

Burkhard Biella

# Zur Kritik des anthropofugalen Denkens

die blaue eule

kleine arbeiten zur philosophie 17



# Zur Kritik des anthropofugalen Denkens

# **kleine arbeiten zur philosophie**

herausgegeben von W. L. Hohmann

band 17

Burkhard Biella

**Zur Kritik des  
anthropofugalen Denkens**

*verlag*

**DIE BLAUE EULE**

*essen*

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

**Biella, Burkhard:**

**Zur Kritik des anthropofugalen Denkens /**

**Burkhard Biella. – Essen : Verlag Die Blaue Eule, 1986.**

**(Kleine Arbeiten zur Philosophie ; Bd. 17)**

**ISBN 3-89206-108-4**

**NE: GT**

ISBN 3-89206-108-4

© copyright verlag die blaue eule, essen 1986

alle rechte vorbehalten.

nachdruck oder Vervielfältigung, auch auszugsweise,  
in allen formen wie mikrofilm, xerographie, microfiche,  
mikrocard, offset verboten.

printed in germany

herstellung:

horn-satz, essen

druck: difo-druck, bamberg

### *einige worte des Herausgebers zur reihe*

die in dieser Schriftenreihe aufgenommenen arbeiten stellen versuche dar – wie alles in der philosophie versuche darstellt.

die reihe soll philosophisch orientierten autoren offenstehen, um so einer breiteren Öffentlichkeit einen einblick in die Werkstatt des philosophischen menschen geben zu können; insofern könnte man die reihe auch „philosophische werkstattreihe“ benennen

die autoren stehen mit dem herausgeber in der auffassung, daß das philosophieren nicht lediglich die angelegenheit einiger „gelehrsamer weitergeber“ von vorgekauftem sein sollte, daß eine „hinweisende-handelnde philosophie“, zu der wir aufrufen, sache von „einheit-gebenden naturen“ ist, die in dieser anonymen – ver-wissens-schaftlichten zeit eine weitaus wichtigere funktion erfüllen, nämlich die der Orientierungshilfe in bezug auf eine „neue lebenspraxis“ durchaus im sinne des philosophen Friedrich Nietzsche, also als eine „bewegende kraft“ – denn nur was sich bewegt, „lebt“, wie Pascal es formulierte, als eine artikulationsmöglichkeit des denkenden menschen. möglicherweise gilt dies als ein ausdruck des hoffnungsschreies in unserer gegenwärtigen geistigen ausverkaufsepoche, verbunden mit dem wesentlichen anliegen „einzeln“ in dieser zeit, denen die sorge um eine menschlichere gegenwart und zukunft der menschlichen existenz wichtig ist.

in der reihe werden keine philosophischen Systeme dem leser vorgelegt, die arbeiten sind jedoch in sich ab-geschlossen – ohne immer auch gleich ab-gerundet zu sein –, das perspektivische „auf-dem-wege-sein“ sollte dem einzelnen autoren in seiner individuellen freiheit weder hinderlich sein, noch als schwäche ausgelegt werden – wie gesagt: versuche!

das ziel – wenn man schon von ziel unbedingt sprechen will – ist es, ein forum mit dieser kleinen reihe zu schaffen, autoren, die zum themenbereich „philosophie“ – in weitmöglichster ausdehnung des begriffes – etwas hinweisendes und handelndes glauben sagen zu können, eine möglichkeit der manifestierung und verbreitung ihrer thesen zu bieten.

nov. 1983  
W.L.H.

*„lasset nichts unversucht,  
denn nichts geschieht von selbst,  
sondern alles pflegt vom menschen  
her zu geschehen“ (Herodot)*



Inhaltsverzeichnis	Seite	
1	EINLEITUNG	11 [11]
2	RATIONALITÄT UND RATIONALITÄTS- KRITIK – EINE BEGRIFFSBESTIMMUNG	15 [15]
2.1	Rationalität und Rationalismus	15 [15]
2.2	Rationalitätskritik	22 [23]
2.2.1	Walter Benjamins Sprachmetaphysik als mögliche Folie zur Beurteilung von Rationalitätskritik	22 [23]
2.2.2	Neuere philosophische Rationalitätskritik (ab 1945) – Kritische Theorie und Poststrukturalismus	28 [30]
3	ANTHROPOFUGALES DENKEN – ZU ENDE GEDACHTE RATIONALITÄTSKRITIK	36 [39]
4	HISTORISCHE REKURSE: GEWÄHR- POSITIONEN ANTHROPOFUGALEN DENKENS UND IHRE VERDRÄNGUNG	42 [46]
4.1	Anthropofugales Bewußtsein des Mythos <i>Offenbarung des Johannes</i> (43 [47]) – <i>Eddische Götterdämmerung</i> (45 [49]) – <i>Anahnac-Legende von den vier Sonnen</i> (45 [50])	43 [47]
4.2	Antike <i>Kosmologische Verdrängung anthropofugalen Denkens</i> (47 [51]) – <i>Seine tendenzielle Restauration durch die Stoà</i> (51 [57]) – <i>Die ambivalente Bedeutung des Christentums</i>	47 [51]
4.3	Mittelalter <i>Anthropofugale-Tendenzen christlicher Mystik</i> (54 [60]) – <i>Rationalitätskritik des Nominalismus</i> (61 [55])	54 [60]
4.4	Renaissance <i>Erinnerung an das Untier vs. humanistisches Wunschdenken: Machiavelli</i> (60 [67]) – <i>Erasmus von Rotterdam</i> (64 [72]) – <i>Montaigne</i> (67 [75])	58 [64]
4.5	Neuzeit	
4.5.1	<i>Der neuzeitliche Rationalismus: Erneute Verdrängung des Untiers durch Descartes und Leibniz</i> (70/72 [80/81]) – <i>Voltaires satirische</i>	

	Seite
	<i>Kritik und Mesliers Freilegung des anthropofugalen Denkens</i> (74/76 [84/87])
	70 [79]
4.5.2	<i>Aufklärung: Neuer Eigensinn der Natur durch Kant</i> (79 [90]) – <i>D’Holbach, Aufklärungsphilosoph oder anthropofugaler Denker?</i> (81 [92])
	79 [89]
4.5.3	<i>Verdrängung anthropofugaler Tendenzen: Condorcet</i> (85 [97]) – <i>Rousseau</i> (86 [98]) – <i>Hegel</i> 88 [100] – <i>Schelling</i> (89 [102]) – <i>Schleiermacher</i> (90 [103]) – <i>Humboldt</i> (91 [103])
	85 [97]
4.5.4	<i>Die anthropofugale Metaphysik Schopenhauers</i>
	91 [104]
4.5.5	<i>Nach Schopenhauer: Das anthropofugale Denken von Hartmanns</i> (96 [110]) – <i>Der Militärzynismus de Maistres</i> (98 [112])
	96 [110]
4.6	Das 20. Jahrhundert
4.6.1	<i>Die allgemeine Verdrängung anthropofugalen Denkens durch Marxismus</i> (105 [120]), <i>Existenzialismus</i> (105 [121]) und <i>Anthropologie</i> (106 [122])
	104 [118]
4.6.2	<i>Anthropofugale Tendenzen und Positionen: Klages</i> (109 [125]) – <i>Freud</i> (111 [127]) – <i>Fromm</i> (113 [129]) – <i>Foucault</i> (114 [130]) – <i>Cioran</i> (115 [131]) – <i>Anders</i> (118 [135])
	109 [125]
5	ZUSAMMENFASSUNG DER HISTORISCHEN REKURSE – BEWERTUNG UND KRITIK ANTHROPOFUGALEN DENKENS: EIN RICHTUNGSWECHSEL
	122 [139]
5.1	Zynismuskritik
	124 [141]
5.2	Die Intersubjektivitätsproblematik
	129 [147]
5.3	Abschließende Kritik und Aufhebung des anthropofugalen Denkens
	133 [152]
6	LITERATURVERZEICHNIS
	143 [163]

*Der Text wurde neu gesetzt und entspricht im Umbruch nicht exakt der Druckausgabe. Die im Text in eckige Klammern gesetzten Ziffern geben die Seitennumerierung bzw. den Anfang der neuen Seite in der Druckausgabe an.*

From the sleep of reason,  
a life is born

Talking Heads

Frau Luzia Günther gilt mein Dank  
für ihre unendliche Geduld und  
große Sorgfalt bei der Erstellung  
des Typoskripts.

