

Staatsskepsis und Staatsallmacht

Zahlreiche Beispiele bietet etwa der Iran. Die Staatsskepsis ist dort in der Gesellschaft tief eingeprägt, und doch – welch scheinbarer Widerspruch – herrschte dort meist der Despotismus. Homa Katouzian erklärt diesen fortwährenden Antagonismus zwischen Staat und Gesellschaft, der unabhängig vom Wechsel der Herrscher,

Dynastien, Regime, Religionen und Ideologien bestehe, durch die Willkür des Staates und die Unregierbarkeit der Gesellschaft. Iranische Revolutionen, egal ob traditionelle oder moderne, nähmen stets den Charakter von Revolten der Gesellschaft gegen den Staat und nicht der niederen Schichten gegen die höheren. Katouzian beschreibt die Lage 1953, als nach der ernüchternden Erfahrung der konstitutionellen Revolution am Anfang des Jahrhunderts endlich wieder eine Demokratie in Reichweite schien:

Freiheit bedeutete erneut destruktiven Konflikt und Mangel an Zurückhaltung. Eine wachsende Zahl von Menschen begannen sich einen neuen Reza Schah zu wünschen, der Ordnung und Disziplin wiederherstellen würde. Gerade einmal sechs Jahre nach seiner Abdankung unter öffentlichem Jubel verabschiedete das 15. Majlis [Parlament] einen privaten Abgeordnetenerlaß, daß er hinfort offiziell als Reza Schah der Große bezeichnet werden sollte. [...] Von 1963 bis 1977 wurde die Macht mit zunehmender Geschwindigkeit konzentriert, da die gesamte Opposition niedergeschlagen war, die dem Staat zufließenden Öleinnahmen rasant

(und später exponentiell) stiegen und die fremden Mächte, sowohl die westlichen, als auch die sowjetischen und osteuropäischen, dem Regime gegenüber immer unkritischer wurden. [...]. Als daher 1977, am Höhepunkt von lokaler Macht und fremder Unterstützung, eine Verbindung von wirtschaftlichen Turbulenzen und ausländischer Kritik das Regime dazu brachte, ein gewisses Maß an politischer Offenheit zuzulassen, führte dies rasch zu seinem Untergang Anfang 1979. Eine massive Revolte der Gesellschaft gegen den Staat brach getreu des alten Musters aus. Keine soziale Klasse widersetzte sich der Revolution, keine organisierte politische Kraft verteidigte das Regime. Es ist schwer abzu- sehen, wie das Chaos und die destruktiven Konflikte infolge des Sieges geendet hätten, wenn es nicht zu einem langen Krieg gekommen wäre, der die exklusive Macht des islami- schen Staates etablierte und konsolidierte. Doch viele, die einst die Revolution unterstützten, bedauern dies nun, und groß ist die Zahl derer, die mittlerweile Mohammad Reza Schah aus freien Stücken als "Der Gesegnete" (Khoda Biyamorz) bezeichnen. Das Muster ist das vertraute geblie- ben. (Katouzian 2003, S. 54f)

Es ist auch ernüchternd, daß das europäische Land mit

der wohl ausgeprägtesten Staatsskepsis in unseren Tagen ein so unrühmliches Beispiel abgibt: Griechenland. Die Folge der Staatsskepsis ist dort kein blühender *libertarianism*, sondern die systematische, gegenseitige Begaunerung. In gewisser Hinsicht ähnelt Griechenland dem Iran: Die Wurzeln in einer der ältesten Hochkulturen, war die neuere Geschichte doch stets von Fremdherrschaft gezeichnet. Wie im Iran waren die Obrigkeiten über weite Zeiten hinweg raubende Türken, die freilich, nachdem sie sesshaft wurden, überraschend schnell zivilisiert waren. Die den Iran beherrschenden Turkdynastien übernahmen das Persische zum Teil als Hofsprache und wurden zu Mehrern und Hütern der Kultur. Das osmanische Reich wiederum kann in vielerlei Hinsicht als Vorbild für einen multi-kulturelle Verbund dienen, von dem sich die EU noch einiges abschauen könnte: Die Millet (Nationen) der Dhimmi (Nichtmoslems) hatten weit größere Autonomie als heutige EU-Mitglieder, und die zwangsweise Umverteilung hin zum Zentrum war weitaus geringer.

Bei aller Islamkritik wird heute gerne übersehen, daß die moderne Religion, die an den Madrasas in Brüssel und Straßburg gelehrt wird, ähnlich unduldsam ist und viel mehr Schläfer in unseren Breiten produziert. Hätte man doch hier auf die wahren Propheten gehört! Etwa einen Wilhelm Röpke. Florian Schwab faßt in der Schweizer Weltwoche einen Artikel von Röpke wie folgt zusammen:

Rund ein Jahr vor seinem Tod hatte Röpke im Aufsatz «Die Schweiz und die Integration des Westens» die Auswirkungen der europäischen Einigung auf die Schweiz durchleuchtet. Dabei kam er auf die Idee einer europäischen Einheitswährung zu sprechen. Dieser Vorschlag verrate ein «ungenügendes Durchdenken des Problems. Eine gemeinsame Währung würde nämlich eine Verschmelzung der (damals noch sechs) EWG-Länder und ihrer «gesamten Wirtschafts-, Kredit-, Finanz- und Sozialpolitik» voraussetzen. «über den utopischen Charakter einer solchen Bedingung sollte man kein Wort zu verschwenden brauchen», so Röpke. Doch er kannte nicht den Expansionswillen der EU-Bürokratie, als er fortfuhr, glücklicherweise sei eine solche Verschmelzung «unmöglich». Denn bei einem solchen

Experiment sei damit zu rechnen, dass man sich eher «auf ein geringes als auf ein hohes Mass monetärer Disziplin» einigen würde. Die europäische Einigung, warnte Röpke, gehe mit einem «Abschliessungseffekt nach aussen» einher, von dem die Schweiz schwer betroffen sei. Damit zeichne sich die Gefahr ab, dass die «Grossraumwirtschaft» mehr und mehr dem einzelnen Lande die Entscheidungsfreiheit über die eigene Wirtschaftsordnung und Sozialpolitik «aus der Hand winden» könne. Starke Kräfte wirkten dahin, dass es immer schwieriger werde, «sich gegen die planwirtschaftlichen Tendenzen erfolgreich zu wehren». «Kult des Kolossalen» Bezogen auf die Schweiz, sagte Röpke: «Nun erscheint es als eine besondere und für die Schweiz bittere Ironie, dass es gerade dieses Land ist, das durch eine der europäischen Wirtschaftsintegration gewidmete Bewegung in solche Schwierigkeiten geraten ist [...] Die Schweiz war das einzige Land, das in Europa nach dem Kriege an den Prinzipien der Marktwirtschaft, der monetären Disziplin und der internationalen Zahlungs- und Handelsfreiheit festgehalten hatte. [...] Sie hatte das Herdfeuer freier und nichtinflationärer Wirtschaft unter der Asche des Krieges lebendig erhalten. [...] Ohne diese Treue der Schweiz zu ihren überlieferten Grundsätzen [...] ist die wirtschaftliche

Gesundung und Krafterhaltung Europas nicht vorzustellen.» Daher sei es paradox, dass gerade dieses Land «vor schwere Probleme gestellt wird und als Aussenseiter gilt». Man müsse die Frage stellen, ob es nicht von Anfang an gegen die europäische Integration spreche, dass sie «mit dem Wesen und den Grundsätzen der Schweiz» nur schwer vereinbar sei. Die damalige EWG drohe zu einem «Instrument der Einwalzung alles Verschiedenen, Mannigfaltigen und Selbständigen» zu werden, «zu einer Maschine der Zentralisierung, zu einem Kult des Kolossalen und technisch Perfektionierten, zu einem technisch-organisatorischen Selbstzweck, wo die Frage „wozu das alles?“ ins Leere stösst». Geschrieben wurde das vor fast fünfzig Jahren – Röpke behielt recht. (Schwab 2012)

Islamische Aufklärung

Die Ansicht ist weit verbreitet, daß der Islamismus mitsamt seinen pathologischen Entartungen eine rückständige Form des Islam sei. Oft wird argumentiert, der Islam sei ja weitaus jünger und müsse erst eine Aufklärung durchmachen. Diese Perspektive grenzt schon an Geschichtsfälschung. Schließlich zeigten die Glaubens-

vorstellungen der Europäer erst nach der Aufklärung die grausamsten Entartungen. So wütete etwa die Hexenverbrennung in den fortschrittlichsten, nicht in den rückständigsten Teilen Europas. Otto Brunner geht gar so weit:

Man wird fragen dürfen, ob nicht doch die vielen unschuldigen Opfer des Hexenwahns ein Preis dafür waren, der für die Zurückdrängung des Magischen, die steigende Tendenz zur Ratio in Europa gezahlt werden mußte. (Brunner 1949, S. 72f)

Interessant ist die heute in Vergessenheit geratene Nähe zwischen europäischer Aufklärung und Islam. Der Lehrer von John Locke an der Universität Oxford, Edward Pococke, wurde seinerzeit etwa beschuldigt, ein versteckter Moslem zu sein. Er hatte in Syrien studiert, unterrichtete in Oxford Arabisch und übersetzte das berühmte Werk *Hayy al-Yaqzan* des islamischen Theologen Ibn Tufayl auf Englisch. Dieses Werk, ein Entwicklungsroman, der die Gotteserkenntnis auf der *tabula rasa* eines Menschen fern der Zivilisation nachzeich-

net, sollte das Denken der Aufklärung maßgeblich beeinflussen. Auf Englisch ist es unter dem Titel *The Self-Taught Philosopher* (Der autodidaktische Philosoph) bekannt. Es soll gar die Vorlage für Defoes *Robinson Crusoe* gewesen sein. Die islamische Vorstellung, daß jeder Mensch bei seiner Geburt ein Moslem sei und nur durch kulturelle Prägung vom rechten Pfad abweicht, harmonierte gut mit aufklärerischem Denken. Der Ideenhistoriker Albert Hourani wies insbesondere auf die Nähe zum Rousseauschen Denken hin:

Rousseaus Vorstellung des Gesetzgebers als des Menschen, der die intellektuelle Fähigkeit hat, gute Gesetze zu erfassen und fähig ist, diese in den religiösen Symbolen auszudrücken, die die Mehrheit der Menschen verstehen und als gültig anerkennen kann, zeigt eine Nähe zu den Ideen islamischer Philosophen über Natur und Funktion des Propheten. (Hourani 2003/1962, S. 70)

Besonders eindrücklich ist die Erklärung, die Napoleon Bonaparte abgab, als er Alexandria eroberte. Diese Erklärung, die sich an die lokale Bevölkerung wandte, begann mit der üblichen islamischen Anrufung und

Preisung Allahs. Sodann erklärte er, daß die französische Regierung keinesfalls bloß ein Besatzerregime sei, sondern auf der Grundlage von Freiheit und Gleichheit stünde. Alle Menschen seien gleich, außer an Intelligenz und Tugend. Die Mamelucken, so erklärte er weiter, seien weder intelligent noch tugendhaft, darum sei es Gottes Wille, daß ihre Herrschaft nun an ein Ende käme. Sie hätten Ägypten, „das großartigste Land von allen“ ruiniert. Ab sofort würde kein Ägypter mehr von hohen Positionen ausgeschlossen sein, die tugendhaftesten und gebildetsten Männer würden die Regierung übernehmen. Die Erklärung endete mit folgender Beschwörung: „Gott verfluche die Mamelucken und verbessere die Lage der Umma“. Die Mamelucken waren turkstämmige Herrscher, die aus Militärsklaven hervorgegangen waren; die Umma ist die Gemeinschaft der Gläubigen. Napoleon schmeichelte zwar den Ägyptern, doch führte er auch überzeugende Argumente an – etwa den gemeinsamen Feind des katholischen Christentums:

Euch wurde gesagt, daß ich nur in dieses Land gekommen bin, um eure Religion zu zerstören. Dies ist eine klare Lüge; glaubt sie nicht. Sagt den Verleumdern, daß ich gekommen bin, um euch aus den Händen der Unterdrücker zu befreien. Ich verehere Gott (er sei gelobt) vielmehr als die Mameluken und respektiere seinen Propheten und den glorreichen Koran. ... O Scheichs, Richter und Imane, Beamte und Edle des Landes, erklärt eurem Volk, daß die Franzosen auch wahre Muslime sind; der Beweis dafür ist, daß sie das große Rom besetzt und den Heiligen Stuhl zerstört haben, der die Christen stets zu Angriffen auf den Islam drängte. Von dort brachen sie auf zur Insel Malta und vertrieben die Malteser Ritter, die behaupteten, daß es Gottes Wille ware, die Muslime zu bekämpfen. Zu allen Zeiten waren die Franzosen wahre Freunde des osmanischen Sultans und Feinde seiner Feinde.

Hourani kommt nach obigem Zitat von Napoleon zur Schlußfolgerung:

Das war nicht bloß, was die modern Welt "Propaganda" nennen würde. Als Kind der französischen Aufklärung mag Bonaparte den Islam als näher zur Religion der Vernunft denn das Christentum betrachtet haben, und bis zum Ende

seines Lebens behielt er ein aktives Interesse daran bei. (S. 49f)

Hier haben wir zugleich auch den ideologischen Vorläufer der „humanitären Intervention“ und des *nation building* gefunden. Das napoleonische Projekt führen heute die Vereinigten Staaten fort. Freiheit! versprechen sie den Ägyptern, den Libyern, den Syrern; stattdessen befördern sie die Agenden des Islamismus. Die ideologische Verbindung reicht bis zum heutigen Tag. Im ersten Handbuch zum *nation building* findet sich zur Einleitung das überschwengliche Lob eines der fortschrittlichsten Politiker Europas. Das Buch heißt mit unschuldiger Ironie *The Beginner's Guide to Nation-Building*. Zum Geleit schreibt niemand anderer als Joschka Fischer, der uns in den Scholien schon einmal persönlich besuchte:

Ich habe sehr eng mit Botschafter Dobbins [dem Autor des Buches] zusammengearbeitet [...]. Diese Studie [...] zeigt seine tiefen Einsichten in den Bereich des nation-building. (Dobbins 2007, S. i)

Der fundamentalistische Islamismus schließlich ist ein modernes Phänomen. Er kam als Erneuerungsbewegung zeitgleich mit der Säkularisierung in der islamischen Welt auf. Wesentliche Prägung erfuhr der Islamismus durch Aufnahme westlicher Denkmuster. Wie ich schon in den Scholien 05/2009 näher ausgeführt habe, war schließlich auch die Ideologie hinter der Islamischen Revolution im Iran ein Ideenimport aus dem Westen.

Es ist daher ein folgenschwerer Irrtum, den Islamismus als irrationalen Rest einer rückständigen Kultur zu interpretieren. Ganz im Gegenteil ist dieser der Versuch, Rationalisierungen für die Offenbarung zu liefern. Der Islamismus kann Widerspruch nicht ertragen, weil er Widersprüche nicht ertragen kann – und davon hat gerade die islamische Tradition allzu viele. Das muß ja neurotisch machen. Nicht eine rationalere Form des Islam, sondern allenfalls eine mystischere Form wird Linderung bringen und die Übertreibungen zu mäßigen verstehen.

Die Überschätzung des Rationalismus, die sowohl dem Islamismus wie seinen „aufgeklärten“ Kritikern eigen ist, kritisierte insbesondere Gilbert K. Chesterton, ein häufiger Gast in den Scholien. Er schreibt:

Einbildungskraft fördert keinen Wahnsinn. Was den Wahnsinn tatsächlich fördert, ist der Verstand. Poeten werden nicht verrückt, aber Schachspieler schon. Mathematiker werden verrückt, und Kassiere; aber kreative Künstler nur sehr selten. [...] Alles zu akzeptieren, ist eine Übung, alles zu verstehen, ist eine Last. Der Poet begehrt nur Erhöhung und Ausbreitung, eine Welt, in der er sich ausstrecken kann. Der Poet möchte seinen Kopf bloß in den Himmel stecken. Es ist der Logiker, der versucht, den Himmel in seinen Kopf zu stecken. Und es ist sein Kopf, der dabei zerbricht. [...] Der Wahnsinnige ist nicht derjenige, der seinen Verstand verloren hat. Der Wahnsinnige ist derjenige, der alles außer seinen Verstand verloren hat. [...] Mystik erhält die Menschen gesund. Solange man ein Mysterium hat, solange ist man gesund; wenn man das Mysterium zerstört, schafft man Morbidität. Der gewöhnliche Mensch war stets geistig gesund, weil er ein Mystiker war. Er ließ die Dämmerung zu. Er hatte stets einen Fuß auf dem Boden und

den anderen im Märchenland. Er behielt sich stets die Freiheit, an seinen Göttern zu zweifeln; doch (anders als heutige Agnostiker) behielt er sich auch die Freiheit, an sie zu glauben. Stets lag ihm mehr an Wahrheit als an Konsistenz. Wenn er zwei Wahrheiten sah, die sich zu widersprechen schienen, nahm er die zwei Wahrheiten mitsamt des Widerspruchs an. [...] Genau in diesem Gleichgewicht vermeintlicher Widersprüche bestand die Leichtigkeit des gesunden Menschen. Das ganze Geheimnis der Mystik ist dieses: daß ein Mensch alles verstehen kann mithilfe dessen, was er nicht versteht. Der morbide Logiker versucht, alles aufzuklären und macht alles mysteriös. Der Mystiker erlaubt einer Sache, mysteriös zu bleiben, und alles andere klärt sich auf. (Chesterton 2006/1908, S. 219ff)

Die Rationalisten der Aufklärung führten die islamische Ansicht zum Extrem: Bei seiner Geburt sei der Mensch Deist, Pantheist, Gnostiker, letztlich gar Rationalist. Erst die korrupten Institutionen und der soziale Druck formten aus dem natürlichen Menschen den religiösen, den irrationalen, den mystischen. Dabei baute die frühe Aufklärung ihre eigene Religion und ihre eigene Mystik nach, mit einem höchsten Wesen und allerlei Kult.

Religiöse Gefühle

Diese Frage nach der Natur des Menschen bewegt die Denker immer schon; der Verweis auf die Natur hat etwas Normatives. Das Natürliche klingt besser als das Künstliche — ein seltsamer Umstand. Vielleicht ist es erst seit Rousseau so? Ein anderer Denker der Aufklärung versuchte verzweifelt die Religion vor den Angriffen zu retten und bemühte sich, diese der menschlichen Natur zuzuschreiben: Für Benjamin Constant, einen Freiheitsdenker erster Güte, ist das „religiöse Gefühl“ ein fundamentales Gesetz der Natur des Menschen. Bei seiner Suche nach den Ursprüngen der Religion folgert er:

Man hat den Ursprung der Religion so gesucht, wie man jenen der Gesellschaft und der Sprache suchte. Der Fehler war derselbe bei all diesen Nachforschungen. Man begann mit der Annahme, daß der Mensch ohne Gesellschaft, ohne Sprache, ohne Religion existiert hätte. Doch diese Annahme implizierte, daß man auf all diese Dinge verzichten könnte, da eine Existenz ohne sie möglich wäre. Ausgehend

von diesem Prinzip mußte man in die Irre laufen. Die Gesellschaft, die Sprache, die Religion sind dem Menschen inhärent, die Formen variieren. [...] Der Mensch ist nicht religiös, weil er ängstlich ist ; er ist religiös, weil er Mensch ist. Er ist nicht sozial, weil er schwach ist, er ist sozial, weil er es dem Wesen nach ist. Trotz seiner Erfolge und Triumphe, reichen weder die Welt, die er sich untertan gemacht hat, noch die sozialen Organisationen, die er errichtet hat, noch die Gesetze, die er erlassen hat, noch die Bedürfnisse, die er befriedigt hat, noch die Vergnügungen, die er verbreitet hat, für Seele gänzlich aus. Ein Verlangen steigt immerfort in ihm hoch und verlangt etwas anderes von ihm. Er hat die Welt, die ihn umgibt, untersucht, erkundet, erobert, geschmückt, und sein Blick sucht nach einer anderen Sphäre. Er ist Herr der sichtbaren und begrenzten Natur geworden, und es düstet ihn nach einer unsichtbaren und unbegrenzten Natur. Er ging Interessen nach, die komplizierter und künstlicher sind und einem höheren Bereich anzugehören scheinen. Er hat alles erkannt, alles berechnet, und verspürt Überdruß, sich bloß von Interessen und Kalkülen beschäftigen zu lassen. Eine Stimme schreit tief in ihm auf und sagt ihm, daß all diese Dinge bloß mehr oder weniger geniale und mehr oder weniger perfekte Mechanismen sind,

aber seinem Dasein keinen Sinn geben können, und daß, was er für einen Zweck hielt, bloß eine Reihe von Mittel war. [...] In einem Wort : Das religiöse Gefühl ist die Antwort auf diesen Schrei der Seele, den nichts zum verstummen bringen kann, auf diesen Antrieb zum Unbekannten, Unendlichen, den nichts vollkommen zähmen kann, mit welchen Ablenkungen sich der Mensch auch umgibt, mit welcher Kunstfertigkeit er sich auch betäubt und erniedrigt. (Constant 1824-1831, S. 23f, 29f, 34f)

Diese Argumentation ist eine Verteidigungsstrategie. Constant sieht, daß der Verweis auf die Natur des Menschen verheerende Folgen haben kann. Hatten die Menschen, die sich im Zuge und nach der Französischen Revolution gegenseitig umbrachten, zu ihrer wahren Natur gefunden? Ist der Mensch von Natur aus gut? Was bindet den Naturmenschen, abseits von seinem Überlebenstrieb und seinem Eigeninteresse? Philippe Nemo faßt Constants Motiv so zusammen:

Er sagt ausdrücklich, ohne das «religiöse Gefühl» hieße es verzichten auf die Freiheit. Wenn Constant so spricht, so beruft er sich auf seine Intuition, aber auch auf seine Erfah-

rung. Er hatte genug Gelegenheit zu erleben, dass die «Moral des wohlverstandenen Eigeninteresses», jene Moral der Männer der agnostischen Aufklärung, die er kennen gelernt hatte, so vernünftig und ausgewogen sie sich auch gab, dem Schock der revolutionären Wirren nicht hatte standhalten können. Welcher aufgeklärte Rationalist hatte sich schon unter der Schreckensherrschaft (Terreur) der Verteidigung der Opfer angenommen? Um die Opfer zu verteidigen, sagt Constant, müsse man «verrückt» sein. Um zu wagen, sich unter Lebensgefahr den Kräften der Ordnung entgegenzustellen, gilt es das eigene Leben geringer zu schätzen als ein Ideal, das nach Constant nur das religiöse Gefühl im Menschen wachzurufen vermag. (Nemo 2004, S. 20)

Eine interessante These zum Entstehen des „religiösen Gefühls“ fand ich bei Nicholas Wade, dessen populärwissenschaftliches Buch *Before the Dawn* einen guten Überblick zum aktuellen Erkenntnisstand über die Frühgeschichte des Menschen bietet. Er zitiert das Argument des Anthropologen Roy Rappaport, daß die Idee des Heiligen gleichzeitig mit der Sprache aufkaum. Heilige Äußerungen und Tabus seien als Gegenmittel

gegen den Mißbrauch der neuen Macht der Sprache nötig geworden. Die Sprache hätte nämlich die Möglichkeit der Lüge geschaffen, was die Sozialstruktur gefährdete. Ein Kontext wäre nötig gewesen, in dem Aussagen zuverlässig und unbezweifelbar richtig wären. Dieser Kontext, so Rappaport, sei das Heilige. Wade folgert:

Niemand kann mit Gewißheit die spezifischen Bedürfnisse von Jäger- und Sammler-Gesellschaften beschreiben, für deren Befriedigung die Religion entstand. Doch eine Möglichkeit besteht darin, daß die Religion gemeinsam mit der Sprache entstand, denn die Sprache kann benutzt werden, um zu täuschen. Und Religion ist ein Schutz gegen Täuschung. Die Religion begann als ein Mechanismus für eine Gemeinschaft, um jene auszuschließen, denen man nicht trauen konnte. Später entwickelte sie sich in ein Mittel, um gemeinschaftliches Handeln zu fördern, eine wesentliche Rolle in Jäger- und Sammler-Gesellschaften, die keine Anführer oder Zentralgewalten haben. Sie wurde dann von den Herrschern sesshafter Gesellschaften übernommen, um ihre Autorität zu festigen und ihre privilegierte Position zu legitimieren. Moderne Staaten erfüllen nun durch andere Mit-

tel viele der Rollen, die einst die Religion spielte, darum hat die Religion auch in manchen Gesellschaften an Relevanz verloren. (Wade 2007, S. 164)

Edle Wilde

Noch viel interessanter ist die vollkommene Widerlegung der Rousseauschen Arguments über die Natur des Menschen, das bis heute die Grundlage der allermeisten Ideologien ist. Die Indizien sind schlicht überwältigend: Es gab den edlen Wilden nicht. Was die Genetik unlängst über unsere Vorfahren ans Licht brachte, ist wirklich erschütternd. Offenbar führten die Sippen, in denen die Menschen einst lebten, Vernichtungskriege gegeneinander. Das Verhalten der frühen Menschen scheint dem der Schimpansen ähnlich gewesen sein. Als Jane Goodall dieses beobachtet hatte, wollte sie es zunächst nicht glauben und stürzte wohl in eine tiefe Sinnkrise. Schimpansen überfallen sich gegenseitig und lassen nicht eher locker, bis sie den Gegner umgebracht haben. Dann verspeisen sie ihn. Das tun sie, um ihr Territorium zu vergrößern. Unter allen Säugetieren

zeigen nur Schimpansen und Menschen ein solches Verhalten:

Neben der guten Anpassung an ihre Umgebung haben die Gesellschaften von Schimpansen und Menschen noch eine auffällige Eigenschaft gemeinsam: eine starke Neigung, ihresgleichen umzubringen. Die Bereitschaft, Vertreter der eigenen Spezies umzubringen, korreliert offenbar mit hoher Intelligenz. Es mag sein, daß Schimpansen und Menschen die einzigen Arten sind mit der Fähigkeit zur Erkenntnis, daß die zusätzliche Anstrengung einen Gegner auszulöschen, eine dauerhaftere Lösung bringt, als ihn einen weiteren Tag für den Kampf am Leben zu lassen. (S. 148)

Noch eine andere Gemeinsamkeit teilen wir mit Schimpansen:

Die meisten Jäger-und-Sammler-Gesellschaften sind patrilokal, in dem Sinne, daß die Frau bei der Familie des Gatten lebt. Der biologische Grund ist, Inzucht zu vermeiden, ein Problem, das alle sozialen Tiere teilen. Doch die nahezu universelle Lösung bei Primaten ist Matrilokalität: Die Weibchen bleiben, wo sie sind, und die Männchen ziehen in der Pubertät fort. Patrilokalität ist die Ausnahme von der Regel und entstand vermutlich bei nur vier anderen Prima-

tenarten außer Menschen und Schimpansen. (S. 142)

Diese Besonderheit scheint mit der tödlichen Kriegsführung zusammenzuhängen. An der feministischen These der Verbindung zwischen Patriarchat und Krieg scheint also etwas Wahres zu sein. Interessanterweise gibt es eine andere Affenart, die bei vergleichbarer Intelligenz ein Matriarchat hervorgebracht hat — die Bonobos:

Die zwei Affengesellschaften unterscheiden sich deutlich. Die der Schimpansen wird durch die Männchen dominiert und ist aggressiv, während die Bonobos durch Weibchen dominiert werden und sehr friedlich sind. Die Elemente beider Verhaltensweisen waren wohl beim gemeinsamen Vorfahren vorhanden, aus dem sich Schimpansen, Bonobos und Menschen entwickelt haben. (S. 141)

Wade zitiert den Primatenforscher Frans de Waals, daß Menschen einerseits systematisch brutaler als Schimpansen und andererseits zugleich auch mitfühlender als Bonobos sind. Menschen seien „bipolare“ Affen und unsere Gesellschaften niemals vollkommen friedlich und niemals vollkommen moralisch. Wenn wir den

Forschungsergebnissen glauben dürfen, haben wir uns aber doch einigermaßen entwickelt, ohne unser Uerbe abschütteln zu können. Der Firnis der Kultur ist in der Tat dünn, darum sollten wir uns von unserer Natur nicht zuviel erwarten.

Ausgerechnet BSE, der Rinderwahn, der uns einst ängstigte, bietet das verblüffendste Indiz für den Wahn des frühen Menschen. Die Ansteckung des Menschen hat sich offenbar deshalb nicht so epidemisch verbreitet wie befürchtet, weil wir eine versteckte Resistenz entwickelt haben. Es handelt sich um eine genetische Mutation von Kannibalen, um diese vor Ansteckungen zu schützen. Es sieht danach aus, als hätte der größte Teil der Menschheit diese Resistenz. Der Schluß: Kannibalismus muß unter unseren Vorfahren weit verbreitet gewesen sein.