Das Buch ist gewidmet meinen Lehrern  
Walter Biemel, Michael Brocke und  
Rudolf Heinz.

## 1 EINLEITUNG

Im Epilog seiner Verfilmung des Döblin-Romans „Berlin Alexanderplatz“ läßt Rainer Werner Fassbinder seinen Franz Biberkopf – in eindrucksvoller Weise dargestellt von Günther Lamprecht – angesichts eines grau wimmelnden Rattenheeres einen Monolog sinngemäß mit dem Satz beginnen: „Der Mensch ist ein häßliches Tier – das gefährlichste von allen.“ Der Betrachter sieht den wie abwesend in die Leere blickenden Franz Biberkopf – abwesend, weil er das, was er denken soll, scheinbar nicht mehr denken kann – in einem kellerartigen, ebenfalls in Grau gehaltenen Raum, in dessen Hintergrund die Ratten mit ihrer aus dem Zwang zum dauernden Nagen resultierenden Ruhelosigkeit für natürliche Unruhe sorgen: eine Unruhe, die jedoch harmlos scheint verglichen mit der Unrast, mit der sich der Mensch in seiner Welt bewegt – und in diesem Sinne tatsächlich das gefährlichste Tier ist. Harmlos dagegen auch das Hobbessche Verdikt des „homo homini lupus“<sup>1</sup> – denn nicht der Mensch als Wolf zerstört am Ende sich und den von ihm bewohnten<sup>2</sup> Planeten, sondern der Mensch als Mensch, und dies im ausgezeichneten Sinne der zur Vernunft gekommenen und den Hobbesschen Naturzustand transzendierende Mensch, der, seit Aristoteles zur Unterscheidung von anderen Lebewesen als *animal rationale* (*zoon logon echon*)<sup>3</sup> bestimmt, sich als Vernunftwesen erhoben hat über die [12] Natur und über seinesgleichen – insbesondere mit der neuzeitlichen Zuweisung der Vormachtstellung an die subjektive Ratio gegenüber der vernunftlosen Objektwelt. Diese Position ist – *mutatis mutandis* – bis heute in den hochzivilisierten und von abendländischem Denken beeinflussten Kulturen aktuell geblieben – mit allen zu befürchtenden negativen

---

1 Vgl. Thomas Hobbes, *Vom Menschen. Vom Bürger*. Meiner: Hamburg 1959, S. 59. Der Ausdruck stammt aus der Widmung des Buches „*De Cive*“ an den Grafen von Devonshire.

2 Es stellt sich die Frage, ob „wohnen“ noch der rechte Begriff ist für den derzeitigen Umgang der Menschen mit der Welt, für seinen Aufenthalt in der Welt. So stellt Heidegger das Wohnen in einen ausdrücklichen Zusammenhang mit der Tätigkeit des Pflegens, was mir angesichts der bedrohten Umwelt der Erinnerung wert zu sein scheint. Vgl. Martin Heidegger, *Bauen – Wohnen – Denken*, in: ders., *Vorträge und Aufsätze*. Neske: Pfullingen 1978, S. 142 f.

3 Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*. dtv: München 1978, S. 65 (1097b21-1098a5).

Folgen menschlicher Planung und Entwicklung. Ein Schwerpunkt philosophischer Rationalitätskritik setzt hier an – und als solche ist Ulrich Horstmans philosophiehistorische Freilegung rationalistisch verschütteter Tendenzen anthropofugalen Denkens zu verstehen, wobei er diesen Denkansatz, der in letzter Konsequenz die Aufhebung des Menschen intendiert, seinerseits aktualisiert und radikalisiert, seine Kritik prononciert. Sein Buch „Das Untier“, mit dem Untertitel „Konturen einer Philosophie der Menschenflucht“<sup>4</sup>, dient der vorliegenden Arbeit als Folie und Wegweiser durch die Philosophiegeschichte, deren Chronologie Horstmann sich bedient, um seinen Ansatz des anthropofugalen Denkens historisch zu legitimieren, um schließlich den Weg in den Abgrund, auf dem die Menschheit unterwegs sei, geradewegs und konsequent zu Ende zu bringen. Ich werde jedoch an den entsprechenden Stellen, Gabelungen und Kreuzungen einen Richtungswechsel vorschlagen, und wenn der Weg gar auf den Abgrund zusteuert, für eine Umkehr<sup>5</sup> anstelle eines Absturzes plädieren; damit ist zugleich das erkenntnisleitende Interesse meiner Untersuchung vorgegeben.

Horstmans Ansatz kann insofern als prononciert gelten, als er nicht eine bestimmte Selbstausslegung des Menschen im Verhältnis zu sich und seiner Welt kritisiert, sondern die allgemeine Selbstbestimmung des Menschen als Vernunftwesen ad absurdum führen will. Nicht einmal als Tier mehr wird der Mensch gesehen, [13] wie der Titel des Buches ankündigt – eher denn schon als evolutionäre Fehlentwicklung, der Horstmann ihre Daseinsberechtigung aufkündigt, nicht zuletzt beeinflusst durch die katastrophalen Folgen menschlicher Weltbeherrschung, wie sie gerade das 20. Jahrhundert zeitigt; als Stichworte seien hier nur die globale Überrüstung und der weithin sorglose Umgang mit der technischen Nutzung der Kernkraft genannt.

Kehren wir noch einmal zurück zur eingangs erwähnten Epilogszene aus Fassbinders „Berlin Alexanderplatz“. Sinnfällig, wie sich das häßliche Tier „Mensch“ in Gestalt des Franz Biberkopf zu Beginn des Monologs gemein macht mit den Ratten – mit Tieren also,

---

4 Ulrich Horstmann, Das Untier. Konturen einer Philosophie der Menschenflucht. Medusa: Wien-Berlin 1983.

5 Umkehr sei hier zunächst verstanden als Sinnesänderung – in der Bedeutung des antiken Begriffs der metanoia. Auf politisch-praktische Konsequenzen kann im Rahmen der vorliegenden Arbeit nur andeutungsweise eingegangen werden. Vgl. Abschnitt 5, S. 138 f. [157 f.].

die dem Menschen geradezu als Ausgeburt der Hölle gelten, auf die das Prädikat „häßlich“ als zu harmlos kaum bezogen wird: auf allen Vieren hockend, säuft er aus einer auf dem Fußboden stehenden flachen Milchschißel, die, so suggeriert die Sequenz, auch die Ratten zuvor nicht verschmäht haben dürften. In diesem Sichgemeinmachen mit dem anderen, mit der verachteten Natur,<sup>6</sup> blitzt jedoch eine Möglichkeit des Daseinsvollzugs auf, die einem Absehenkönnen des Menschen von sich, wie es Horstmann in der Praxis verwirklicht sehen will, opponieren könnte. Mit anderen Worten, das Ziel meiner Kritik des anthropofugalen Denkens ist nicht, im Gegenzug ein verklärendes, idealisierendes Bild des Menschen und seiner Gattung zu zeichnen. Der Mensch mag als gefährlichstes Tier gelten, darin ist Fassbinders Interpretation durchaus zuzustimmen; aber der Mensch hat auch die Möglichkeit, sich seiner eigenen Gefährlichkeit bewußt zu werden – ob das gelingt, in welcher Zahl und ob sein Handeln daraufhin besonnener wird, sei dahingestellt. Die Vorzeichnung einer Aporie bezüglich der Frage, ob die Gefährlichkeit des Menschen je und in toto aufgehoben werden [14] kann, deutet sich bereits an; der Grund, und das wird zu zeigen sein, liegt in der menschlichen Rationalitätsverfassung überhaupt, insbesondere jedoch in der neuzeitlichen Rationalitätskonzeption.