Bis heute gilt es als politisch unkorrekt, auf Vorkommen von Kannibalismus hinzuweisen. Es liegen jedoch eindeutige Belege aus Zentral- und Südamerika, den Fijis, Neuseeland und Afrika vor. Die Azteken hielten

sogar Rezepte für menschliche Eintöpfe fest. In Neuguinea, wo Gruppen der Urbevölkerung noch ähnlich leben wie unsere Vorfahren, wird regelmäßig ein Drittel aller Sippen durch Kriege ausgelöscht, wobei es zu Massakern gesamter Sippen kommt. In unserer Frühzeit muß es noch schlimmer zugegangen sein. Wade zitiert die Schlußfolgerung zweier Wissenschaftler:

Keeley und LeBlanc glauben, daß Anthropologen und Archäologen aus einer Reihe von Gründen das Ausmaß der Kriegsführung in primitive Gesellschaften verschwiegen haben. „Ich möchte nicht gegen meine Kollegen wettern, aber es ist unmöglich zu übersehen, daß die Wissenschaft etwas ausgelassen hat, das ich für einen Teil der Essenz menschlicher Geschichte halte.“, schreibt LeBlanc. „Ich kam zur Erkenntnis, daß Archäologen der Nachkriegszeit die Vergangenheit künstlich ‚befriedet‘ haben und eine durchgehende Voreingenommenheit gegen die Möglichkeit prähistorischer Kriegsführung teilten“, sagt Keeley. (S. 153)

Eigentum und Intelligenz

Der moderne Mensch begann sich vor 50.000 Jahren

auszubreiten. Es brauchte allerdings erstaunlich lange, bis er zur Kultur fand. Der Grund dafür scheint eben darin zu liegen, daß es so lange brauchte, unsere Natur ein wenig abzuschütteln. Erstaunlicherweise verläuft zu dieser Entwicklung, der Zähmung des Menschen, eine physiologische Veränderung parallel: Unser Knochenbau, insbesondere unser Schädel wurde graziler und fragiler. Diese merkwürdige Anpassung erklärt Wade so:

Eine Möglichkeit ist, daß zuerst eine gewisse evolutionäre Anpassung im menschlichen Sozialverhalten nötig war. Das würde erklären, warum es so viele Generationen brauchte, bis die Menschen begannen sesshaft zu werden. Die Anpassung würde, womöglich vermittelt durch eine Reihe genetischer Veränderungen, aus neuen Verhaltenweisen bestanden haben, vielleicht solchen, die Menschen das Leben in großen Gruppen erträglicher machten und das Zusammenleben ohne ständige Kämpfe sowie die Akzeptanz von Häuptlingen und Hierarchien ermöglichten. Diese erste Veränderung hin zu geringerer Aggressivität hätte die neue Umwelt einer sesshaften Gesellschaft hervorgebracht, die wiederum

eine Reihe weiterer Anpassungen auslöste, darunter vielleicht die unterschiedlichen intellektuellen Fähigkeiten, die durch die Institution des Eigentums belohnt werden. Eine auffällige Veränderung, die der Sesshaftigkeit vorausging, ist eine weltweite Verdünnung und Verfeinerung des menschlichen Schädels. Diese Veränderung [...] wurde wahrscheinlich von einer Zähmung, bzw. größeren Geselligkeit begleitet, was zweifellos ein notwendiger Schritt auf dem Weg zu größeren Siedlungen ist. [...] Unsere Knochen sind zartgliedriger als die unserer Vorfahren des Jungpaläolithikums, unser Charakter weniger aggressiv, unsere Gesellschaften weisen mehr Vertrauen und Zusammenhalt auf. Ein Element menschlicher Entscheidungskraft, eine Präferenz der Verhandlung anstelle der Vernichtung wurde womöglich in das Genom eingebracht. Und das mag erklären, warum es einen unausweichlichen Aspekt des Fortschritts in der menschlichen Entwicklung der letzten 50.000 Jahre gibt: Der menschliche Wille hat den blinden Kräften, die bislang die Zufallsbewegung der Evolution gestalteten, eine Richtung gegeben. (S. 129, S. 180)

Für den Ökonomen besonders interessant ist Wades These, daß diese Weiterentwicklung des Menschen

eine institutionelle Ursache hat: Eigentum. Er argumentiert, daß höhere kognitive Fähigkeiten über ein gewisses Niveau hinaus nur dann einen biologischen Vorteil bieten, wenn sie sich materiell niederschlagen können. Derjenige, der besser abstrakt denken, langfristig planen und besser verhandeln kann, ist so in der Lage, einen Vorteil für seine Nachkommen aufzubauen. Die Voraussetzung dafür ist wiederum ein eher seßhaftes Leben mit urbanen Zentren:

In einer urbanen Umwelt übersetzen sich die Gaben des Rechnens und des abstrakten Denkens einfacher in zusätzliche Kinder, und die Gene, die solchen Fähigkeiten zugrundeliegen, können sich verbreiten. Der Grund liegt darin, daß seßhafte Gesellschaften Individuen erlauben, zusätzliches Eigentum oder Statusgewinn zu erwerben, was in Jäger-und-Sammler-Gesellschaften kaum möglich ist und in jedem Fall durch ihr egalitäres Ethos verabscheut würde. Eigentum ist ein Weg, das eigene Überleben und das der Familie zu sichern. Während langer Zeiträume der menschlichen Geschichte hat zusätzliches Eigentum Menschen wahrscheinlich geholfen, mehr Kinder aufzuziehen, auch

wenn eine direkte Verbindung zwischen Wohlstand und Nachkommenschaft in modernen Gesellschaften nicht mehr so offensichtlich ist. (S. 128)

Die politisch hochgradig unkorrekten Schlußfolgerungen, die Wade nur vorsichtig andeutet, erspare ich dem Leser. Die Hohepriester der wissenschaftlichen Objektivität werden jedoch bald ihre liebe Not haben, so prophezeie ich. Es ist nämlich eine jener ironischen Wendungen der Geschichte, daß dereinst die Wissenschaft die Prämissen der Aufklärung in Frage stellen sollte. Wir dürfen uns hier noch einige unbequeme Erkenntnisse erwarten.

Die genetische Entwicklung des Menschen deutet etwa auf ein schockierendes Zukunftsszenario hin: Durch die Vergrößerung menschlicher Population und ihre rasche Durchmischung schwindet der Effekt genetischer Drift. Durch Mutationen nimmt die Diversität des menschlichen Erbguts laufend zu, dieser Trend wird durch Drift kompensiert: das bedeutet, daß eine Version andere ersetzt. Je kleiner eine Bevölkerung, desto schneller

läuft dieser Prozeß ab, weil bestimmte Linien aussterben und andere mehr Nachkommen haben. Wenn die Drift abgeschwächt wird, könnte die Diversität des Erbguts einen Punkt erreichen, an dem sich Menschen nicht mehr beliebig miteinander paaren können, bzw. unfruchtbare Nachkommen haben. Dann könnten sich unter den Menschen der Zukunft nur noch die erblich Ähnlichsten miteinander vermehren. So würde sich die Menschheit nach einer Phase der Rassenmischung wieder in klar getrennte Rassen, womöglich letztlich sogar unterschiedliche Spezies unterteilen.

Konfliktverlagerungen

Die Hoffnung der Aufklärung, daß die Wissenschaft die menschlichen Konflikte endlich beilegen könnte, weil sich alle deren Wahrheiten unterordnen, hat sich jedenfalls nicht erfüllt. Jeder hat seinen Apparat an Statistiken, und die Ideenschlacht geht weiter, ohne an Schärfe verloren zu haben; nur an Niveau und Tiefe verliert sie paradoxerweise laufend. Dabei schien es so

plausibel, daß es auch heute noch viele Westler ganz beflissen glauben: Mit der schwindenden Relevanz der Religion sollte ein Friedenszeitalter hereinbrechen, denn so würde sich niemand mehr zu Religionskriegen motivieren lassen. Doch die modernen Kriege, in denen die Waffen nicht mehr von Priestern, sondern von Politikern geweiht werden, sind nicht weniger blutig. Die Gesellschaft sucht sich einfach neue Streitefelder. Noch immer bringen sich Männer wegen Frauen gegenseitig um, noch immer im Zuge schlichter *territorial pissings*, territorialer Pinkelkonflikte. Weil sie sich neuerdings aber auch aufgrund von Ideen die Köpfe einschlagen, halten sie sich für fortschrittlich. Wir sind wieder bei Musils wunderbarem Wort: „ohne Philosophie wagen heute nur noch Verbrecher anderen Menschen zu schaden“ (Musil 2000/1930, S. 193).

Carl Schmitt spricht von den Zentralgebieten menschlicher Gesellschaften. Im Laufe der Zeit ändere sich das Zentralgebiet, das Gebiet auf dem am liebsten Konflikte ausgetragen werden, doch der Hintergrund bliebe

gleich:

Wenn das Zentrum des geistigen Lebens sich in den letzten vier Jahrhunderten fortwährend verlagert, so ändern sich infolgedessen auch fortwährend alle Begriffe und Worte, und es ist notwendig, sich der Mehrdeutigkeit jedes Wortes und Begriffes zu erinnern. Die meisten und größten Mißverständnisse (von denen allerdings viele Betrüger leben) erklären sich aus der falschen Übertragung eines auf einem bestimmten Gebiet — etwa nur im Metaphysischen oder nur Moralischen oder nur im Ökonomischen — beheimateten Begriffs auf die anderen, übrigen Gebiete des geistigen Lebens. Es ist nicht nur so, daß die Vorgänge und Ereignisse, welche auf die Menschen innerlich Eindruck machen und zum Gegenstand ihres Nachdenkens und ihrer Gespräche werden, sich stets nach dem Zentralgebiet richten — das Erdbeben von Lissabon zum Beispiel konnte im 18. Jahrhundert eine ganze Flut moralisierender Literatur hervorrufen, während heute ein ähnliches Ereignis ohne tiefere intellektuelle Nachwirkung bleibt, dagegen eine Katastrophe in der ökonomischen Sphäre, ein großer Kurssturz oder Zusammenbruch, nicht nur das praktische, sondern auch das theoretische Interesse breiter Schichten intensiv beschäf-

tigt. Auch die spezifischen Begriffe der einzelnen Jahrhunderte erhalten ihren charakteristischen Sinn von dem jeweiligen Zentralgebiet des Jahrhunderts. Ich darf das an einem Beispiel deutlich machen. Die Vorstellung eines *Fortschritts* zum Beispiel, einer Besserung und Vervollkommenung, modern gesprochen einer Rationalisierung, wurde im 18. Jahrhundert herrschend, und zwar in einer Zeit humanitär-moralischen Glaubens. Fortschritt bedeutete infolgedessen vor allem Fortschritt in der Aufklärung, Fortschritt in Bildung, Selbstbeherrschung und Erziehung, *moralische* Vervollkommenung. In einer Zeit ökonomischen oder technischen Denkens wird der Fortschritt stillschweigend und selbstverständlich als ökonomischer oder technischer Fortschritt gedacht, und der humanitär-moralische Fortschritt erscheint, soweit er überhaupt noch interessiert, als Nebenprodukt des ökonomischen Fortschritts. Ist ein Gebiet einmal zum Zentralgebiet geworden, so werden die Probleme der anderen Gebiete von dort aus gelöst und gelten nur noch als Probleme zweiten Ranges, deren Lösung sich von selbst ergibt, wenn nur die Probleme des Zentralgebietes gelöst sind. So ergibt sich für ein theologisches Zeitalter alles von selbst, wenn die theologischen Fragen in Ordnung gebracht sind; alles andere wird den Menschen dann „zuge-

geben werden". Entsprechend für die anderen Zeitalter: für eine humanitär-moralische Zeit handelt es sich nur darum, die Menschen moralisch zu erziehen und zu bilden, alle Probleme werden zu Erziehungsproblemen; für eine ökonomische Zeit braucht man nur das Problem der Gütererzeugung und Güterverteilung richtig zu lösen, und alle moralischen und sozialen Fragen machen keine Schwierigkeiten mehr; für das bloß technische Denken wird durch neue technische Erfindungen auch das ökonomische Problem gelöst und treten alle Fragen, einschließlich der ökonomischen, vor dieser Aufgabe des technischen Fortschritts zurück. (Schmitt 2008/1929b, S. 143)

Schmitt beschreibt eine Stufenfolge vom Theologischen über das Metaphysische und das Moralische zum Ökonomischen. Diese Abfolge bedeute gleichzeitig eine Reihe fortschreitender Neutralisierungen von ehemaligen Konfliktbereichen. Doch das Ziel bleibt unerreichbar:

Im Kern der erstaunlichen Wendung liegt ein elementar einfaches, für Jahrhunderte bestimmendes Grundmotiv, nämlich das Streben nach einer neutralen Sphäre. Nach den aussichtslosen theologischen Disputationen und Streitigkei-

ten des 16. Jahrhunderts suchte die europäische Menschheit ein neutrales Gebiet, in welchem der Streit aufhörte und wo man sich verständigen, einigen und gegenseitig überzeugen konnte. Man sah daher von den umstrittenen Begriffen und Argumentationen der überlieferten christlichen Theologie ab und konstruierte ein „natürliches“ System der Theologie, der Metaphysik, der Moral und des Rechts. [...] Aber das Wesentliche scheint mir doch darin zu liegen, daß das bisherige Zentralgebiet, die Theologie, verlassen wird, weil es Streitgebiet ist, und daß man ein anderes neutrales Gebiet aufsucht. [...] Die in vielen Jahrhunderten theologischen Denkens herausgearbeiteten Begriffe werden jetzt uninteressant und Privatsache. Gott selbst wird in der Metaphysik des Deismus im 18. Jahrhundert aus der Welt herausgesetzt und gegenüber den Kämpfen und Gegensätzen des wirklichen Lebens zu einer neutralen Instanz; [...]. Im 19. Jahrhundert wird erst der Monarch, dann der Staat zur neutralen Größe, und hier vollzieht sich in der liberalen Lehre vom *pouvoir neutre* und von dem *stato neutrale* ein Kapitel politischer Theologie, in welchem der Prozeß der Neutralisierung seine klassischen Formeln findet, weil er jetzt auch das letzte, die politische Macht, ergriffen hat. Aber es gehört zur Dialektik einer solchen Entwicklung, daß man ge-

rade durch die Verlagerung des Zentralgebietes stets ein neues Kampfgebiet schafft. Auf dem neuen, zunächst für neutral gehaltenen Felde entfaltet sich sofort mit neuer Intensität der Gegensatz der Menschen und Interessen, und zwar um so stärker, je fester man das neue Sachgebiet in Besitz nimmt. Immer wandert die europäische Menschheit aus einem Kampfgebiet in neutrales Gebiet, immer wird das neu gewonnene neutrale Gebiet sofort wieder Kampfgebiet und wird es notwendig, neue neutrale Sphären zu suchen. Auch die Naturwissenschaftlichkeit konnte den Frieden nicht herbeiführen. Aus den Religionskriegen wurden die halb noch kulturell, halb bereits ökonomisch determinierten Nationalkriege des 19. Jahrhunderts und schließlich einfach Wirtschaftskriege. Die Evidenz des heute verbreiteten Glaubens an die Technik beruht nur darauf, daß man glauben konnte, in der Technik den absolut und endgültig neutralen Boden gefunden zu haben. Denn scheinbar gibt es nichts Neutraleres als die Technik. [...] Aber die Neutralität der Technik ist etwas anderes als die Neutralität aller bisherigen Gebiete. Die Technik ist immer nur Instrument und Waffe, und eben weil sie jedem dient, ist sie nicht neutral. Aus der Immanenz des Technischen heraus ergibt sich keine einzige menschliche und geistige Entscheidung,

am wenigsten die zur Neutralität. (S. 145ff)

Die Hoffnung auf den friedlichen Menschen hat sich bislang nicht erfüllt, weder durch Wissenschaft, noch durch Bildung, und schon gar nicht durch Technik. Am ehesten hat die Ökonomie diese Hoffnung begünstigt, doch hat sie sich damit furchtbar unbeliebt gemacht. Es ist ein Paradoxon, das wiederum Rückschlüsse auf die menschliche Natur zuläßt, daß jener Menschentypus, der am weitesten von seiner Natur entfernt und deutlichsten zur Friedlichkeit kultiviert war, auch der wohl am stärksten verabscheute aller Zeiten war. Die Literatur ist voll des Hasses auf diesen entarteten Typus. Manchmal drängt sich der Eindruck auf, daß da eine Meute wütender Schimpansen um diesen Typus herum kreischend auf und ab springt.

Brave Bürger

Der Typus, den ich meine, ist der Bürger, der brave Bourgeois. Werner Sombart nannte ihn verächtlich den Wirtschaftsmenschen und widmete ihm ein ganzes

Buch. Dieses Buch, die eingehendste Studie zur Geschichte des Bourgeois, ist – wie alle Werke Sombarts – sehr empfehlenswert; ich bin Dr. Herbert Schmidt zu Dank verpflichtet, daß er es mir eindringlich nahelegte.

Sombart sieht den Bürger als einen Pol der Welt, als eine Extremform menschlicher Typen. Besser verständlich ist dieser Typus durch seinen absoluten Gegensatz, den Gegenpol zur bürgerlichen Natur: die erotische Natur. Er liefert eine überzeugende Begründung dafür: „Untauglich zur Wirtschaftlichkeit sind die Verliebten.“ Bourgeoisie, so dürfen wir psychoanalytisch schließen, wäre demnach disziplinierte Sublimation der Libido. Den erotischen Typus nennt Sombart auch die seigneuriale Natur. Er denkt dabei an den Krieger und Herrscher, den Guerillero und Rebell. Bürger seien hereinnehmende, haushälterische Menschen; der Antibürger sei eine hinausgebende, verschwenderische Natur. Bürgerliche Naturen haben als oberste Werte objektive, sachliche; seigneuriale Naturen subjektive, persönliche; die einen seien Pflichtmenschen, die anderen Genuß-

menschen; die einen seien Herdenmenschen, die anderen Einzelmenschen; die einen Ethiker, die anderen Ästhetiker: Letztere, die seigneurialen Naturen seien „wie Blumen, die ihren Duft nutzlos in die Welt verstreuen“, die Bürger hingegen „wie heilsame Kräuter und eßbare Pilze“. Der Veranlagung nach seien die einen Künstler, die anderen Beamte.