Es soll weiterhin gezeigt werden, daß diese Aporie andererseits nicht die allgemeine Konsequenz einer Menschenflucht rechtfertigt, sondern eher eine Suche fordert nach den rechtverstandenen Daseinsbezügen des Menschen: zur Natur, zu den Mit-Menschen, zu sich selbst, wobei ein rechtes Verstehen versucht, reale Gewalt zu mindern.<sup>7</sup>

Meine Kritik versteht sich schließlich als ein Benennen und Abstecken der Grenzen, innerhalb derer Aspekte anthropofugalen Denkens ihre Berechtigung haben könnten; sie versteht sich in eben diesem Sinne zudem als eine Überprüfung der Rechtmäßigkeit, ver-

---

6 Auch der Kynismus des Diogenes von Sinope stellt den Menschen auf eine Stufe neben das Tier. Ich werde an späterer Stelle (vgl. Abschnitt 4.4, S. 62 ff. [69 ff.]) eingehen auf die Überlegungen, die Sloterdijk zu Kynismus und Zynismus anstellt. Vgl. Peter Sloterdijk, *Die Kritik der zynischen Vernunft*. 2 Bde. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1983.

7 Wiederum deutet sich eine Abweisung eines idealisierenden Menschenbildes sowie eines Menschheitsideals an: Der Mensch als Idee wäre nicht der, der er tatsächlich ist; es gibt nur Milliarden verschiedener Individuen, die in ihrer Welt zusammenzuleben gezwungen sind – oder auch nicht, wie Horstmann meint.

schiedensten philosophiehistorischen Positionen anthropofugales Denken bzw. Vor-Denken zu attestieren.

## 2 RATIONALITÄT UND RATIONALITÄTSKRITIK – EINE BEGRIFFSBESTIMMUNG

Bevor ich im dritten Teil dieser Arbeit auf das anthropofugale Denken Horstmans näher eingehe, will ich im folgenden eine Bestimmung der Begriffe „Rationalität“ und „Rationalitätskritik“ geben, die notwendig ist, um eine Einordnung des Horstmanschen Ansatzes in diesen Rahmen vornehmen zu können.

### 2.1 Rationalität und Rationalismus

Der moderne Begriff von Rationalität, wie er gemeinhin interdisziplinär verstanden wird im Sinne einer Rationalisierung von technisch-ökonomischen Herstellungsprozessen, geht zurück auf Max Weber. Es gilt zunächst deutlich zu machen, daß der im vorliegenden Zusammenhang zu thematisierende Rationalitätsbegriff über den von Weber eingeführten erheblich hinausgeht. Rationalität bei Weber orientiert sich an Zweck-Mittel-Relationen, am Kausalitätsschema, das empirischen Beobachtungen zugrunde gelegt wird, sowie an der Wertfreiheit (sozial-)wissenschaftlicher Forschung, d.h. die Wissenschaft darf nicht mit privaten Wertmaßstäben vermengt werden.<sup>8</sup> Die Konsequenz ist, daß ethisch-moralische Einstellungen zur persönlichen Angelegenheit werden, die im Wissenschaftsbetrieb nichts zu suchen haben. Die geforderte Wertfreiheit des Forschers sollte im Idealfall die Wissenschaften vollends über jeglichen Ideologieverdacht erhaben machen.<sup>9</sup>

[16] Die Frage ist nur, ob damit nicht das Kind mit dem Bade ausgeschüttet und erst recht die Gewaltpotenz menschlicher Rationa-

---

8 Vgl. etwa die Aufsätze „Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher Erkenntnis“ und „Der Sinn der ‚Wertfreiheit‘ der Sozialwissenschaften“, in: Max Weber, Soziologie – Universalgeschichtliche Analysen – Politik. Kröner: Stuttgart 1973, S. 186-310.

9 Zur Wertfreiheit der Wissenschaften vgl. auch die Einleitung Kurt Lenks zu dem von ihm herausgegebenen Sammelband zur Ideologie-Problematik, in: Kurt Lenk (Hrsg.), Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie. Luchterhand: Neuwied 1970, S. 15-59. Zur funktionell-rationalen Organisation menschlichen Denkens und Handelns im Zusammenhang mit der Prognostizierbarkeit sozialer wie ökonomischer Fortschritte in industrialisierten Gesellschaften vgl. Karl Mannheim, Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1958, S. 61-68.

lität (wovon noch im einzelnen zu reden sein wird) freigesetzt wird bis hin zum verwalteten Massenmord im Nationalsozialismus. Ideologisierungstendenzen scheinen mir in eins mit Herrschafts- und Gewaltansprüchen menschlicher Rationalität als solcher immanent zu sein, d.h. daß die von Max Weber auf Erfolgsoptimalität eingeschworene Vernunft retrospektiv als historisch vorläufige Spitze einer Rationalitäts- und damit Gewaltgenese zu begreifen ist, deren Anfang im Beginn menschlicher Vernunftentwicklung überhaupt zu suchen wäre. Der Begriff der Rationalität soll hier – und darin über die Bedeutung bei Max Weber hinausgehend – im weitesten Sinne als ein Vermögen des formalen Erklärens und Begründens verstanden werden. Ein Grund gesucht wurde seit jeher in metaphysischer Fragestellung für das Dasein des Menschen in der Welt, das schon die mythischen Denker in Staunen versetzt, und bekanntlich beginnt mit dem Staunen – Platon und Aristoteles zufolge – die Philosophie.<sup>10</sup> Dann müssen die uns tradierten Mythen<sup>11</sup> als die ältesten Zeugnisse gelten, mit diesem Staunen im Sinne einer Welterklärung fertig zu werden – und somit als Zeugnisse frühester Rationalitätsleistung. Aber im Gegensatz zum bis heute festgeschriebenen Status quo nach der folgenreichen Unterscheidung zwischen Mythos und Logos [17] im antiken Denken<sup>12</sup> herrschte im Anfang noch „der Absolutismus der Wirklichkeit. Er bedeutet, daß der Mensch die Bedingung seiner Existenz annähernd nicht in der Hand hatte und, was wichtiger ist, schlechthin nicht in seiner Hand glaubte“<sup>13</sup>. Daß es gleichwohl berechtigt ist, den Mythos als frühe Rationalitätsleistung im Sinne einer – wenngleich nicht neuzeitlich-naturwissenschaftlichen – Begründung aufzufassen, läßt sich daran ablesen, daß in jenen archaischen

---

10 Vgl. Platon, Theaitetos, 155d, in: ders., Sämtliche Werke, Bd. 4. Rowohlt: Hamburg 1980, S. 120. Vgl. Aristoteles, Metaphysik. Reclam: Stuttgart 1970, S. 21 (Buch A, 982b12).

11 Ich beschränke mich hier auf den antiken Mythos, mit dem abendländisches Denken einsetzt; darin ist keinerlei Wertung im Sinne einer Überlegenheit etwa orientalischer Mythologien gegenüber ausgedrückt, sondern allein eine thematische Begrenzung.

12 Die Vorsokratiker suchten nach dem in den tradierten Mythen enthaltenen Allgemeinen, so wenn Anaximander nach dem Anfang (arche) fragt, den er metaphysisch als Unendliches (apeiron) setzt. Vgl. Wilhelm Capelle (Hrsg.), Die Vorsokratiker. Körner: Stuttgart 1968, S. 81 f. Siehe dazu auch Carl-Friedrich Geyer, Einführung in die Philosophie der Antike. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1978, S. 5-22.

13 Hans Blumenberg, Arbeit am Mythos. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1979, S. 9.

Anfängen auf die ständigen Bedrohungen des Menschen durch die Natur von einer bestimmten Entwicklungsstufe an nicht mehr instinktiv reagiert wird, sondern „daß Angst immer wieder zur Furcht rationalisiert werden muß, sowohl in der Geschichte der Menschheit wie in der des Einzelnen. Das geschieht primär nicht durch Erfahrung und Erkenntnis, sondern durch Kunstgriffe, wie dem der Supposition des Vertrauten für das Unvertraute, der Erklärung für das Unerklärte, der Benennungen für das Unnennbare. Es wird eine Sache vorgeschoben, um das Ungegenwärtige zum Gegenstand der abwehrenden, beschwörenden, erweichenden oder depotenzierenden Handlung zu machen. Durch Namen wird die Identität solcher Faktoren belegt und angehbar gemacht, ein Äquivalent des Umgangs erzeugt. Was durch den Namen identifizierbar geworden ist, wird aus seiner Unvertrautheit durch die Metapher herausgehoben, durch das Erzählen von Geschichten erschlossen in dem, was es mit ihm auf sich hat.“<sup>14</sup>

Die in der griechischen Antike vollzogene Trennung zwischen Mythos und Logos zeichnet die Entwicklung zur neuzeitlichen Rationalität bereits vor im Ringen um eine Begrifflichkeit, [18] deren Ziel es ist, die Wirklichkeit als Ganzes<sup>15</sup> in den Griff zu bekommen. Spricht am Anfang dieses Weges der Logos „aus der Gesamtheit der Wirklichkeit“<sup>16</sup> und bildet somit den objektiven Teil philosophischer Methoden (etwa bei Sokrates), so ist spätestens mit Descartes' Bestimmung von Subjekt und Objekt als sinngebender *res cogitans* und sinnloser *res extensa* und der beginnenden Mathematisierung<sup>17</sup> der Einzelwissenschaften die völlige Umkehr eingeleitet: die Wirklichkeit ist zur verfügbaren Dingwelt herabgesunken.

Ich werde im folgenden eine nähere Bestimmung des Begriffs „Rationalität“ geben, indem einige seiner Grundformen vorgestellt werden, wie sie im modernen Wissenschaftsbetrieb allgemein aner-

---

14 Ebd., S. 11 f. Später verweist Blumenberg explizit darauf, daß rationalitätsgenealogisch im Mythos der Logos bereits am Werke war: „Die Grenzlinie zwischen Mythos und Logos ist imaginär und macht es nicht zur erledigten Sache, nach dem Logos des Mythos im Abarbeiten des Absolutismus der Wirklichkeit zu fragen. Der Mythos selbst ist ein Stück hochkarätige Arbeit des Logos.“ (ebd., S. 18)

15 Vgl. nochmals Geyer, a.a.O., S. 5 ff.

16 Ebd., S. 34.

17 Das Mathematische (*ta mathemata*) als das Schon-Bekannte, das gleichsam Apriorische, das das neuzeitliche Subjekt an seinen Naturentwurf heranträgt, unterstellt die gegenständliche Welt der berechnenden Verfügbarkeit der subjektiven Vernunft (vgl. dazu Martin Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in: ders., *Holzwege*. Klostermann: Frankfurt am Main 1972, S. 71 ff.).

kannt sind – Formen, die die Kritik zum Teil selbst verwenden muß, zum Teil verwerfen kann. Ich beziehe mich in meinen Ausführungen auf einen von Hans Peter Duerr herausgegebenen Aufsatz Kurt Hübners.<sup>18</sup>

Eine Grundvoraussetzung neuzeitlicher Rationalität sieht Hübner in der Verwendung klarer und deutlicher Begriffe, eine bekanntlich auf Descartes zurückgehende Forderung.<sup>19</sup> So verliert gerade ein Gespräch, nach wie vor die elementarste menschliche Kommunikationsform, „seine rationale Grundlage, wenn Beliebiges unter einem Wort verstanden werden kann oder wenn man aneinander vorbeiredet, weil man sich nicht einig darin ist, was man [19] eigentlich mit diesem oder jenem meint.“<sup>20</sup> Eine weitere Grundvoraussetzung besteht in der Forderung, seine Behauptung zu begründen, wobei man entweder eine logische Ableitung aus anderen Behauptungen oder eine Legitimation anhand empirisch überprüfbarer Tatsachen vornimmt. Beide Forderungen gelten seit Descartes insbesondere für die Naturwissenschaften, die, von axiomatisierten, in sich stimmigen Entwürfen ausgehend, bestimmte Behauptungen im Experiment nachweisen.<sup>21</sup> Neben der Begründung einer Behauptung gehört zur neuzeitlichen Rationalität als dritte Grundvoraussetzung die Begründung einer Handlung, was ebenso wiederum logisch (etwa nach einem bestimmten Regelsystem, wie es etwa das Schachspiel darstellt) oder empirisch geschehen kann. Daneben können Handlungen operativ („beispielsweise kann man jemandem das Herstellen einer bestimmten Strickmasche damit operativ erklären, daß man auf das Strickmuster verweist, nach dem man arbeitet“<sup>22</sup>) oder normativ

---

18 Kurt Hübner, *Wie irrational sind Mythen und Götter?*, in: Hans Peter Duerr (Hrsg.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, Bd. 2. Syndikat: Frankfurt am Main 1981, S. 11-36. Ich weise darauf hin, daß ich in meiner Zitation sowohl dieses Aufsatzes als auch aller weiteren herangezogenen Texte besonders (durch Sperrung oder Kursivdruck) hervorgehobene Stellen der Originale nicht wiedergebe, da die Betonung in der Regel durch einen anderen Kontext ihren Sinn erfährt.

19 Vgl. René Descartes, *Prinzipien der Philosophie*. Meiner: Hamburg 1965, S. 15 (I 45, 22).

20 Hübner, a.a.O., S. 12.

21 Vgl. René Descartes, *Von der Methode*. Meiner: Hamburg 1960, S. 49 ff (VI, 1-3).

22 Hübner, a.a.O., S. 12. Operativ begründet wäre nach Hübner auch die „Rationalität industrieller Prozesse“ (S. 13). „Indem man dort alle Vorgänge nach Möglichkeit eicht, schematisiert, formalisiert, kurz nach Art des Strickens ablaufen läßt, gibt man individueller Beliebigkeit und persönlicher Willkür so wenig Spielraum wie möglich. Ein Unternehmen, welches dies nicht beachtet, arbeitete nicht zweckmäßig oder, wie man heute bezeichnender Weise sagt, nicht zweckrational.“ (ebd.)

begründet werden; letztere weist die „Übereinstimmung (einer Handlung, Zusatz von mir) mit bestimmten Zwecken, Gesetzen, Normen, Sitten und Gebräuchen“<sup>23</sup> nach.

Klare und deutliche Begriffe, Begründung einer aufgestellten Behauptung in logischer und empirischer Hinsicht sowie Begründung einer Handlung in logischer, empirischer, operativer und normativer Hinsicht – das sind zusammengefaßt „hauptsächlich diejenigen Formen (...), die das Schlagwort ‚Rationalität‘ heute mehr oder weniger bestimmen“, von denen „vornehmlich die eine oder die andere (...) verwendet wird, wenn man in irgend einem Falle Rationalität rühmt oder ihr Fehlen bemängelt, ohne sich [20] dabei hinreichend Rechenschaft darüber zu geben, was das eigentlich bedeutet“<sup>24</sup>. Somit wird sich auch die Kritik der Rationalität auf diese Formel beziehen lassen müssen.

Eine letzte Bestimmung steht jedoch noch aus: die benannten Rationalitätsformen sind letztendlich „nur dadurch rational, daß sie intersubjektiv nachvollzogen werden können.“<sup>25</sup> Einer jeden Rationalitätsform korrespondiert daher eine Intersubjektivitätsform. Bezogen auf die Forderung der Verwendung klarer und deutlicher Begriffe, die die erste Form kennzeichnet, resultiert daraus eine semantische Intersubjektivität, denn „jeder muß das gleiche unter den Begriffen und Aussagen verstehen können“<sup>26</sup>. Hübner unterscheidet daneben „logische, empirische, operative und normative Intersubjektivität“<sup>27</sup>. Seine These, die er aufgrund dieser Überlegungen aufstellt, formuliert die Abweisung der „Wissenschaft (...) als Ideal von Rationalität überhaupt“<sup>28</sup>, im Vergleich etwa zum antiken Mythos, der aufgrund anderer semantischer Intersubjektivität durchaus zu wertbaren, die Lebenspraxis regelnden Aussagen gelangte.