Der Bourgeois ist Sombart nicht sonderlich sympathisch. Darum versucht er diesen durch seine Vorgeschichte zu diskreditieren. Der Wirtschaftsbürger sei nämlich aus dem Raubritter hervorgegangen. Der ergaunerte Wohlstand habe den Bürger aber erschlaffen lassen bis zu jener langweiligen Figur, die er heute abgebe. Ursprünglich hätte das Streben nach mehr Geld zunächst zu Hofdienst, Kriegsdienst und Alchemie geführt; der Unternehmergeist sei sodann als Kombination der Typen Eroberer, Organisator und Händler gereift. Sombarts farbenfrohe Schilderung der Urbürger klingt nach einer Lobpreisung:

Männer, in denen sich eine abenteuerliche Phantasie mit

größter Tatkraft paarte; Männer voller Romantik und doch mit hellem Blick für die Wirklichkeit; Männer, die heute eine Raubflotte befehligen und morgen ein hohes Amt im Staate verwalten; die heute mit gieriger Hand nach Schätzen graben und morgen eine Weltgeschichte zu schreiben anfangen; Männer mit leidenschaftlicher Lust am Leben, mit starkem Sinn für Pracht und Luxus und doch imstande, monatelang die Entbehrungen einer Seefahrt ins Ungewisse hinein auf sich zu nehmen; Männer mit den höchsten Fähigkeiten zur Organisation und voll kindischen Aberglaubens. Mit einem Worte: Renaissancemenschen. Das sind die Väter unserer kapitalistischen Unternehmer der einen Linie! [...] An der Spitze den stärksten vielleicht von allen: Sir Walter Raleigh, the Great Raleigh, dessen Wahlspruch für diese ganze Gruppe von Männern gelten kann: „Tam Marti quam Mercurio“, dem Kriegsgott und dem Mammon gleich ergeben. (Sombart 1913, S. 95)

Der vollendete, moderne Bourgeois sei also in der Renaissance entstanden, er habe das Licht der Welt im Florenz des späten 13. Jahrhunderts erblickt. Als Inbegriff des Bürgers gilt Sombart Leon Battista Alberti, ein Baumeister und Sprößling einer alten florentiner Woll-

händlerfamilie, der in seinen Schriften im 15. Jahrhundert die gute Wirtschaftsführung als heilig bezeichnete und seine Söhne zu höchster Sparsamkeit ermahnte:

Das war das Unerhörte, das Neue: daß jemand die Mittel hatte und sie doch zu Rate hielt. [...] Die Idee des Sparens trat in die Welt! Abermals nicht des erzwungenen, sondern des selbst gewollten Sparens, des Sparens nicht als einer Not, sondern des Sparens als einer Tugend. (S. 139)

Geschäftsmoral

Diese Vermählung von Wirtschaftsgebaren und Tugendhaftigkeit entspricht der heute wieder modernen „Wirtschaftsethik“. Verblüffend und etwas ärgerlich ist, daß letztere heute insbesondere von jenen eingefordert wird, deren ideologische Vorfahren den Bürger dafür einst verlachten. In der Tat geschah aber eine gewisse Übertreibung, insbesondere im protestantischen Raum, die es sich ein wenig verdient, nicht allzu ernst genommen zu werden. Benjamin Franklin ist der Inbegriff dieser Übertreibung. So schrieb Franklin:

um meinen Kredit und meine Stellung als Geschäftsmann

zu stärken, trug ich Sorge, nicht nur in Wirklichkeit arbeit-sam und nüchtern zu sein, sondern auch allen Anschein des Gegenteils zu vermeiden. Ich kleidete mich darum schlicht; ich ließ mich nie an einem Orte sehen, wo nichtige Vergnü-gungen veranstaltet wurden; ich ging nie fischen, nie jagen usw. (S. 163)

Man bemerkt die Intention und ist etwas verstimmt. Die „Wirtschaftsethik“ ist eben allzu leicht bloße Fas-sade, so auch heute. Dabei sollte man wohl bei jenen am vorsichtigsten sein, die am lautesten mit der Moral hausieren gehen. Ich bin davon überzeugt, daß die meisten Großvereine, die „gemeinnützige Zwecke“ verfolgen und damit hohes Spendenaufkommen gene-rieren, moralisch tief unter dem durchschnittlichen Unternehmen stehen – in Sachen Mißbrauch durch Funktionäre, Behandlung von Mitarbeitern, Unehrlich-keit gegenüber den „Kunden“ etc. Sombart beschreibt das Verkommen der Wirtschaftsethik vom Zweck zum Mittel:

Nun hat aber [...] das Wort „Geschäftsmoral“ noch einen andern Sinn [als Vertragstreue]. Es bedeutet auch eine Mo-

ral, die den Zweck verfolgt, geschäftliche Vorteile zu erlangen: also eine Moral fürs Geschäft, eine Moral aus Geschäft. [...] Es erscheint von nun ab vorteilhaft (aus Geschäftsrücksichten), bestimmte Tugenden zu pflegen oder — sie doch wenigstens zur Schau zu tragen, oder sie zu haben und zu zeigen. Diese Tugenden lassen sich unter einem Sammelbegriff zusammenfassen: das ist die bürgerliche Wohlanständigkeit. Man muß „korrekt“ leben: das wird nun zu einer obersten Verhaltensmaßregel für den guten Geschäftsmann. Man muß sich aller Ausschweifungen enthalten, sich nur in anständiger Gesellschaft zeigen; man darf kein Trinker, kein Spieler, kein Weiberfreund sein; man muß zur heiligen Messe oder zur Sonntagspredigt gehen; kurz, man muß auch in seinem äußeren Verhalten der Welt gegenüber ein guter „Bürger“ sein — aus Geschäftsinteresse. Denn eine solche sittliche Lebensführung hebt den Kredit. (S. 162f)

Diese Entwicklung ist symptomatisch für die Degeneration des Bürgers. Die Tugenden sind nicht mehr Ausdruck eines starken Willens, sondern werden zu bloßen Mechanismus der Geschäftsführung: „Sie haben aufgehört, Eigenschaften lebendiger Menschen zu sein

und sind statt dessen zu objektiven Prinzipien der Wirtschaftsführung geworden.“ Der moderne Wirtschaftsmensch zeichnet sich nicht mehr durch die Willensstärke des Urunternehmers aus, sondern ist ein Getriebener des Systems. Er spart nicht mehr kraft seiner Tugendhaftigkeit, sondern, weil er gar nicht mehr anders kann als ein geiziger Spießer zu sein, der weder anderen noch sich selbst etwas vergönnt:

Der moderne Wirtschaftsmensch [...] wird in den Strudel des wirtschaftlichen Betriebes hereingezogen und wird mit ihm fortgerissen. Er übt nicht mehr eine Tugend, sondern steht in einem Zwangsverhältnis. Das Tempo des Betriebes entscheidet über sein eigenes Tempo. (S. 237)

Am Ende der Entwicklung steht der Betriebsführer, wie ihn Ludwig von Mises nannte, der Erfüllungsgehilfe staatlicher Bürokratie, die dem wahren Unternehmergeist keinen Platz mehr läßt:

Und treffen wir nicht zahlreiche Unternehmer an, die uns eher wie Bürokraten wie als Kaufleute oder Händler anmuten? Korrekt in ihrem Handeln, peinlich in ihrer Ordnung, wohl abgemessen in ihren Entschlüssen, mit starker

Begabung für das Organisatorische, ohne starke draufgängerische Neigungen, vortreffliche Verwaltungsbeamte, die heute Oberbürgermeister einer Großstadt sind und morgen einer großen Bank vorstehen, die heute noch ein Ressort in einem Ministerium unter sich haben und morgen die Leitung eines Syndikats übernehmen. (S. 213)

Bürgerschelte

Unverständlich sind Sombarts Schlußfolgerungen, denn was gegen den Bourgeois sprechen soll, ist völlig widersprüchlich. Einerseits, so zeigen seine Indizien durchaus überzeugend, sei der Unternehmer aus dem Freibeuter hervorgegangen. Doch eben das sollte für ihn sprechen. Sombart beschreibt die Erwerbsmethoden der Führungsschicht vor der Bourgeoise: Das Raubrittertum sei so weit verbreitet gewesen, daß Adelige das Rauben wie der Schuster das Schustern gelernt hätten. Bei allem Klagen über den schrecklichen Wettbewerb der Wirtschaftsmenschen darf man nicht vergessen, daß es doch stets ein Wettbewerb ohne Blutvergießen ist. Freilich, im Gegensatz zum Nirvana der friedlichen und koope-

rativen Ursippe, mag das noch Anlaß zur Verstimmung geben, doch dieses Nirvana ist eben rein imaginär. Der Bürger ist langweilig, weil er nicht raubt, brandschatzt und mordet.

Erstaunlich ist nun, was Sombart diesen faden bürgerlichen Naturen, die sich von den urwüchsigen, erotischen abheben, später vorwirft: Sie seien erschlafft, weil sie letztlich einer seigneurialen Lebensführung anhängen! Sombart hat als Historiker zweifellos fast durchwegs recht, seine normativen Schlüsse sind jedoch seinem Zeitgeist geschuldet. Über Italien und England, die Mutterländer der modernen Bourgeoisie, schreibt er:

Die kapitalistische Herrlichkeit nimmt aber ein ziemlich rasches Ende. Zwar bleiben der rechnerische und der haus-
hälterische Sinn dieselben; [...]. Aber der Unternehmungs-
geist erlahmt. Wir können ganz deutlich verfolgen, wie in
Süditalien schon seit dem Ende des 15. Jahrhunderts, in den
übrigen Teilen des Landes seit dem 16. Jahrhundert die
Freude am Erwerb und die geschäftliche Betriebsamkeit
einer behaglichen, bald seigneurialen, bald rentnerhaften
Lebensführung Platz machen. [...] England heute in einen

Zustand „kapitalistischer Erschlaffung“ eingetreten ist. [...] Der Unternehmungsgeist, das Interesse am Geschäft, die Arbeitslust verringern sich. Das alte business-Ideal verschwindet und macht einer ganz neuen Orientierung des Lebens Platz. Die Freude am Luxus, an seigneurialer Lebensführung, vor allem am Sport, verbreitet sich immer mehr und lähmt die wirtschaftlichen Energien. (S. 173, 191f)

Der arme Bürger kann es offenbar niemals recht machen. Das liegt an seinen eigenen Maßstäben. So wie Lehrer unbeliebt sind, wenn sie zu streng *und* wenn sie zu wenig streng sind. Neben einem Benjamin Franklin fühlt man sich schlicht unwohl. Er führte Buch über die eigene Askese durch penible Raster, in denen er sich selbst Plus- und Minus-Punkte eintrug. Solche Strebertypen sind universell verhaßt. Ihre verkrampfte Tugendhaftigkeit hält den anderen nämlich einen Spiegel vor. Und weil uns aus dem Spiegel ein Affe entgegensieht, beginnen wir wütend zu kreischen. Wie sehr wir diese Spießer hassen, die so tun, als wären sie besser als wir, als hätten sie keine fleischlichen Gelüste, als wären

sie immer nur reinste Ratio, Norm, Disziplin. Die so tun, als wären sie keine Menschen...Affen. Franklins Tugendkatalog ist zwar pedantisch, aber recht modern und durchaus nicht unvernünftig:

1. Mäßigkeit - Iß nicht bis zum Stumpfsinn, trink nicht bis zur Berausung.
2. Schweigen - Sprich nur, was anderen oder dir selbst nützen kann; vermeide unbedeutende Unterhaltung.
3. Ordnung - Laß jedes Ding seine Stelle und jeden Teil deines Geschäfts seine Zeit haben.
4. Entschlossenheit - Nimm dir vor, durchzuführen, was du mußt; vollführe unfehlbar, was du dir vornimmst.
5. Sparsamkeit - Mache keine Ausgabe, als um anderen oder dir selbst Gutes zu tun; das heißt: vergeude nichts.
6. Fleiß - Verliere keine Zeit; sei immer mit etwas Nützlichem beschäftigt; entsage aller unnützen Tätigkeit.
7. Aufrichtigkeit - Bediene dich keiner schädlichen Täuschung; denke unschuldig und gerecht, und wenn du sprichst, so sprich danach.
8. Gerechtigkeit - Schade niemandem, indem du ihm

unrecht tust oder die Wohltaten unterläßt, die deine Pflichten sind.

9. Mäßigung - Vermeide Extreme; hüte dich, Beleidigungen so übel aufzunehmen, wie sie es nach deinem Dafürhalten verdienen.
10. Reinlichkeit - Dulde keine Unsauberkeit am Körper, an Kleidern oder in der Wohnung.
11. Gemütsruhe - Beunruhige dich nicht über Kleinigkeiten oder über gewöhnliche oder unvermeidliche Unglücksfälle.
12. Keuschheit - Übe geschlechtlichen Umgang selten, nur um der Gesundheit oder der Nachkommenschaft willen, niemals bis zur Stumpfheit, Schwäche oder zur Schädigung deines eigenen oder fremden Seelenfriedens oder guten Rufes.
13. Demut - Ahme Jesus und Sokrates nach.

Wenn es den Bourgeois nicht gäbe, müßte man ihn erfinden. Er ist die dringend nötige Zutat zu ideologischer Erotik, als Gegenpol, an dem sie sich reiben kann; so wie jede Erotik das Verhüllte und die Grenze voraussetzt.