Hier deutet sich eine mögliche Differenzierung des zu kritisierenden Rationalitätsbegriffs an: es ist das neuzeitliche, naturwis-

---

23 Ebd., S. 12.

24 Ebd.

25 Ebd., S. 13.

26 Ebd.

27 Ebd.

28 Ebd. Eine zweite These, die aus der zitierten folgt und deren Begründung die eigentliche Thematik in Hübners Aufsatz darstellt, besagt, daß der Mythos nicht weniger rational sei als die Wissenschaft (vgl. ebd.). Die eingangs formulierte Kritik an der strikten Abweisung des Mythos durch den Logos erfährt hier eine weitere Bestätigung.

senschaftlich orientierte Wissen, das sich in der Tat als Rationalität schlechthin darstellt, während mögliche Alternativen, etwa lebensweltliches Wissen, als unwissenschaftlich und somit als irrational abgetan werden. „Seit dem Beginn der Neuzeit (...) war die Wissenschaft immer das Paradigma von Rationalität überhaupt gewesen.“<sup>29</sup> Ein charakteristisches Beispiel [21] findet sich bei Gernot Böhme<sup>30</sup>: die Verdrängung der Hebammenkunst durch die Schulmedizin im 18. Jahrhundert, in der die ausschließlich männlichen Chirurgen, begünstigt durch verschiedenste „Innovationen im Bereich der Instrumente, dann der operativen Geburtshilfe, schließlich der Antisepsis und Anästhesie“<sup>31</sup>, zur akademischen Anerkennung gelangten. Die Gynäkologie als medizinische Wissenschaft von der Frau führte schließlich mit der Entstehung geburtshilflicher Kliniken zur Unterordnung der einst als solidarische Helferin an der gebärenden Frau angetretenen Hebamme – sie mußte selbst geboren haben – innerhalb des wissenschaftlich legitimierten medizinischen Betriebes. Ihr nicht weniger praktikables, auf langen Traditionen beruhendes Wissen, das als solches ein spezifisches Frauenwissen war, spielte in der weiteren Entwicklung der Medizin eine immer geringere Rolle. Wie eine Geburt durchzuführen war, lehrten jetzt die Männer, da Frauen zu dieser Zeit ohnehin vom akademischen Bereich ausgeschlossen waren: „Den Prozeß der Verwissenschaftlichung der Geburtshilfe kann man durch folgende Merkmale charakterisieren: Er bedeutet den Übergang der entscheidenden Kompetenzen von den Hebammen an die Ärzte, d.h. aus den Händen von Frauen in die Hände von Männern. Durch die Verwissenschaftlichung geschieht eine Herauslösung des Geburtsvorganges aus dem Lebenszusammenhang, eine Verlagerung in den synthetischen Raum der Klinik. Der Geburtsvorgang selbst wird dort in fortschreitendem Maße unter die Bedingungen gestellt, die für mögliche Risikofälle erforderlich sind. Der Fortschritt in der wissenschaftlichen Geburtslenkung transformiert die Geburt selbst aus einem natürlichen, spontanen Ereignis in einen kontrollierten Vorgang, die programmierte Geburt.“<sup>32</sup>

---

29 Herbert Schnädelbach (Hrsg.), *Rationalität*. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1984, S. 10.

30 Vgl. Gernot Böhme, *Alternativen der Wissenschaft*. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1980, S. 30-49.

31 Ebd., S. 43.

32 Ebd., S. 33. Neben der Verdrängung lebensweltlichen Wissens durch die neuzeitliche Wissenschaft führt Böhme Beispiele alternativer wissenschaftlicher Bemü-

[22] Die bisherige Analyse des Rationalitätsbegriffs bekräftigt somit die oben als möglich angedeutete Differenzierung, d.h. wir können nach Hübner Rationalität als formales Begründungsvermögen, das sich „an schon gesetzten Inhalten, z.B. denjenigen der Wissenschaft oder denjenigen des Mythos“<sup>33</sup> betätigt, unterscheiden vom neuzeitlichen Rationalismus, der „fälschlich bestimmte Inhalte mit dem Rationalen verwechselt. Der Irrtum, die Wissenschaft für das Paradigma des Rationalen zu halten, kommt nur daher, daß wir uns seit der Aufklärung im Zeichen eines solchen Rationalismus angewöhnt haben, zum Beispiel Naturgesetze und damit zusammenhängend gewisse Raum-Zeit-Vorstellungen oder dergleichen, kurz alles, was vorhin als ontologische Grundlage und damit Inhalte der Wissenschaft umrissen wurde, mit Einsichten der Vernunft oder vernunftbestimmten Erfahrungen schlechthin zu identifizieren.“<sup>34</sup>

Dieser von Descartes ausgehende Rationalismus, dem der im Aufklärungsoptimismus Hochzeit feiernde Glaube an die unbegrenzte Erkenntniskraft menschlicher Vernunft charakteristisch ist, sieht in der mathematisierten – Meßbarkeit, Prognostizierbarkeit und damit planbaren Fortschritt garantierenden – Wissenschaft das Ideal von Rationalität schlechthin, für ihn sind Rationalität und Wissenschaft synonym. In unserer Untersuchung des anthropofugalen Denkens, verstanden als philosophische Rationalitätskritik, muß die vorgenommene Differenzierung zu einer präzisierten Fragestellung führen: es wird vornehmlich im Durchgang der historischen Rekurse, die die philosophiehistorischen Legitimierungsbemühungen Horstmanns aufnehmen, zu prüfen sein, ob Rationalitätskritik

- a) Kritik der Rationalität im formalen Sinne oder
- b) Kritik eines Rationalismus meint, der die neuzeitliche, naturwissenschaftlich orientierte Wissenschaft schlechthin als Ideal der Rationalität versteht.

---

hungen an, die, da ihre Methoden bestimmten Anforderungen szientifischer Rationalität nicht genügten, keine Anerkennung fanden, wie etwa die Goethesche Farbenlehre, entstanden in der Auseinandersetzung mit der Optik Newtons. Eine „theoretische Präformation der Phänomene“ (S. 140) wird von Goethe nicht vorgenommen; statt dessen geht er aus von dem, was man subjektiv als Farbe sieht, so daß keineswegs „die konkrete Phänomenfülle (...) auf wenige elementare Alternativenentscheidungen reduziert wird“. (S. 147)

33 Hübner, a.a.O., S. 35.

34 Ebd.

[23] Ich werde daher im folgenden – um eine möglicherweise als Rationalitätskritik auftretende Rationalismuskritik abzuweisen – beide Formen deutlich voneinander unterscheiden.

## 2.2 Rationalitätskritik

Um Horstmanns rationalitätskritische Position des anthropofugalen Denkens angemessen kritisieren zu können, werde ich dem weiteren Gang der Untersuchung eine Beurteilungsfolie unterlegen anhand der fundamentalen Rationalitätskritik Walter Benjamins, die er in seinen sprachmetaphysischen Schriften thematisiert. Benjamins Kritik an begriffssprachlich verfaßter Rationalität steckt die Grenzen ab, innerhalb derer insbesondere die von dieser Rationalität abhängende Praxis menschlichen Zusammenlebens sich nur bewegen kann.

### 2.2.1 Walter Benjamins Sprachmetaphysik als mögliche Folie zur Beurteilung von Rationalitätskritik

Benjamin setzt mit seiner Kritik an bei Sokrates und dessen bereits methodisch systematisierten Drang zum Wissen. Die Ausbildung einer auf allgemeine Verständigung und Verfügbarkeit des Inhaltes hin angelegte Begrifflichkeit wird durch den platonischen Sokrates methodisch mittels Dialektik und Dihairesis<sup>35</sup> zur techne zweckrationalisiert; das Ziel ist dem einzelnen zudem Nutzen in der Vervollkommnung seiner selbst durch Teilhabe (methexis) an den Ideen, die ihrerseits durch Begriffsspaltung (dihairesis) erkannt werden. Vordringlich jedoch führt das dihairetische Verfahren zur durchgängigen Bestimmung der Wirklichkeit mittels Definitionen, einer durch die sokratische Frage „ti esti?“ (Was ist das?) initiierten Gewaltmaßnahme, der bis heute unsere vielfältigen Daseinsbezüge unterworfen sind. „Was ist das?“ – diese Frage wird an das uns [24] begegnende Seiende herangetragen im unermüdlichen Bemühen, es im begrifflichen Fixieren in unsere Gewalt zu bringen, denn wir wollen letztlich den Gegenstand begreifen, um ihn uns verfügbar zu machen, um ihn zu beherrschen.