Prometheus und Epimetheus

Der Archetyp des Eros-getriebenen Revolutionärs, der sich gegen den langweiligen Bourgeois richtet, ist Prometheus. Donoso Cortés faßt das prometheische Motiv im politischen Sinne so zusammen:

Der Keim der Revolutionen besteht in den Sehnsüchten der Massen, die durch Tribune, die diese ausnützen und von ihnen profitieren, angefach werden. *Ihr werdet sein wie die Reichen!* Dies ist die Formel der sozialistischen Revolutionen gegen die Mittelschicht. *Ihr werdet sein wie die Adeligen!* Dies ist die Formel der Revolutionen der Mittelschicht gegen den Adel. *Ihr werdet sein wie die Könige!* Dies ist die Formel der Revolutionen des Adels gegen die Könige. Schließlich, meine Herren: *Ihr werdet sein wie die Götter!* Dies ist die Formel der ersten Rebellion des ersten Menschen gegen Gott. (Donoso Cortés 1849)

Letztlich gehe dieses Motiv auf zwei Hauptirrtümer zurück:

Von Gott leugnet die Gesellschaft, dass er sich überhaupt um seine Geschöpfe kümmert und von dem Menschen leugnet sie, dass er in Sünden empfangen ist. Der Stolz flü-

sterte dem Menschen unserer Zeit zwei Dinge ein, die er beide geglaubt hat, nämlich, dass er ohne Makel sei und Gott nicht nötig habe; dass er stark und dass er schön sei. Deshalb sehen wir ihn auch aufgeblasen von seiner Stärke und ganz eingenommen von seiner Schönheit. (Donoso Cortés 1945a, S. 13ff)

Die paradoxe Folge des prometheischen Strebens sei, so warnt Cortés, die zunehmende Zentralisierung und Vereinheitlichung der Welt:

Wisst ihr, was die gegenwärtige Revolution ist? Sie ist die letzte Entwicklungsphase des Stolzes. Die Welt träumt von einer gigantischen Einheit, die nicht nach dem Willen Gottes ist und die Gott nicht zulassen wird, weil sie das Tempelgebäude des Stolzes wäre. Darin liegt die allgemeine Sünde des Jahrhunderts. Der Einheitstaumel hat alle in allem ergriffen: Einheit in den Gesetzen, Einheit in der Mode, Einheit in der Kultur, Einheit in der Verwaltung, Einheit im Handel, Einheit in der Industrie, Einheit in der Literatur, Einheit in der Sprache. Eine solche Einheit ist verwerflich, da sie nur die Einheit in der Unordnung wäre. Der Sohn beeilt sich, das Elternhaus zu verlassen, um sich in die Gesellschaft zu stürzen, welche eine grössere Einheit als die

Familie darstellt. Der Landmann verlässt sein Dorf und zieht in die Stadt, um die Einheit der Gemeinde mit der Einheit des Volkes zu vertauschen. Alle Völker überschreiten ihre Grenzen und mischen sich untereinander. Das ist das Babel der Bibel. (1945b, S. 93f)

Ganz ähnlich tönte der derzeitige Papst, als er noch Kardinal Ratzinger war:

Das implizite Ziel aller modernen Freiheitsbewegungen ist es, endlich wie ein Gott zu sein, von nichts und niemand abhängig, durch keine fremde Freiheit in der eigenen beschränkt. Wenn man erst einmal diesen versteckten theologischen Kern des radikalen Freiheitswillens sieht, dann wird auch der fundamentale Irrtum sichtbar, der sich selbst da noch auswirkt, wo solche Radikalismen direkt nicht gewollt, ja, abgelehnt werden. Ganz frei sein, ohne die Konkurrenz anderer Freiheit, ohne ein Von und ein Für — dahinter steht nicht ein Gottes-, sondern ein Götzenbild. Der Urirrtum solch radikalisierten Freiheitswillens liegt in der Idee einer Göttlichkeit, die rein egoistisch konzipiert ist. Der so gedachte Gott ist nicht ein Gott, sondern ein Götze, ja, das Bild dessen, was die christliche Überlieferung den Teufel — den Gegengott — nennen würde, weil darin eben

der radikale Gegensatz zum wirklichen Gott liegt: Der wirkliche Gott ist seinem Wesen nach ganz Sein-Für (Vater), Sein-Von (Sohn) und Sein-Mit (Heiliger Geist). Der Mensch aber ist Gottes Ebenbild eben dadurch, daß das Von, Mit und Für die anthropologische Grundfigur bildet. Wo man sich von ihr zu befreien versucht, bewegt man sich nicht auf Göttlichkeit zu, sondern auf Entmenschlichung, auf Zerstörung des Seins selbst durch Zerstörung der Wahrheit. Die jakobinische Variante der Befreiungsidee (nennen wir die neuzeitlichen Radikalismen einmal so) ist Rebellion gegen das Menschsein selbst, Rebellion gegen die Wahrheit, und darum führt sie den Menschen — wie Sartre scharfsichtig gesehen hat — in eine Existenz des Selbstwiderspruchs, die wir Hölle nennen. (Ratzinger 1995, S. 536)

Prometheus, der Empörer und Revolutionär, hatte allerdings noch einen Bruder: Epimetheus. Übersetzt bedeutet dies: der zurückblickende Gedanke im Gegensatz zum Vorausdenker Prometheus. Während Prometheus der Vorwärtsdrängende ist, steht Epimetheus für den Bewahrer, der die Sinnzusammenhänge der Kultur aufrecht erhält. Peter Sloterdijk hat diesen Gegensatz etwas anders ausgedrückt:

Menschen [werden] in der Hochkultur ständig von zwei Bildungsmächten zugleich in Anspruch genommen ... - wir wollen sie hier der Vereinfachung zuliebe schlicht die hemmenden und die enthemmenden Einflüsse nennen. ... Dies ist der von Nietzsche postulierte Grundkonflikt aller Zukunft: der Kampf zwischen den Kleinzüchtern und den Großzüchtern des Menschen – man könnte auch sagen zwischen Humanisten und Superhumanisten, Menschenfreunden und Übermenschenfreunden. (Sloterdijk 1999)

Die epimetheische Gegenseite listet Oswald Spengler auf:

Stolz und still getragene Armut, schweigende Pflichterfüllung, Entsagung im Dienst einer Aufgabe oder Überzeugung, Größe im Tragen eines Schicksals, Treue, Ehre, Verantwortung, Leistung. (Spengler 2007, S. 93)

Richard Weaver sieht die Essenz im Begriff der *pietas*, die er übersetzt als „Respekt für die Tragödie der Existenz“ (Weaver 1958/59, S. 27). Doch auch die epimetheische Perspektive läßt sich übertreiben. Prototypisch für diese Übertreibung ist Joseph de Maistre, der bewies, daß „man mit einem abstrakten Rationalismus

auch eine verwegen reaktionäre Theorie entwickeln kann“ (Röpke 1979/1942, S. 122). Er postulierte:

Der Mensch ist geschaffen um anzubeten und zu gehorchen. Sein Ziel ist die Errichtung einer äußeren Theokratie. Der Papst ist die Autorität für die Könige, diese für den Adel, diese für das Volk. Wie diese Autoritäten in abgestufter Folge die Depositäre der göttlichen Macht sind, so auch der göttlichen Wahrheit. Den Prälaten, dem Adel, den großen Staatsbeamten kommt es zu, die Träger und Wächter der konservativen Wahrheiten zu sein und die Völker zu lehren, was gut und böse, wahr und falsch in der moralischen Welt ist; nicht aber den Gelehrten und Philosophen, denn diesen mißfällt alle Autorität, sie hassen alles, was über ihnen ist. Diesen mag man zu ihrem Amusement die Naturwissenschaften lassen, verbiete ihnen aber über moralische Dinge zu raisonnieren, wozu sie nicht das Recht haben. (de Maistre 1821)

Die Scheidung anhand dieses Aspektes zeigt sich auch in der Kunst:

Während der prometheische Mensch Kunst nicht in Nachahmung Gottes, sondern in Konkurrenz zu ihm schafft, was den Naturlismus der prometheischen Kunst erklärt, die die

äußere Form der Natur nachzuahmen versucht, schafft der pontifikale [epimetheische] Mensch Kunst im vollen Bewußtsein, Gottes Kreativität nicht durch Konkurrenz nachzuahmen, sondern durch Unterwerfung unter das göttliche Modell, das ihm die Tradition bietet. Er ahmt die Natur daher nicht in ihren äußeren Formen nach, sondern in ihrer Operationsweise, wie es so kategorisch vom Heiligen Thomas festgehalten wurde. (Chittick 2007, S. 206)

Joseph Beuys erhoffte sich, daß es gerade der Kunst gelingen könnte, den dargelegten Gegensatz aufzuheben:

Das prometheische und das epimetheische sind zwei Urbilder. [...] Können wir nicht eine Kultur haben, wo diese beiden Urbilder, Prometheus und Epimetheus, in ein sinnvolles Gespräch kommen? Wo sowohl das Bewahrende wie auch das die Entwicklung nach vorne Treibende - auch durch scheiternde Experimente, Explosionen usw. - harmonisieren könnten? Ich glaube, es ist die Aufgabe der Kunst, dies zu leisten; aber sicher nicht der traditionellen Kunst, sondern einer Kunst, die wir erst noch erfinden müssen. (zit. n. Storch/Damereau 1995)

Als Archetyp der Auflösung dieses Gegensatzes kann

uns nun der Bürger erscheinen, wenn wir ihn als zwischen den zwei Extremen aufgespannt denken, die Sombart an ihm kritisiert: zwischen dem rücksichtslosen Schaffensdrang des Unternehmers und der langweiligen Gewissenhaftigkeit des Buchhalters. „Geschäftsmoral“, das wäre doch ein schöner Kompromiß zwischen prometheischem und epimetheischem Zugang – Moral, aber nicht als lebensfremder Selbstzweck; Schaffen, aber nicht als grenzenlose Hybris.

Ideen pornos

Vielleicht ist der Bürger aber am Ende wirklich bloß eine Erfindung. So beschreibt Carl Schmitt den Bourgeois als ideologische Konstruktion:

Auch die mit den Mitteln Hegelischer Dialektik unternommene Konstruktion des Bourgeois hat dazu gedient, ein Bild von einem Gegner zu schaffen, auf das alle Affekte von Haß und Verachtung sich häufen konnten. Ich glaube, die Geschichte dieses Bildes vom Bourgeois ist ebenso wichtig wie die Geschichte des Bourgeois selbst. Eine zuerst von Aristokraten geschaffene Spottfigur wird im 19. Jahrhun-

dert von romantischen Künstlern und Dichtern weitergeführt. Seitdem die Wirkung von Stendhal sich verbreitet, verachten alle Literaten den Bourgeois, auch wenn sie von ihm leben oder wenn sie zur Lieblingslektüre eines bürgerlichen Publikums werden, wie Murger mit seiner *Bohème*. Wichtiger als solche Karikaturen ist der Haß sozial deklasierter Genies, wie Baudelaire, der dem Bild immer neues Leben gibt. Diese in Frankreich von französischen Autoren angesichts des französischen Bourgeois geschaffene Figur stellen Marx und Engels in die Dimensionen einer weltgeschichtlichen Konstruktion. Sie geben ihr die Bedeutung des letzten Repräsentanten einer in Klassen zerteilten Menschheit, des letzten Feindes der Menschheit überhaupt, des letzten odium generis humani. So wurde das Bild unendlich erweitert und mit einem großartigen, nicht nur weltgeschichtlichen, sondern auch metaphysischen Hintergrund nach dem Osten weitergetragen. Hier konnte es dem russischen Haß gegen die Kompliziertheit, Künstlichkeit und den Intellektualismus westeuropäischer Zivilisation neues Leben geben und von ihm selber neues Leben empfangen. (Schmitt 1994/1923, S. 18f)

Marx und Engels waren ideologische Pornographen

erster Güte. Die Erotik ihrer Ideen pornos speist sich vorwiegend daraus, daß sie der Inbegriff des Bürger-schrecks sind. Heute ist dieser erotische Reiz deshalb großteils verfliegen, weil sich kaum noch jemand schreckt. Darum muß die Dosis laufend erhöht werden: Minderheiten und sexuelle Geschmäcker dienen als Bürgersensorium – man fuchtelte so lange mit ihnen herum, bis sich endlich irgendwer irgendwo zumindest ein bißchen schreckt. Dann hat man endlich einen letzten Spießier gefunden, an dem man sich erotisch reiben kann. So ist auch der Antifaschist laufend damit beschäftigt, Faschisten zu suchen; und findet er sie nicht, so konstruiert er sie.

Dabei haben die Ideen am ideologischen Schlachtfeld schon wieder einige verrückte Wendungen durchgemacht. Marx und Engels richteten sich aus ganz anderer Intention gegen den Bürger, ihr Vorwurf im Kommunistischen Manifest ist offensichtlich reaktionär:

Die Bourgeoisie, wo sie zur Herrschaft gekommen, hat alle feudalen, patriarchalischen, idyllischen Verhältnisse zerstört.

Sie hat die buntscheckigen Feudalbande, die den Menschen an seinen natürlichen Vorgesetzten knüpften, unbarmherzig zerrissen und kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übriggelassen, als das nackte Interesse, als die gefühllose, bare Zahlung.

Für die Masse war der Sozialismus schließlich erst in seiner spießigen Form genießbar. Die Sozialdemokratie ist wohl, paradoxerweise, einer der letzten Reste bürgerlicher Ideologie. Der sozialistische Psychologe Erich Fromm bedauerte dieses Absterben der Erotik:

Sozialismus und Kommunismus wandelten sich rasch von einer Bewegung, die eine neue Gesellschaft und einen neuen Menschen anstrebte, zu einer Kraft, die das Ideal eines bürgerlichen Lebens für alle aufrichtete: der universale Bourgeois als Mann und Frau der Zukunft. Leben erst alle in Reichtum und Komfort, dann, so nahm man an, werde jedermann schrankenlos glücklich sein. Diese Trias von unbegrenzter Produktion, absoluter Freiheit und uneingeschränktem Glück bildete den Kern der neuen Fortschrittsreligion, und eine neue irdische Stadt des Fortschritts ersetzte die »Stadt Gottes«. (Fromm 2009/1979, S. 95)

Der konservative Kulturkritiker Richard Weaver argumentiert in eine ganz ähnliche Richtung. Sozialismus schlechthin ist für ihn der „materialistische Nachkomme des bourgeoisen Kapitalismus“:

Es klärt vieles auf, den Sozialismus seiner Herkunft nach als mittelständisches und nicht als proletarisches Konzept zu verstehen. Die Mittelschicht zeigt aufgrund seiner sozialen Lage eine besondere Vorliebe für Sicherheit und Wohlbehagen. Von beiden Seiten durch Klassen geschützt, die Schocks absorbieren müssen, vergißt sie die Gefahren des Daseins. Die Unterschicht, der Realität der Not nahe, entwickelt männliche Zähigkeit, manchmal sogar eine edle Gesinnung angesichts ihres Darbens. Die Oberschicht trägt Verantwortung und kann es nicht vermeiden, ein dramatisches Leben zu führen, da so vieles in ihren Händen liegt. Blitze des Glücks und der Unzufriedenheit schlagen in ihrer Nähe ein, und derjenige an der Spitze der Hierarchie, ob sie auf wahren Werten beruht oder nicht, weiß, daß sein Kopf am Spiel steht. Dazwischen liegt die berauschte Mittelschicht, die aufgrund der neuen Orientierung des abendländischen Menschen enorm angewachsen ist. Die Bequem-

lichkeit liebend, wenig risikierend, erschrocken vom Gedanken an Veränderung, ist ihr Ziel, eine materialistische Zivilisation zu errichten, die alle Bedrohungen ihres Wohlbefindens verbannt. Sie hat Konventionen, keine Ideale [...]. Die heutige Misere Europas ist die direkte Folge des Aufstiegs der Bourgeoisie und ihres verkommenen Weltbilds. (Weaver 1984/1948, S. 37f)

Weaver erkennt, daß beim Revolutionär, der gegen die bürgerliche Langeweile aufbegehrt, Heros und Eros zusammenkommen. Die Erotik des Revoluzzers, mit dessen Konterfeis sich Bürgerkinder schmücken und damit bürgerlichen Revolutionsvermarktern eine nie versiegende Einkommensquelle verschaffen, hat also dieselbe Wurzel wie der Mythos des Helden. Wir erkennen nun, woher der Faschismusverdacht des Heldentums kommt: er ist vollkommen richtig und berechtigt, aber keinesfalls wahr. Stets kreischen nämlich die Affen am lautesten, die sich selbst im Spiegel sehen. Weaver klärt auf:

In gewisser Weise wählen diese Revolutionäre den selben Weg wie mittelalterliche Mystiker, die beim Leiden die Vi-

sion empfangen. Da ihr Glaube die Feuerprobe überstand, lassen sie sich nicht von jenen Dingen einschüchtern, die Lehnstuhlphilosophen Demut beibringen. Sie brachen durch die Schicht der Falschheit und kehrten zurück, um zu verkünden, daß die Welt keineswegs so ist, wie man sie erscheinen ließ – nicht, nachdem man sich von Sicherheit und Bequemlichkeit losgesagt und eine Art von Freiheit erreicht hat, die von derjenigen grundverschieden ist, die politische Liberale versprechen [...]. Wenn man darüber nachdenkt, was die Extreme lehren, dann ist man an Yeats' Aussage erinnert, daß Heilige und Betrunkene niemals Whigs [Liberale] sind. Man muß sich gewiß die Frage stellen, ob der europäische Faschismus nicht bloß die vulgarisierte und pervertierte Form dieses Impulses war. Die Rebellion der Jugend, die Zurückweisung des bürgerlichen Wohlbefindens, der Versuch, den Sinn für „Heiliges und Heldentum“ zu erneuern, scheinen der Beginn einer Revolte zu sein, die mindestens so tief reicht wie das, was die Französische Revolution hervorbrachte. Die Revolte wurde von ignoranten Geistern angeführt, die von hinten durch Ressentiments angetrieben wurden, und durch ihre Entschlossenheit, die christliche Ethik auf den Kopf zu stellen, ein beispielloses Fiasko hinterließen. Es gibt jedoch keinen Grund anzuneh-

men, daß die tiefe Unzufriedenheit über die Oberflächlichkeit des westlichen Lebens verschwunden oder auch nur abgemildert worden sei. (S. 110)

Mitte-Extremisten

Carl Schmitt deutet den Faschismus ebenso als letztlich existentialistische Reaktion auf die Sätturiertheit des Bürgertums, und kann, wenn wir uns an seine Ideen zur Macht erinnern, seine impliziten Sympathien nicht verheimlichen:

Wie alle starken Bewegungen sucht auch der Faschismus sich von ideologischer Abstraktheit und Scheinformen zu befreien und zum konkret Existentiellen zu gelangen. Auch das faschistische Ethos geht von jenem Gefühl des Betrogeneins aus, das man seit dem 19. Jahrhundert überall feststellen kann, das nicht nur ein proletarischer Affekt ist und das nach dem Weltkrieg in romanischen Ländern einen stärkeren Ausdruck gefunden hat als in Deutschland. Der faschistische Staat will mit antiker Ehrlichkeit wieder Staat sein, mit sichtbaren Machträgern und Repräsentanten, nicht aber Fassade und Antichambre unsichtbarer und unverantwortlicher Machthaber und Geldgeber. (Schmitt

In den USA führte Franklin Roosevelt mit dem New Deal ebenfalls wieder „antike Ehrlichkeit“ und Entschlossenheit in die Regierungsgeschäfte ein. Es war eine revolutionäre Zeit, die der Aufbruchsstimmung in Europa ähnelte. George Ball, der neben Jean Monnet unbekannte amerikanische Kopf hinter der Europäischen Union, beschrieb die Stimmungslage so:

Washington wimmelte von jungen Anwälten, Ökonomen, Bankiers und verstoßenen Professoren, die alle den Kosmos umorganisieren, die Sterne und Planeten neuordnen wollten. Wie ein Rechner programmiert mit Brocken und Splittern aus der Literatur, dachte ich an Wordsworth berühmten Ausruf aus den ersten Wochen der französischen Revolution: ‚Wonne war es in diesen Tagen zu leben/Doch jung zu sein, der reine Himmel!‘ Die Zeit war frohgemut und Gärung lag in der Luft. Jeden Morgen wachten wir auf, um aufgeregt von Roosevelts letzten revolutionären Streich zu lesen. Es war das *épater les bourgeois* [die Bürger vor den Kopf stoßen] in politischen und wirtschaftlichen Begriffen, oder, für uns passender, das *épater les vieillards* [die Alten

vor den Kopf stoßen], das die Herzen aller unter Dreißig unvermeidlich höher schlagen läßt. Die alte Ordnung hatte sich selbst untergraben; wir wollten eine neue und bessere an ihrer Stelle aufbauen. [...] Wir waren, wie wir damals dachten, weniger daran interessiert, Säulen umzuwerfen und Tempel niederzureißen, sondern Form und Gefüge eines Neuen Jerusalems zu entwerfen. (Ball 1983)

Die zahlreichen Parallelen zwischen New Deal und Faschismus hat Wolfgang Schivelbusch ausführlich dokumentiert (Schivelbusch 2005). Man bezog sich auch gelegentlich explizit auf die Vorbilder:

Aber es gab auch ein gemeinsames Motiv dies- und jenseits des Atlantiks. Jeweils stand der Gedanke Pate, durch ein militärisches Ordnungsparadigma einen hohen, kontrollierenden Zugriff auf die Angehörigen des Arbeitsdienstes zu haben. Besonders deutlich wird dieser Beweggrund in einem Tagebucheintrag des amerikanischen Innenministers Harold Ickes vom März 1933, in dem er ein Gespräch wiedergab. Die einflußreichen Senatoren Burton K. Wheeler und Elbert D. Thomas seien sich einig gewesen, daß die USA auf eine politische Krise zusteuerten, falls sich die Wirtschaftslage nicht bald bessere. Thomas habe vorge-

schlagen, daß die CCC-Lager auch genutzt werden könnten „als Konzentrationslager für Menschen, die gegen die Regierung demonstrierten, wenn sich die Lage nicht rasch bereinigen würde. (Patel 2003)

Der ideengeschichtliche Hintergrund des Faschismus ist höchst faszinierend. Angesichts der Wendungen bekommt man einen Drehwurm. Der Historiker Erik Ritter von Kühnelt-Leddihn gibt folgenden Überblick:

Ein italienischer Sozialist verbrachte mehrere Jahre in Trient als Busenfreund des Reichsratsabgeordneten Cesare Battisti [...]. Durch ihn erfuhr er von den tschechischen Nationalsozialisten im Reichsrat, und ihre Synthese von Nationalismus und Sozialismus interessierte ihn ganz außerordentlich. Nach Italien zurückgekehrt studierte er Hus und die hussitischen Bewegungen und veröffentlichte 1913 in Rom ein Buch *Giovanni Hus, il Veridico*. Nach dem Krieg trennte er sich von den Sozialisten und gründete eine nationalistische Partei mit republikanischen Symbolen, der er den Namen einer linksradikalen Bauernbewegung aus dem 19. Jahrhundert gab. Der Name dieses [...] Journalisten ist wert, festgehalten zu werden, denn von seinem «roten» Vater wurde er nach dem Kaisermörder Juarez mit dem spani-

schen Namen Benito bedacht. Es handelt sich also um Mussolini, der sich, wie Hitler, stets als echten Demokraten betrachtete und den Faschismus eine *democrazia organizzata* nannte. (Die *fascies* sind auch Symbole der amerikanischen und der französischen Republik.) (Kuehnelt-Leddihn 1996, S. 33f)

Der israelische Historiker Zeev Sternhell erklärt das Entstehen des europäischen Faschismus mit dem Bedürfnis frustrierter Sozialisten, einerseits die Radikalität der Linken wiederzugewinnen, andererseits die bolschewistische Despotie zu vermeiden. Dabei verkauften sich sowohl der Faschismus als auch der National-Sozialismus zunächst als moderate „Dritte Wege“ (Sternhell 1995). Eigentlich handelte es sich also um einen Extremismus der Mitte, der linke und rechte Elemente verband.

Doch es gibt noch eine weitere interessante Vorgeschichte des Faschismus. Über Georges Sorel wurden ausgerechnet Elemente des radikalen Anarchismus zu faschistischen Ansätzen verwurstet. Sorels *Reflexions sur la violence* lassen schon die Stoßrichtung erahnen. Wie-

der handelt es sich um einen Gegenentwurf zum langweiligen Bourgeois. Sorel bezieht sich insbesondere auf Proudhon und Bakunin. Sorels Gedankengänge setzen beim Syndikalismus und bei der „spontanen Aktion“ an. Genug geredet! – ist die Devise. Hier waren sich Links- und Rechtsaußen einig. Interessant ist, daß Sorel als Sproß einer tiefrationalistischen Tradition zum rationalen Schluß kommt, daß der Rationalismus als politisches Mittel untauglich ist. Carl Schmitt beschreibt diesen seltsamen Denkfaden:

Daß anarchistische Autoren aus Feindschaft gegen Autorität und Einheit die Irrationalität des Mythischen entdeckt haben, konnte nicht hindern, daß sie an der Grundlage einer neuen Autorität, eines neuen Gefühls für Ordnung, Disziplin und Hierarchie mitgearbeitet haben. Die ideelle Gefahr dieser Irrationalitäten ist groß. (Schmitt 1994/1923, S. 20)

Rationale Mythen

Eine ähnlich paradoxe Denkfigur zeigt eine aktuelle Bucherscheinung in den USA. Bloß spielt sich die Er-

kenntnis, wie sich das für unsere Zeit gehört, auf einem neuen Zentralgebiet ab: Der Neurowissenschaft. Philosophie beeindruckt die Menschen heute nicht mehr. Es ist lustig, wie bei Einnahme eines neuen Zentralgebietes der ganze Apparat an Ideen, Irrtümern, Debatten neu abgespult werden kann, ohne daß jemand der Wiederholungen müde wird. Das Gedächtnis der „Öffentlichkeit“ ist eben stets zu kurz.

In seinem Buch *The Righteous Mind* faßt Jonathan Haidt seine kontroversen Erkenntnisse zusammen. Haidt ist ein Linker, den die Frage nicht losließ, welchen Hirnschaden Rechte eigentlich haben, daß sie so stur das Falsche wählen. Zum Glück war er wirklich an Erkenntnis interessiert. Verblüfft kam er zum Schluß, daß die Pathologien eher links liegen. In einer interkulturellen Untersuchung stellte er nämlich fest, daß die vermeintlich „linken“ Werthaltungen, im Gegensatz zu seiner Annahme, nicht die „natürlicheren“ sind, sondern Menschen, die vom westlichen Bildungssystem unbeschadet blieben, ziemlich universell „rechte“ Wert-

haltungen zeigen. Weiters drängte sich ihm auf, daß er und andere US-Progressive in einer Scheinwelt leben: „Linke“ zeigten nämlich viel weniger Verständnis und Einfühlungsvermögen für „rechte“ Werthaltungen als umgekehrt. Eigentlich wollte Haidt ja bloß herausfinden, warum sich viele „Rechte“ standhaft nicht von der besseren „linken“ Politik überzeugen lassen. Den ersten Gedanken, daß sie vernünftigen Argumenten schlicht nicht zugänglich sind, mußte er angesichts eines viel umfassenderen Schlusses fallen lassen: Menschen, egal ob „links“ oder „rechts“ seien vernünftigen Argumenten nicht zugänglich. Der Rationalismus sei ein schwerer Irrtum. In einer Rezension der New York Times werden Haidts Erkenntnisse so zusammengefaßt:

Das Problem liegt nicht darin, daß Menschen ihren Verstand nicht gebrauchen. Sie tun es. Doch ihre Argumente zielen darauf ab, ihre eigenen Schlußfolgerungen zu belegen, nicht die von anderen. Der Verstand arbeitet nicht wie ein Richter oder Lehrer, der die Faktenlage unparteiisch abwägt und uns zur Weisheit führt. Er arbeitet eher wie ein Anwalt oder Pressesprecher, indem er unsere Taten und

Urteile vor anderen legitimiert. Haidt zeigt beispielsweise, wie Versuchspersonen unerbittlich Argumente für das Inzesttabu ins Feld führen, unabhängig davon, wie vollständig ein Befrager diese Argumente zerlegt. Um diese Beharrlichkeit zu erklären, bemüht Haidt eine evolutionäre Hypothese: Wir stehen in ständigem Statuswettbewerb, und der Schlüsselvorteil in diesem Kampf ist die Fähigkeit, andere zu beeinflussen. Der Verstand entwickelte sich, gemäß dieser Perspektive, um uns zu helfen, uns in ein gutes Licht zu rücken, nicht um uns beim Lernen zu helfen. Um Menschen also umzustimmen, sollte man nicht an ihren Verstand appellieren, sondern daran, was über den Verstand bestimmt: die zugrundeliegenden moralischen Intuitionen, deren Schlußfolgerungen der Verstand verteidigt. (Saletan 2012)

Haidt klingt nun ziemlich „rechts“. Er appelliert an seine linken Weggefährten, doch Konzepte wie Autorität, Treue und das Heilige aufzunehmen. Den „Linken“ Sorel führte seine philosophische Erkenntnissuche zu einer Theorie des Mythos. Carl Schmitt faßt Sorels Erkenntnisse zusammen:

Die Kraft zum Handeln und zu einem großen Heroismus,

alle große geschichtliche Aktivität, liegt in der Fähigkeit zum Mythos. Beispiele solcher Mythen sind für Sorel: die Vorstellung von Ruhm und großem Namen bei den Griechen, oder die Erwartung des Jüngsten Gerichts im alten Christentum, der Glaube an die „vertu“ und an die revolutionäre Freiheit während der großen Französischen Revolution, die nationale Begeisterung der deutschen Freiheitskriege von 1813. [...] In unmittelbarer Intuition schafft eine begeisterte Masse das mythische Bild, das ihre Energie vorwärtstreibt und ihr die Kraft zum Martyrium wie den Mut zur Gewaltanwendung gibt. Nur so wird ein Volk oder eine Klasse zum Motor der Weltgeschichte. Wo das fehlt, läßt sich keine soziale und politische Macht mehr halten, und kein mechanischer Apparat kann einen Damm bilden, wenn ein neuer Strom geschichtlichen Lebens losbricht. Demnach kommt alles darauf an, wo heute diese Fähigkeit zum Mythos und diese vitale Kraft wirklich lebt. Bei der modernen Bourgeoisie, dieser in Angst um Geld und Besitz verkommenen, durch Skeptizismus, Relativismus und Parlamentarismus moralisch zerrütteten Gesellschaftsschicht, ist sie gewiß nicht zu finden. Die Herrschaftsform dieser Klasse, die moderne Demokratie, ist nur eine „demagogische Plutokratie“. Wer ist also heute der Träger des großen Mythos?