---

35 Vgl. die Definition des Angelfischers in Platons Dialog „Sophistes“ (219a ff.), in: Platon, Sämtliche Werke, Bd. 4. Rowohlt: Hamburg 1980, S. 188 ff.

„Die sokratische Frage ist nicht die heilige Frage, die auf Antwort wartet und deren Resonanz erneut in der Antwort wieder auflebt, sie hat nicht wie die reine erotische oder wissenschaftliche Frage den Methodos der Antwort inne – sondern gewaltsam, ja frech, ein bloßes Mittel zur Erzwingung der Rede verstellt sie sich, ironisiert sie – denn allzu genau weiß sie schon die Antwort von außen ... Die sokratische Frage ist nicht zart und so sehr schöpferisch als empfangend ... Sie ist gleich der sokratischen Ironie, die in ihr steckt ... eine Erektion des Wissens.“<sup>36</sup>

An diesem Gedanken will ich versuchen, für die anstehende Analyse des anthropofugalen Denkens eine kritische Folie zu gewinnen und einen Vorbehalt zu formulieren, der gegenüber jeglichem rational<sup>37</sup> verfaßten Denken geltend gemacht werden kann. Zunächst weist Benjamin in dem angeführten Zitat des Sokrates-Aufsatzes auf den Außenaspekt menschlichen Erkennen-Wollens hin: Es ist immer etwas gegeben, das uns als anderes, zunächst Fremdes noch, gegenübersteht. Auf dieses andere aber ist der Erkennende geradezu angewiesen;<sup>38</sup> insofern kann Benjamin [25] durchaus von einem Moment des Empfangens im Erkenntnisprozeß sprechen.

Dieser Ansatz wird im Rahmen seiner Sprachphilosophie, der zweifelsohne die Tendenz in Richtung einer Sprachmagie<sup>39</sup> inne-

36 Walter Benjamin, Sokrates, in: ders., Gesammelte Schriften II/1. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1980, S. 131.

37 Vgl. die zuvor im Anschluß an Hübner angeführten Rationalitätskriterien.

38 Ähnlich verweist Kant im Rahmen der Deduktion der ästhetischen Urteile auf eine Gegenseitigkeit von Subjekt und Objekt, wenn er „die wahre Auslegung der Chiffreschrift“ betont, „wodurch die Natur in ihren schönen Formen figürlich zu uns spricht.“ (Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft. Werkausgabe Bd. X. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1977, S. 243 (A 168)). Im Bemühen jedoch zu erklären, wie menschliche Erkenntnis zustande komme, macht Kant eine unterstellte Affinität der Erscheinungen letztlich an der transzendentalen Funktion der Einbildungskraft fest (vgl. Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft. Werkausgabe Bd. III. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1976, S. 163 ff. (A 100 ff.), 171 ff. (A 113 ff.) und 177 f. (A 122 f.)). Eine Korrespondenz, wie sie Benjamin zwischen Subjekt und Objekt annimmt, würde Kant als prinzipiell unerkennbar in den noumenalen Bereich verweisen, da wir der Kritik der reinen Vernunft zufolge nur zur Erkenntnis der Natur gelangen, indem wir die Gesetzmäßigkeiten unseres Verstandes als Maßstäbe anlegen.

39 Dennoch liegt m.E. kein Grund vor, einen solchen Ansatz in einer sog. wissenschaftlichen Arbeit außen vor zu lassen – schon gar nicht, wenn diese Form der Wissenschaftlichkeit selbst zur Kritik ansteht –, zumal die Anfänge menschlichen Wissens und Spracherwerbs ohnehin im archaischen Dunkel liegen: „Die Menschheit hat den größten Teil ihrer Geschichte und des Volumens ihres Be-

wohnt, in theoretischer und praktischer Hinsicht präzisiert. Letztendlich werden hier Achtungsverhältnisse berücksichtigt, wie sie auch eine um Verständigung bzw. verständiges Verstehen bemühte Konzeption wie der von Habermas konstruierte ideale praktische Diskurs außer acht läßt, indem etwa Kinder oder psychisch Kranke wegen mangelnder kommunikativer Kompetenz ausgeschlossen bleiben müssen.<sup>40</sup>

[26] Benjamin wendet sich dagegen, eine ausschließlich propositionale Auffassung des Sprechens festzuschreiben; ihm geht es nicht um das, was durch die Sprache als geistiger Inhalt vermittelt wird, über das wir sprechend zu herrschen meinen, sondern um das geistige Wesen, um das, was in der Sprache mitgeteilt wird.<sup>41</sup> Ein

---

wußtseins von unwiderlegbaren Annahmen gelebt und tut dies vielleicht – es ist ein Verdacht, des Beweises unfähig – immer noch.“ (Blumenberg, a.a.O., S. 19)

40 Habermas behandelt diese Problematik ausführlich in seinem Aufsatz „Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz“, erschienen in: Jürgen Habermas/Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?* Suhrkamp: Frankfurt am Main 1976, S. 101-141. Der praktische Diskurs unterstellt nach Habermas u.a. die reziproke Zurechnungsfähigkeit der Sprecher – versehen mit dem Zusatz des Anspruchs auf Vernünftigkeit, den Habermas festmacht an folgendem Vorschlag Kamlahs und Lorenzens: „Wir nennen einen Menschen vernünftig, der dem Gesprächspartner und den besprochenen Gegenständen aufgeschlossen ist, der ferner sein Reden nicht durch bloße Emotionen oder durch bloße Traditionen bestimmen läßt.“ (ebd., S. 120) Eine Bedingung dazu ist jedoch mindestens die Fähigkeit, an der Öffentlichkeit einer bestimmten Sprachgemeinschaft teilnehmen zu können; diese Öffentlichkeit schließt in der Regel aus, daß hinsichtlich mannigfaltiger Problemlösungsversuche die Gruppen der an einer Entscheidung Beteiligten und der von ihr Betroffenen zur Deckung kommen: Die vom Poststrukturalismus kritisierten herrschenden Diskurse sind hier meist bestimmend, oft normativ. Karl-Otto Apel hat versucht, dieses Problem aufzufangen in der Annahme einer apriorischen, idealen Kommunikationsgemeinschaft, die jeder Entscheidung in praktischer Hinsicht prinzipiell zustimmen können müßte (vgl. Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. 2: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1976, S. 358-435). Die grundlegenden Vorbehalte, die Benjamins Sprachkritik formuliert in Ansehung begriffssprachlich verfaßter Rationalität, gelten jedoch auch hier. Ergänzend sei noch ein Hinweis zum Stichwort „Krankheit“ in diesem Kontext angebracht: Seit mehreren Jahren versucht Rudolf Heinz, ausgehend von der Kritik traditioneller Psychoanalyse, in rationalitätskritischer Einstellung pathognostisch die psychische Erkrankung selber (insbesondere Phobien) als – keineswegs mehr wissenschaftliche – Erkenntnismöglichkeit auszuweisen, die des Bedrohungs- und Gewaltcharakters der Autonomie des Ich und der Objekte gewahr wird (vgl. Rudolf Heinz, *Was ist Patho-Gnostik?*, in: *Kaum. Halbjahresschrift für Pathognostik*, Bd. 1. Verlag Büchse der Pandora: Wetzlar 1984, S. 10-17).

41 Vgl. Walter Benjamin, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Men-*

geistiges Wesen aber, das mitteilbar als sprachliches Wesen ist, besitzen nach Benjamin auch die Dinge, d.h. auch sie verfügen über eine Sprache. Hingegen kommt der menschlichen Sprache das Privileg zu, benennende Sprache zu sein, indem sie allen Dingen einen Namen gibt.<sup>42</sup> Dies ist allein der menschlichen Sprache wesentlich, und hierin liegt zugleich ihre Un-mittelbarkeit,<sup>43</sup> ist sie doch benennend nicht Mittel zum Zweck der Erkenntnis, sondern in der Namengebung geschieht das Erkennen. Mit anderen Worten: „Alle Sprache des Menschen ist so Erkenntnis durch Benennung und nie bloße Mitteilung eines Sachverhalts.“<sup>44</sup> Die metaphysische Begründung dieser Theorie, die ich [27] hier – ohne auf die zahlreichen theologischen Implikationen im einzelnen einzugehen – sehr verkürzt wiedergebe, macht Benjamin an Schöpfung und Sündenfall fest, erzählt in den ersten drei Kapiteln der Genesis; zugleich expliziert er an diesem Beispiel die idealtypische Form menschlicher Erkenntnis. Vollkommen erkennend war die menschliche Sprache nur im paradiesischen Zustand: Der Mensch (Adam – was nichts anderes heißt) erkannte, indem er benannte. Darin fand die Schöpfung ihre Bestätigung, denn das, was er benannte, war zuvor entstanden durch das erschaffende Wort Gottes und von ihm als gut erkannt worden. Die im Sündenfall geborene Erkenntnis des Unterschieds von Gut und Böse aber „verläßt den Namen, es ist eine Erkenntnis von außen, die unschöpferische Nachahmung des schaffenden Wortes.“<sup>45</sup> Aus dem Eigennamen des Benannten wird das urteilende Wort, das eine generalisierende Aussage macht über die Dinge – die somit ihre Individualität verlieren. Die Sprache des Menschen ist vom Namen zum Zeichen degeneriert

---

schen, in: ders., *Gesammelte Schriften II/1*. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1980, S. 140-157.

42 Es ergibt sich eine Analogie zu Blumenberg, der darauf verweist, daß der Mythos eine Benennung des Unbenennbaren (vgl. Blumenberg, a.a.O., S. 9) vornahm, während Benjamin von einer „Empfängnis des Namenlosen im Namen“ (Benjamin, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, a.a.O., S. 150) spricht, die in der „Übersetzung der Sprache der Dinge in die des Menschen“ (ebd.) vollzogen wird.

43 Ebd., S. 142 f..

44 Werner Fulda, *Walter Benjamin – Zwischen den Stühlen. Eine Biographie*. Fischer: Frankfurt am Main 1981, S. 79 f. Diese Interpretation Fuldas muß jedoch auf die idealtypische, gleichsam paradiesische Form menschlicher Sprache bezogen bleiben (vgl. meine weiteren Ausführungen).

45 Benjamin, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, a.a.O., S. 153.

und in diesem Zeichen von Erkenntnis zur Beurteilung eines bloßen Sachverhaltes verkommen. Schein wäre somit nach Benjamin, was wir als gesicherte Erkenntnis vermeinen.

Das magische, utopische Moment an Benjamins Sprachtheorie liegt nun darin, daß alles von uns Benannte einen Eigennamen tragen müßte – wenn nicht im Urteil die Sprache mittelbar gemacht würde: anstelle von Namen treten Begriffe. Ein weiteres utopisches Moment – im Ausgang seiner Sokrates-Kritik – liegt in der Rehabilitation einer vorsokratischen Sprache, die eine Sprache der Dichtung sein müßte, die kein Urteil kennt, sondern Ereignisse namhaft macht;<sup>46</sup> eine Sprache als Ereignis also, die sich in gewissem Sinne als eine kindliche zu verstehen hätte, denn Kinder sehen die Dinge authentischer als Erwachsene, die sich [28] intersubjektiv auf propositionale Gehalte festlegen, in denen Gegenstände im Wissen verbindlich gemacht werden – der Weg, auf dem die Welt zur Welt der Mittel und der Mittelbarkeit gemacht wird. In diesem begriffssprachlich verfaßten Prozeß jedoch realisiert sich gerade die Setzung der angedeuteten Gewaltverhältnisse – und zwar bereits in der Erkenntnisleistung, im Verfügbar-haben-Wollen des Wissensgegenstands, zu dem ja auch der Mit-Mensch werden kann, selber. Um wieviel schwerer sodann die praktische Herstellung gewaltfreier Zustände, die zusätzlich von Stimmungen, Affekten, Aggressionen und weiteren – meist unabwägbaren – Einflüssen bestimmt wird, sich letztendlich ausnehmen wird, bleibt der Vorstellung des die historische Realität berücksichtigenden Lesers selbst überlassen. Gerade wenn die Geschichte mit all ihren unzähligen Schlachtfeldern, auf die auch Horstmann exemplarisch eingehen wird, ernst genommen wird, dann kann m.E. bereits schon jetzt von der Vorzeichnung einer weiteren Aporie gesprochen werden: Das Hindernis, etwa pazifistische Utopien zu verwirklichen, stellt die Konflikträchtigkeit des Menschen selbst dar, für die – neben anderen Ursachen – grundlegend auch die menschliche Rationalität verantwortlich gemacht werden muß.<sup>47</sup>

---

46 Ich erinnere daran, daß auch für den späten Heidegger (nach der Kehre) die Sprache der Dichtung zunehmend an Bedeutung gewinnt – und zwar in der Frage nach der Wahrheit, der Unverborgenheit des Seins. Vgl. hierzu: Walter Biemel, Dichtung und Sprache bei Heidegger, in: *Man and World* 2,4 (1969), S. 487-514.

47 Die Abkehr von politischen und philosophischen Utopien aus einer an der historischen Realität sich orientierenden Einsicht in die Fragwürdigkeit deren Verwirklichung bewog Hans Jonas, an die Stelle des Prinzips Hoffnung das Prinzip Verantwortung zu setzen. Danach ist gerade aufgrund aktueller Katastrophendro-

Ein Wort sei noch gesagt zur metaphysischen Begründung der Sprach- und Erkenntniskritik Benjamins in Verbindung mit der von mir soeben gegenüber der Realisierung idealer [29] Zukunftszustände formulierten Skepsis: Einen wichtigen Zusammenhang zwischen Metaphysik und Skepsis stellte Odo Marquard in einem kürzlich gehaltenen Vortrag her,<sup>48</sup> aus dem ich eine Passage wiedergebe, die zugleich die Rolle der Metaphysik im heutigen Wissenschaftsbetrieb und im Sinne der Absicht dieser Arbeit treffend beschreibt: „Skeptiker sind – meine ich – jene Leute, die wissenschaftstheoretische Ärgernisse verschmerzen zugunsten menschlicher Normalität. Für sie ist Metaphysik – das Nichtfertigwerden – gerade kein Gegner, sondern das Menschliche; so kann es für Skeptiker – die für das Menschliche optieren – niemals zu viel Metaphysik geben. Es existieren menschliche Probleme, bei denen es gegenmenschlich, also ein Lebenskunstfehler wäre, sie nicht zu haben, und übermenschlich, also ein Lebenskunstfehler, sie zu lösen. Die skeptische Kunst, diese Fehler nicht zu begehen, ist die Metaphysik; (...)<sup>49</sup>“

Die Gefährlichkeit des Menschen in seiner Geschichte für das andere und den anderen, worauf Franz Biberkopf in der eingangs geschilderten Sequenz von Fassbinders Alexanderplatz-Epilog anspielt, metaphysisch zu begründen – wie in Benjamins Sprachphilosophie geschehen –, scheint mir in der Tat als skeptische – und damit jedoch menschlichere – Einsicht einer möglichen idealen Perfektibilitätsvorstellung gegenüber, die etwa einem unbegrenzten humanen Fortschritt das Wort redet, hinsichtlich einer gerechteren Gestaltung der Praxis im Vorteil zu sein. Meine Kritik am anthropofugalen Denken soll im einzelnen zur Unterstützung dieser These beitragen.

---

hungen die Verantwortung der existierenden Generation für die Nachgeborenen bewußt zu machen, wobei die gegenwärtigen Miseren (Umweltzerstörung, Kriegsgefahr mit atomarem Overkill, Ausbeutung der Völker der Dritten Welt usw.) erkannt und korrigiert werden sollen, statt in ideologisch erstarrten Zukunftsvisionen die bessere Welt zu antizipieren. Nicht gerecht wird man der Hoffnung, die jedem menschlichen, auf ein Gelingen bezogenen Denk- und Handlungsakt eigen ist, so kann man Jonas auch deuten, wenn sie enggeführt wird in ein bestimmtes Zukunftsmodell, von dem man ja nie sagen kann, ob, wie, wann und für wen es sich je verwirklichen lassen wird. Vgl. Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*. Insel: Frankfurt am Main 1980.

48 Vgl. Odo Marquard, *Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie*. Abendvortrag anlässlich des IV. Internationalen Leibniz-Kongresses, in: *Information Philosophie* 1(1985), S. 6-21.