Sorel sucht zu beweisen, daß nur noch die sozialistischen Massen des Industrieproletariats einen Mythos haben [...]. (Schmitt 1994/1923, S. 13f)

Nur ein einziger Mythos konnte dem sozialistischen widerstehen, weil er noch stärker als dieser war: die Nation. Das war das Rezept des National-Sozialismus, und hierin ist dieser tatsächlich dem Faschismus vergleichbar. Sorel wirkte unmittelbar als Ideengeber dessen italienischer Spielart:

[...] in Italien hat bis heute der nationale Mythos gesiegt. Seinen kommunistischen Feind malte der italienische Faschismus mit einem grausigen Bild, dem mongolischen Gesicht des Bolschewismus; es hat größeren Eindruck gemacht und stärkere Affekte hervorgerufen als das sozialistische Bild vom Bourgeois. Bisher gibt es nur ein einziges Beispiel dafür, daß unter bewußter Berufung auf den Mythos Mehrheitsdemokratie und Parlamentarismus verächtlich beiseite gesetzt wurden, und das war ein Beispiel für die irrationale Kraft des nationalen Mythos. In seiner berühmten Rede vom Oktober 1922 in Neapel, vor dem Marsch auf Rom, sagte Mussolini: „Wir haben einen Mythos geschaffen, der Mythos ist ein Glaube, ein edler Enthusiasmus, er braucht

keine Realität zu sein, er ist ein Antrieb und eine Hoffnung, Glaube und Mut. Unser Mythos ist die Nation, die große Nation, die wir zu einer konkreten Realität machen wollen.“ (Schmitt 2008/1954, S. 88f)

Nationale Mythen

Daß der nationale Mythos ein falscher, irriger ist, eine verheerende Illusion, hat kaum jemand klarer aufgezeigt als der Schweizer Psychologe Carl Gustav Jung. Jung war nicht nur ein Seelenkenner erster Güte, sondern vielmehr noch ein Mythenkenner. Darum erkannte er psychologisch irrige Mythen sofort. Scharf urteilte er:

Die Psychologie der Massen ist immer minderwertig, selbst bei ihren idealistischsten Unternehmungen. Die Gesamtheit einer Nation reagiert nie wie ein normales modernes Individuum, sondern immer wie ein primitives Gruppenwesen. [...] Der Mensch ist innerhalb der Gruppe immer unvernünftig, verantwortungslos, unberechenbar und unzuverlässig. Verbrechen, die das Individuum allein niemals durchsetzen könnte, werden vom Gruppenwesen hemmungslos begangen. Eine Dame der Gesellschaft würde lieber sterben, als bei einem Galaessen in einem unanständigen Kleid zu

erscheinen, aber wenn das in der Gruppe gerade Mode wäre, so würde sie keine Sekunde zögern, die schockierendste Monstrosität anzuziehen. Man denke nur einen Augenblick an den berühmten cul de Paris, der die Jugend unserer älteren Generation verschönerte. Und die Männer sind nicht besser. Je größer eine Organisation, desto niedriger steht ihre Moral. [...] Wenn lauter Minderwertige eine Gemeinschaft eingehen, so taugt auch das Ganze nichts, denn hundert Idioten zusammen geben noch keinen Gescheiten. Das allzu laute und vordringliche Predigen der Gemeinschaft läßt leicht den Einzelnen vergessen, daß sein Beitrag an die Gesellschaft nichts mehr ist als seine eigene Nichtsnutzigkeit. Wenn ich einer Organisation von hunderttausend Mitgliedern oder gar von Millionen angehöre, so beweist das nicht im geringsten, daß ich etwas tauge. Und wenn ich mir auf diese Mitgliedschaft gar noch etwas einbilde, so häufe ich auf meinen Unwert noch die Illusion eines Mehrwertes. Da in der Masse, nach den Gesetzen der Massenpsychologie, auch der Beste an Wert und Bedeutung verliert, ist es doppelt wichtig, daß einer in sicherem Besitze guter Qualitäten sei, um die Gemeinschaft, der er beitrifft, nicht etwa zu schädigen. Statt allzuviel von Gemeinschaftssinn zu reden, ist es wohl wichtiger, an die geistige

Reife und Verantwortlichkeit des Einzelnen zu appellieren. Ist einer imstande, sich selbst verantwortlich zu fühlen, so ist er sich auch der Verpflichtung zur Gemeinschaft bewußt. (Jung 1995a/1936, S. 609f; 1941, S.626)

Warum hat der nationale Mythos solche Kraft? Wie ein mentaler Virus hat er sich in der Neuzeit in aller Welt verbreitet, hat jede Kultur durchdrungen. Es wäre zu einfach, das bloß auf die modernen Methoden der Propaganda auszureden. Das ist so kurzsichtig, als wolle man den Tabakkonsum durch die Zigarettenwerbung erklären. Ideen und Produkte, die sich viral ausbreiten, müssen reale menschliche Bedürfnisse adressieren – auch wenn sie ungeeignet sein sollten, diese Bedürfnisse langfristig zu befriedigen. Ich glaube, hier ist wieder mein Bild des Ideenpornos angebracht. Nationalismus ist zum Heimatgefühl nämlich was die Pornographie zur Erotik ist. Chesterton gibt eine ganz hervorragende Darstellung des moralischen Problems, mit dem wir es hier zu tun haben – dem Maßhalten zwischen Begehrt und Verbot:

Es gibt zwei Methoden, mittels derer intelligente Menschen das Problem des Maßhaltens angehen können, das in allen Angelegenheit das Ziel der Moral ist: beim Wein, im Krieg, beim Sex, beim Patriotismus; jenes Maßhalten, das möglichst danach trachtet, Wein ohne Trunkenheit, Krieg ohne Massaker, Liebe ohne Promiskuität und Patriotismus ohne Sir Alfred Harmsworth [britischer Herausgeber chauvinistischer und hetzerischer Boulevard-Zeitungen] zu haben. Eine Methode, die von vielen ernsthaften Menschen seit Anbeginn der Geschichte vertreten wird, ist jene, die man grob gesprochen die Abstinenzmethode nennen könnte: daß es nämlich besser sei, aufgrund ihrer offensichtlichen Gefährlichkeit gänzlich auf diese großen und historischen Leidenschaften zu verzichten. Die Vertreter der anderen Methode (zu denen ich zähle) behaupten hingegen, daß der einzig nachhaltige Weg, dieser Gefahr zu entkommen, darin besteht, die Leidenschaften genau zu verstehen und zu erfahren. Wir behaupten, daß jede große Gefühlsregung des Lebens mit einem gewissen Schrecken verbunden ist, der, wenn er mit dem Vorstellungsvermögen verbunden wird, der stärkstmögliche Feind jedes Exzesses ist. Wir behaupten also, daß man, um vor dem Krieg Angst zu haben, ihn erfahren haben muß; um bei der Liebe Vorsicht walten zu

lassen, eine Ahnung von ihr haben muß; um Weinrausch zu vermeiden, ihn als riskanten Genuß kennen muß, und daß es beim Patriotismus ganz ähnlich ist. Die andere Seite behauptet, daß die beste Garantie für das Maßhalten ein blaues Abzeichen [der Abstinenzbewegung] sei; wir entgegnen, daß die beste Garantie darin besteht, in einem weinproduzierenden Land geboren zu sein. Sie behaupten, daß die beste Garantie für Reinheit ein zölibatärer Schwur sei; wir entgegnen, daß die beste Garantie darin besteht, sich zu verlieben. Sie behaupten, daß die beste Garantie rücksichtsloser Scharmützel das Abschwören jedes Kampfes sei; wir entgegnen, daß die beste Garantie darin besteht, die Schrecken des Krieges erfahren zu haben. Sie behaupten, daß wir für unser Heimatland so wenig empfinden sollten, daß uns kleine Beleidigungen nicht bekümmern; wir entgegnen, daß wir für unser Heimatland so viel empfinden sollten, daß wir diese nicht ernst nehmen. Es ist so wie beim islamischen und christlichen Zugang zum Maßhalten. Der Islam macht den Wein zu einem Gift, das Christentum macht ihn zu einem Sakrament. [...] Viele humanistische, moderne Menschen betrachten die Vaterlandsliebe mit Abscheu als Mutter aller Kriege. Das ist sie auch in gewisser Weise, genauso wie Liebe und Religion. Männer werden

immer um die Dinge kämpfen, die ihnen wichtig sind, und oft durchaus zurecht. [...] Jeder von uns hält sein Heimatland für das beste in der Welt, so wie jeder von uns die eigene Mutter als die beste von allen betrachten mag. Aber wenn wir so denken, lassen wir dies nicht bereitwillig einen Krieg entscheiden. Wir hetzen unsere Mütter nicht in einem Amphitheater aufeinander, eben aus dem vortrefflichen Grund, daß, wenn eine Mutter die andere besiegte, dies für keine Mutterliebe einen Unterschied machen würde. (Chesteron 1904)

Es ist absurd, die Pornographie durch Lustunterdrückung bekämpfen zu wollen. Ganz im Gegenteil floriert sie unter solchen Bedingungen am allerbesten. Es ist wohl kein Zufall, daß die USA sowohl das Land des Puritanismus als auch das Zentrum der Pornoindustrie sind. Man munkelt auch, unter Islamisten sei der Pornokonsum besonders hoch. Im Iran werden die Bordelle auch ganz offiziell von Mullahs betrieben. In ähnlicher Weise darf man schließen, daß der pathologische Nationalismus dort am besten gedeiht, wo kein Bezug zu einer konkreten Patria mehr besteht. Heute werden

gerne Heimatfilm, Tracht, Volksmusik mit Nationalismus gleichgesetzt. Das Gegenteil ist richtig: Der Nationalismus entstand in konkretem Gegensatz zu allem urwüchsig Kleinen, das – nicht immer zu Unrecht – als kleingeistig verschrien wurde. Chesterton liefert ein psychologisch plausibles Argument für das Kleine: Wenn man etwas wirklich liebt, so betone man dessen Kleinheit, nicht dessen Größe. Darum verwenden Verliebte stets die Verkleinerungsform: Schätzchen, Schätzerl, Schatzi, Schätzle, Schätzli. Chesterton leitet davon die Empfehlung ab:

Wir müssen um jeden Preis zurück zu den kleineren politischen Einheiten, weil wir um jeden Preis zurück zur Realität müssen. Wir müssen näher und näher zu Liebe, Haß und Mutterinstinkt, zu persönlichen Entscheidungen und offen ausgesprochenen Wahrheiten. Das Spiel der Weltpolitik ist, so wie es ist, eine gegenseitige Täuschung enormen Ausmaßes. Im fantastischen Sonnenuntergang einer Dekadenz sind die Schatten der Menschen viel größer als sie selbst.

Welch wunderbares Bild, das so vieles, was zum Thema

Simulacren in früheren Scholien zusammengetragen wurde, in einen einzigen Satz packt.

Seelenkrankheit

Der Ideenhistoriker Eric Voegelin gebraucht den platonischen Begriff des *nosos*, um von Erkrankungen der Seele zu sprechen. Er schließt: „Ich habe, glaube ich, jetzt die *Kategorien einer Pneumopathologie* entwickelt, die man braucht, um die sogenannten Ideen von 1750 bis 1950 zu behandeln.“ (Voegelin 2010, S. 122) Voegelin deutet praktisch alle moderne Ideologien als Varianten der Gnosis. Gnosis bedeutet Erkenntnis und steht als theologischer Begriff für ein Spektrum früher Häresien: Dabei quält sich der Erkenntnissuchende an Fragen seiner Herkunft, seines „Geworfenseins“, der Flucht aus der Welt und der Mittel der Erlösung. Es handelt sich nicht um eine Diesseitsorientierung, die sich dem Weltlichen, Zeitlichen und Materiellen genußvoll hingibt, sondern es geht um das theologische Motiv der Erlösungssehnsucht im Diesseits:

Der gnostische Mensch hat nicht mehr den Willen, die wesenhafte Ordnung des Kosmos bewundernd zu erkennen; die Welt ist ihm ein Gefängnis geworden, dem er zu entfliehen sucht. (Voegelin 1999, S. 61)

Es sind also zwei mögliche Orientierungen an der Welt zu unterscheiden: Auf der einen Seite die Immanenz, die Orientierung am Diesseits, auf der anderen Seite die Transzendenz, die Orientierung am Ewigen, Zeitlosen, Überweltlichen, Religiösen. Voegelin spricht von der Immanentisierung des Eschaton:

Die gnostische Spekulation überwand die Ungewißheit des Glaubens dadurch, dass sie sich von der Transzendenz abwandte und den Menschen in seinem innerweltlichen Handlungsbereich mit dem *Sinn* einer eschatologischen Erfüllung ausstattete. In demselben Ausmaß, in dem diese Immanentisierung erlebnismäßig voranschritt, wurde die zivilisatorische Bestätigung zu einem mystischen Werk der Selbsterlösung. Die geistige Kraft der Seele, die im Christentum der Heiligung des Lebens diente, konnte jetzt abgelenkt werden auf die verlockendere, greifbarere und vor allem weitaus leichtere Schaffung eines irdischen Paradieses. (Voegelin 2010, S. 119)

Voegelin zählt sechs Charakteristika auf, die in ihrer Gesamtheit das Wesen gnostischer Haltung umschreiben:

1. Der Gnostiker ist mit seiner Situation unzufrieden.
2. Der Gnostiker glaubt, daß die Mißstände seiner Lage darauf zurückzuführen sind, daß die Welt schlecht organisiert ist. Nicht der Mensch selbst ist schuld an seiner Lage, sondern die grundlegende Schlechtigkeit der Welt.
3. Der Gnostiker glaubt, daß Erlösung von den Übeln der Welt möglich sei.
4. Der Gnostiker glaubt, daß die Welt in einem historischen Prozeß geändert werden muß.
5. Der Gnostiker glaubt, daß eine Änderung der Seinsordnung, die Erlösungscharakter hat, im Rahmen des menschlichen Handlungsbereiches liegt, diese dem Menschen also möglich ist.
6. Der Gnostiker sieht es als seine Aufgabe, das Rezept der Änderung zu erforschen: „Das Wissen, die Gnosis, von der Methode der Änderung des Seins ist sein eigentliches Anliegen. Als sechstes Merkmal der gnostischen Haltung erkennen wir daher die Konstruktion der Rezepte zur Selbst-

und Welterlösung sowie die Bereitwilligkeit des Gnostikers, als Prophet aufzutreten, der sein Erlösungswissen der Menschheit verkündet. (Voegelin 1999, S. 107f)

Somit tritt der Machtwille des Gnostikers, der die Welt beherrschen will, an die Stelle der Demut der Unterordnung unter die Seinsverfassung. Der politische Gnostizismus äußert sich in drei zentralen Varianten: im Utopismus, im Progressivismus, also der Ideologie des Fortschritts hin zur immanenten Erlösung, und im revolutionären Aktivismus, der Strategien für die Schaffung der vollkommenen Gesellschaft und die Schöpfung des vollkommenen Menschen entwirft und in die Tat umsetzt. Die Nation ist somit als Konstrukt eines Machtwahns zu deuten. C.G. Jung spricht in ähnlicher Weise wie Voegelin von einer „Geistesstörung“:

Als Psychologe bin ich intensiv an Geistesstörungen interessiert, besonders wenn sie ganze Nationen befallen. Ich möchte betonen, daß ich die Politik herzlich verachte [...]. Ich bin ein neutraler Schweizer, und selbst in meinem eigenen Land bin ich an Politik uninteressiert, weil ich überzeugt bin, daß neunundneunzig Prozent aller Politik bloße

Symptome sind, die alles eher als eine Heilung sozialer Übel bringen. Ungefähr fünfzig Prozent der Politik ist entschieden anrühlich, insofern als der völlig inkompetente Geist der Massen dadurch vergiftet wird. Wir sind auf der Hut vor ansteckenden Krankheiten des Körpers, aber wir sind aufreizend unbesorgt, wo es sich um die noch gefährlicheren kollektiven Geisteskrankheiten handelt. (Jung 1995b/1936, S. 602)

Halb scherzhaft bemerkt er, daß man Kandidaten für politische Ämter eigentlich von einer psychiatrischen Untersuchungskommission darauf untersuchen lassen müßte, daß sie keine „psychischen Bazillenträger“ sind. Bazillen wären etwa die Ismen, die Jung durchaus im Voegelinischen Sinne deutet:

Allen -ismen, die eine neue «bessere» Welt versprechen, ist prinzipiell zu mißtrauen, denn diese Welt wird nur anders, aber nicht besser. Der Mensch hingegen kann in einem gewissen Maße vernünftiger oder unvernünftiger, besser oder schlechter *eingestellt* sein. Von den Grundübeln aller Existenz, äußeren und inneren, wird er nie befreit sein. Man täte besser daran, zu wissen, daß diese Welt ein Kampfplatz ist und jeweils nur eine kurze Spanne zwischen Geburt und

Tod bedeutet. (Jung 1995c/1945, S. 635f FN 2)

Der Grund für diese Geisteskrankheiten liege in der menschlichen Natur. Sie sind falsche Antworten auf seelische Grundbedürfnisse. Es drängt sich angesichts Jungs Studien auf, daß es Grundbedürfnisse sind, die im besten Falle Dichterhelden adressieren, im schlechtesten Falle Massenpolitiker. Auch hier zeigt sich: Verdrängung ist kontraproduktiv. Der Mensch, endlich zum Bürger diszipliniert, beginnt sich sofort angesichts der Banalität einer braven Existenz furchtbar zu langweilen. Etwas fehlt:

Wir haben also kein symbolisches Leben, und wir haben alle das symbolische Leben dringend nötig. Nur das symbolische Leben kann den Bedürfnissen der Seele Ausdruck verleihen — den täglichen Bedürfnissen der Seele, wohlgemerkt! Und da die Leute nichts dergleichen besitzen, können sie nie aus dieser Tretmühle herauskommen — aus diesem schrecklichen, zermürbenden, banalen Leben, wo sie «nichts als» sind. Im Ritual sind sie der Gottheit nahe; sie sind sogar göttlich. Man denke nur an den Priester in der katholischen Kirche, der in der Gottheit ist: er trägt sich selber zum Op-

fer auf den Altar; er bietet sich selber als Opfer dar. Tun wir das? Wo sind wir uns bewußt, das zu tun? Nirgends! Alles ist banal, alles ist «nichts als»; und aus diesem Grunde sind die Leute neurotisch. Sie haben das Ganze einfach satt, die Banalität dieses Lebens, und deshalb wollen sie Sensationen. Sie wollen sogar einen Krieg; sie wollen alle einen Krieg. Sie freuen sich alle, wenn es Krieg gibt: sie sagen: «Gott sei Dank, endlich passiert etwas — etwas, das größer ist als wir!» [...] Diese Dinge gehen sehr tief, und es ist kein Wunder, daß die Leute neurotisch werden. Das Leben ist zu rational, es gibt keine symbolische Existenz, in der ich etwas anderes bin, in der ich eine Rolle spiele, meine Rolle als einer der Schauspieler im göttlichen Drama des Lebens. (Jung 1995d, S. 296f)

Jung versucht verzweifelt, seiner therapeutischen Verantwortung angesichts der kolossalen Geisteskrankheit seiner Zeit gerecht zu werden. Er widmet sich den verdrängten Urbildern der Seele und hofft, den modernen Menschen so mit sich selbst versöhnen zu können. Doch der Therapeut, der gegen die Pneumopathologien angehen möchte, muß sich mit nüchterner Bescheidenheit zufriedengeben. Sein Schluß ist auch ein guter für

diese Scholien, auf daß wir uns nicht episch übernehmen:

Der Psychiater hat es, insofern er sich mit der psychischen Therapie solcher Komplexe befaßt, täglich mit «Dämonen» zu tun, das heißt eben mit jenen psychischen Faktoren, die als Massenerscheinung dämonische Züge aufweisen. Allerdings hat eine solche unblutige Operation nur dort Erfolg, wo man es mit *einem* Individuum zu tun hat. Handelt es sich um eine ganze Familie, dann ist das Verhältnis 1:10 und mehr, und nur ein Wunder kann noch Remedur schaffen. Handelt es sich aber gar um ein Volk, dann spricht die Artillerie das Schlußwort. Will man das vermeiden, so muß man wohl beim Einzelnen anfangen, eine lamentabel langfädige und hoffnungslose Sisyphusarbeit, wie es scheinen mag. Jedenfalls ist man derartig beeindruckt von der Suggestivgewalt der Megaphonreden, daß man zu glauben geneigt ist, man könne dieses schlechte Mittel, nämlich die Massenhypnotisierung, durch «zündende» Ansprachen, «markige» Worte oder herzbewegende Predigten auch zu einem guten Zwecke benützen. [...] *Soll sich das Ganze ändern, so muß sich der Einzelne ändern.* Das Gute ist eine individuelle Gabe und Erwerbung. Als Massensuggestion ist es ein blo-

ßer Rausch, der noch nie als Tugend gegolten hat. Das Gute wird nur vom Einzelnen als seine individuelle Leistung erworben. Keine Masse kann es für ihn tun. Das Böse aber braucht Masse zum Ent- und Bestehen. Die Herrenmenschen der SS sind allesamt, wenn allein für sich abgesondert, unbeschreiblich klein und häßlich. Der gute Mensch aber glänzt wie ein Edelstein, der in der Sahara verlorenging. (Jung 1995c/1945, S. 624f)

Literatur

Uwe Backes (2006): Politische Extreme. Eine Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis in die Gegenwart. Schriften des Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusforschung. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht. tinyurl.com/backes1

George W. Ball (1983): The Past Has Another Pattern. W.W. Norton and Company. tinyurl.com/ball17

George Bataille (2011/1957): L'érotisme. Les Éditions de Minuit. tinyurl.com/bataille1

Otto Brunner (1949): Adeliges Landleben und europäischer Geist. Leben und Werk Wolf Helmhards von Hohberg 1612 - 1688. Salzburg: Otto Müller Verlag. tinyurl.com/brunner1

Edmund Burke (1992/1791): Further Reflections on the Revolution in France, ed. Daniel E. Ritchie. Kap. 4: An Appeal from the New to the Old Whigs August 1791. Indianapolis: Liberty Fund. tinyurl.com/burke17

Joseph Campbell (2008/1949): The Hero With A Thousand Faces. Novato, CA: New World Library. tinyurl.com/campbell17

Thomas Carlyle (1928): On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History. London: Oxford University Press. Zuerst 1841. tiny.cc/carlyle5

G.K. Chesterton (2006/1908): Orthodoxy. tinyurl.com/chesterton17

G.K. Chesterton (1904): The Patriotic Idea: the first essay in the composite book England: A Nation. Being the Papers of the Patriot's Club, edited by Lucian Oldershaw and published by R. Brimley Johnson: London and Edinburgh.

William C. Chittick (2007): The Essential Seyyed Hossein Nasr. Indiana: World Wisdom. tinyurl.com/chittick

Condorcet, Marquis de (1793): Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain.

Benjamin Constant (1824-31): De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements. Tome 1. Paris: Bossange père.

Marcel De Corte (1957/1949): Das Ende einer Kultur. München: Kösel-Verlag. tinyurl.com/decorte

Alois Dempf (1962): Sacrum Imperium. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. tinyurl.com/dempff11

James Dobbins et. al. (2007): The Beginner's Guide to Na-

tion-Building. tinyurl.com/dobbins7 (pdf)

Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas (1996/1850): Rede über die allgemeine Lage Europas, 30.01.1850. In: Über die Diktatur – Drei Reden aus den Jahren 1849/50. Wien/Leipzig: Karolinger. tinyurl.com/cortes7

Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas (1849): Discurso en Defensa del Ministerio de 1848. Pronunciado en el Congreso el 4 de Enero de 1849.

Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas: Über die Irrtümer unserer Zeit. Schreiben an Seine Eminenz den Herrn Kardinal Fornari; Paris, den 19. Juni 1852 (1945a/1852); Aphorismen. Aus dem literarischen Nachlass von Donoso Cortés nach dessen Tode in der Madrider Zeitung „La Regeneracion“ veröffentlicht. (1945b) Alle in: Cortés, Donoso: Kulturpolitik – Kirche, Glaube, Zivilisation, Staatspolitik. Basel: Verlag Hess. tinyurl.com/cortes8

Friedrich Engels (1972/1848): “Die Bewegungen von 1847.” Neue Brüsseler Zeitung vom 23. Januar 1848. In: MEW 4, Berlin (Ost). tinyurl.com/engels17

Johann Gottlieb Fichte (1845/46): Reden an die Deutsche Nation. In: Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke, Band 7. Berlin.

Egon Friedell (2007): Kulturgeschichte der Neuzeit. Die Krisis der europäischen Seele von der schwarzen Pest bis zum Ersten Weltkrieg. Zuerst 1927-31. München: Beck. tinyurl.com/friedell1

Erich Fromm (2009/1979): Haben oder Sein: Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. München: dtv. tinyurl.com/fromm7

Numa Denis Fustel de Coulanges (1996/1864): Der antike Staat. Kult, Recht und Institutionen Griechenlands und Roms. Essen: Athenaion. tinyurl.com/fustel

Julius Evola (2001/1927-29): Introduction to Magic. Rituals and Practical Techniques for the Magus. Inner Traditions. tinyurl.com/evola17

Arnold van Gennep (1981/1909): Les rites de passage : étude systématique des rites. Paris: E. Nourry. tinyurl.com/gennep

Johann Wolfgang von Goethe (1827): West-östlicher Divan

Jonathan Haidt (2012): The Righteous Mind. Why Good People are Divided by Politics and Religion. Allen Lane. tinyurl.com/haidt7

Albert Hourani (2003/1962): Arabic Thought in the Libe-

ral Age 1798-1939. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
tinyurl.com/hourani7

Christian Jansen (2005): Einheit, Macht und Freiheit. Die Paulskirchenlinke und die deutsche Politik in der nachrevolutionären Epoche 1849-1867. Düsseldorf: Droste Verlag.
tinyurl.com/jansen7

Bertrand de Jouvenel (1993/1945): On Power. Indianapolis: Liberty Fund Inc. tinyurl.com/jouvenel7

Bertrand de Jouvenel (1997): Sovereignty. An Inquiry into the Political Good. Chicago: University of Chicago Press.
tinyurl.com/jouvenel8

Carl G. Jung (1921): Das Typenproblem in der Dichtkunst. In: Ders.: Psychologische Typen. Zürich: Rascher Vlg.

Carl G. Jung: Psychologie und nationale Probleme englischer Vortrag, gehalten am 14. Oktober 1936 am Institute of Medical Psychology, Tavistock Clinic (1995a/1936); Pressemitteilung beim Besuch der Vereinigten Staaten, September 1936. (1995b/1936). Alle in: Das Symbolische Leben (1995, 1995d): Verschiedene Schriften, Teil 2, Gesammelte Werke, 18. Band. Solothurn/Düsseldorf: Walter-Verlag. tinyurl.com/jung17

Jung (1995c/1945): Randglossen zur Zeitgeschichte. a.a.O., Bd. 11

Jung (1941): Rückkehr zum einfachen Leben. In: Du. Schweizerische Monatszeitschrift I/3. Zürich, Mai 1941. a.a.O.

Ernst Jünger (2008/1951): Der Waldgang. Stuttgart: Klett-Cotta. tinyurl.com/juenger7

Homa Katouzian (2003): Iranian History and Politics. The dialectic of state and society. London/New York: Routledge Curzon. tinyurl.com/katouzian

Erik von Kuehnelt-Leddihn (1953): Freiheit oder Gleichheit? – Die Schicksalsfrage des Abendlandes. Salzburg: Otto Müller.

Erik von Kuehnelt-Leddihn (1996): Von Sarajevo bis Sarajevo. Österreich 1918-1996. Wien: Karolinger. tinyurl.com/kuehnelt7

Wyndham Lewis (1926): The Art of Being Ruled. tinyurl.com/lewis27

Archibald MacLeish (1985): "Hypocrite Auteur", in: Collected Poems 1917-1982. tinyurl.com/macleish7

Joseph de Maistre (1821): Les Soirées de Saint-Pétersbourg

ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence und Traité sur les Sacrifices.

Henry L. Mencken (1930): Demokratenspiegel. Berlin: Widerstandsverlag. Zuerst englisch 1926. tinyurl.com/mencken17

Ludwig von Mises (1979/1922): Die Gemeinwirtschaft. Untersuchungen über den Sozialismus. Jena: Fischer. tinyurl.com/mises17

Robert Musil (2000/1930): Der Mann ohne Eigenschaften. Hamburg: Rowohlt. tinyurl.com/musil17

Philippe Nemo (2004) Über Benjamin Constant. In: Die liberale Demokratie. Ein Benjamin-Constant-Brevier, Hrsg. Karen I. Horn. Thun: Ott. tinyurl.com/nemo17

K.K. Patel (2003): Soldaten der Arbeit: Arbeitsdienste in Deutschland und den USA 1933-1945. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht. tinyurl.com/patel27

Joseph Kardinal Ratzinger (1995): Freiheit und Wahrheit. IKaZ Communio (De) 24 (1995) S. 527-542. tinyurl.com/ratzinger17

Wilhelm Röpke (1979/1942): Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart. Bern: Paul Haupt. tinyurl.com/roepke7

Murray N. Rothbard (1995): Classical Economics. An Austrian Perspective on the History of Economic Thought. Edward Elgar Publishing Company. tinyurl.com/rothbard17

William Saletan (2012): „Why Won't They Listen? 'The Righteous Mind,' by Jonathan Haidt". Review, in: The New York Times, 23.3.2012. tinyurl.com/saletan1

Friedrich von Schiller: Der Graf von Habsburg

Wolfgang Schivelbusch (2005): Entfernte Verwandte. Faschismus, Nationalsozialismus, New Deal 1933-1939. München: Verlag Carl Hanser. tinyurl.com/schivelbusch

Carl Schmitt (2008/1954): Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber. Stuttgart: Klett-Cotta. tinyurl.com/schmitt17

Carl Schmitt (1994): Die politische Theorie des Mythos (1923); Der Gegensatz von Parlamentarismus und moderner Massendemokratie (1926); Der unbekannte Donoso Cortés (1929a); Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen (1929b); Wesen und Werden des faschistischen Staates (1929c); alle in: Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar - Genf - Versailles, 1923 - 1939. Duncker & Humblot. tinyurl.com/schmitt18

Eugen-Maria Schulak/Rahim Taghizadegan (2012): Vom Systemtrottel zum Wutbürger. Hörbuch gelesen von Roland Düringer und Roman Danksagmüller. Schwarzer Vlg. tinyurl.com/schulak1

Florian Schwab (2012): Der erste Skeptiker. Weltwoche Nr. 1/12, S. 35.

Peter Sloterdijk (1999): Regeln für den Menschenpark. Die Zeit Nr. 38. Auch Suhrkamp 1999. tinyurl.com/sloterdijk7

Werner Sombart: Der Bourgeois (1913): Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen. München & Leipzig: Duncker&Humblot. tinyurl.com/sombart7

Georges Sorel (1908): Reflexions sur la violence. tinyurl.com/sorel7

Herbert Spencer (1888): Social Statics: or, the Conditions Essential to Human Happiness Specified, and the First of Them Developed. New York: Appleton-Century-Crofts. tinyurl.com/spencer7

Oswald Spengler (2007): Jahre der Entscheidung. Hg. Frank Lisson. Graz: Ares. tinyurl.com/spengler7

Zeev Sternhell (1995): La troisième voie fasciste ou la recherche d'une culture politique alternative, in: Gilbert Mer-

lio (Hrsg.): Ni gauche ni droite: Les chassés-croisés idéologiques des intellectuels français et allemands dans l'entre-deux-guerres. Talence.

W. Storch /B. Damerau (Hrsg., 1995): Mythos Prometheus. Texte von Hesiod bis René Char Leipzig: Reclam.
tinyurl.com/storch1

Eric Voegelin (2010): Realitätsfinsternis. Berlin: Matthes & Seitz. tinyurl.com/voegelin7

Eric Voegelin (1999): Der Gottesmord – Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis. München: Wilhelm Fink Verlag. tinyurl.com/voegelin8

Voltaire: Brief an Mme du Deffand, 18th May, 1767. Oeuvres, Vol. XLV

Nicholas Wade (2007): Before the Dawn – Recovering the Lost History of Our Ancestors. New York: Penguin. tinyurl.com/wade7

Richard Weaver (1984/1948): Ideas have Consequences. Univ. of Chicago Press. tinyurl.com/weaver7

Richard Weaver (1958/59): Up from Liberalism. Modern Age, vol. 3, Winter, 1958-59. tinyurl.com/weaver9 (pdf)

Max Weber (1992/1919): Politik als Beruf. ti-

nyurl.com/weber7

Stefan Zweig (1970/1942): Die Welt von Gestern – Erinnerungen eines Europäers. tinyurl.com/zweig7

SCHOLIEN



WERTEWIRTSCHAFT.ORG