49 Ebd., S. 21.

Im Anschluß werde ich auf einige Positionen neuerer philosophischer Rationalitätskritik eingehen; zuvor will ich den Exkurs zur Sprachkritik Benjamins noch einmal in den Kontext der [30] anstehenden Untersuchung stellen. Wir haben eine kritische Folie gewonnen, auf der Rationalität und ihre Kritik beurteilt werden sollen, eine Folie, die zugleich die Grenzen möglicher Rationalitätskritik absteckt, denn es wäre nun allerdings mißverständlich zu meinen, die menschliche Sprache könne gar zurückfinden zu ihren gleichsam paradiesischen Anfängen. Das ist unmöglich, da die Rationalität, die kritisiert werden soll, selbst nur wieder mit den Mitteln eben dieser Rationalität geprüft werden kann, d.h. sie ist es selbst, die sich prüft. Das bedeutet aber, daß Gewaltverhältnisse, die zwangsläufig durch unsere begriffssprachlichen Aktionen aufrechterhalten werden, nicht aus der Welt zu schaffen sind; zudem scheint das menschliche Wissen prinzipiell ungesättigt – man denke nur an die Möglichkeiten, die die Gentechnologie der Experimentierfreudigkeit der Wissenschaftler bietet –, so daß eher mit einer Zunahme denn mit einem Abbau nicht nur szientifischer Gewaltakte zu rechnen ist – in deren Folge als Konsequenz praktischer Umsetzung auch politische, ökonomische (in ihrer Totalität: militärische) Gewaltmaßnahmen einzubeziehen sind. Also doch Abschaffung des Menschen?

### 2.2.2 Neuere philosophische Rationalitätskritik – Kritische Theorie und Poststrukturalismus

Ich werde im folgenden auf einige Beispiele zeitgenössischer Rationalitätskritik (ab 1945) hinweisen, zumal gerade in den letzten 15 Jahren ein deutlich wachsendes Interesse bei Autoren verschiedenster Wissenschaftszweige (Philosophie, Psychologie, Literatur- und Sozialwissenschaften) hinsichtlich dieser Thematik zu verzeichnen ist. Bedenkt man die aktuelle politische Situation, die – letztlich unerfüllten – Hoffnungen, die mit der Studentenrevolte Ende der sechziger Jahre in der BRD, in Frankreich und in den USA verbunden wurden, dann scheint mir hier ein enger Zusammenhang zu bestehen. Zunehmende Demokratisierungstendenzen der Gesellschaften blieben aus, das Mißtrauen in staatspolitische Entscheidungen wuchs angesichts des fast bedenkenlosen wirtschaftlichen Einsatzes der Kernenergie in Ost und West, angesichts des ungehemmten Rüstungswettlaufs, [31] angesichts der weltweit sichtbar werdenden Schäden, die menschliche Zivilisationsleistungen an der Natur ver-

ursacht haben. Ein Umdenken setzte ein, das im politischen Bereich den Ökologie- und Friedensbewegungen regen Zulauf brachte, das im publizistischen Bereich zu intensiver Auseinandersetzung mit den genannten Problemen führte, das schließlich in Geistes- und Naturwissenschaften die Kritik am zeitgenössischen Rationalismus sowie an der herrschenden Rationalität sich verschärfen ließ. Im Zusammenhang der Rationalitätskritik als Wissenschaftskritik denke ich u.a. an Positionen wie den erkenntnistheoretischen Anarchismus des Popper-Schülers Paul Feyerabend,<sup>50</sup> an die Bemühungen Gernot Böhmes und Joachim Grebes um eine soziale Naturwissenschaft,<sup>51</sup> an die Fortschritts- und Zivilisationskritiker Hans Jonas<sup>52</sup> und Günther Anders<sup>53</sup>, an die Kritik am anthropologischen und ethnologischen Universalitätsanspruch der neuzeitlichen, eurozentristisch-rationalistischen Wissenschaft, wie sie insbesondere das Forschungsinteresse Hans Peter Duerrs bestimmt.<sup>54</sup> Daneben sollten zwei nach dem letzten Weltkrieg in den verschiedensten Wissenschaftsbereichen besonders einflußreich gewordene Theorien nicht vergessen werden: die Kritische Theorie der Frankfurter Schule und der französische Strukturalismus bzw. [32] Poststrukturalismus. Die Kritische Theorie setzt sich sowohl mit der menschlichen Rationalität als auch mit dem Rationalismus in spezifisch neuzeitlicher Ausprägung auseinander; zu nennen wären hier insbesondere Max Horkheimers „Kritik der instrumentellen Vernunft“<sup>55</sup> und dessen gemeinsam mit Adorno verfaßte „Dia-

---

50 Vgl. Paul K. Feyerabend, *Wider den Methodenzwang*. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1976; ders., *Erkenntnis für freie Menschen*. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1981.

51 Vgl. Böhme, a.a.O., hier bes. S. 245-270. Vgl. auch diese Arbeit, Abschnitt 2.2.2, S. 20 [21] und Abschnitt 5.3, S. 137 ff. [157 ff.].

52 Vgl. Jonas, a.a.O., hier bes. S. 245-393. Vgl. auch diese Arbeit, Anm. 47.

53 Vgl. Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*. Bd. 1, Beck: München 1968, hier bes. S. 283-308; Bd. 2, Beck: München 1980. Vgl. auch diese Arbeit, Abschnitt 4.6, S. 118 ff. [135 ff.].

54 Vgl. etwa Hans Peter Duerr, *Traumzeit – Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*. Syndikat: Frankfurt am Main 1978. Duerr beschreibt Grenzgänge zwischen dem Rationalen und dem scheinbar Irrationalen. In seinem neuen Buch setzt er die rituelle Naturbeeinflussung gegen den wissenschaftlich-technischen Zugriff, dem es nur noch um die Beherrschbarkeit geht. Vgl. ders., *Sedna oder Die Liebe zum Leben*. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1984. Auch die von ihm angelegte und herausgegebene Aufsatzsammlung zum Verhältnis des Wissenschaftlers zu Rationalität und Irrationalität enthält zahlreiche Beispiele der angedeuteten Kritik, insbesondere im ersten Band. Vgl. Duerr, *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, a.a.O., Bd. 2.

55 Vgl. Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Fischer: Frankfurt

lektik der Aufklärung<sup>56</sup>, deren Aufklärungskritik nicht nur in Philosophie, Gesellschafts- und Literaturwissenschaften nachhaltige Wirkung fand und findet, sondern auch das zeitgenössische Unbehagen am Wissenschafts- und Kulturbetrieb zur Sprache bringt: „Was widersteht, darf überleben nur, wenn es sich eingliedert.“<sup>57</sup>

Begnügte sich Horkheimer Anfang der dreißiger Jahre noch mit einer Kritik des neuzeitlichen Rationalismus, indem er gegen blinde Fortschrittseuphorie eine gleichwohl berechenbare, prognostizierbare menschliche Zukunft setzt, die durch eine rationale Beherrschung der Natur, die dem Subjekt feindlich und stumm gegenübersteht, gewährleistet werden soll,<sup>58</sup> so bezieht er sich spätestens in seiner Kritik der instrumentellen Vernunft, die 1944 erstmals in Amsterdam erschien, auf die menschliche Rationalität in ihrer operativen Form: „Die Vernunft ist gänzlich in den gesellschaftlichen Prozeß eingespannt. Ihr operativer Wert, ihre Rolle bei der Beherrschung der Menschen und der Natur, ist zum einzigen Kriterium gemacht worden. Die Begriffe werden auf Zusammenfassung von Merkmalen reduziert, die mehrere Exemplare gemeinsam haben. Indem sie eine Ähnlichkeit bezeichnen, entheben die Begriffe der Mühe, die Qualitäten aufzuzählen, und dienen so dazu, das Material der Erkenntnis besser zu organisieren (...) Begriffe sind zum widerstandslosen, rationalisierten, [33] arbeitssparenden Mittel geworden. Es ist, als ob Denken selbst auf das Niveau industrieller Prozesse reduziert worden wäre, (...)“<sup>59</sup>

Als Ziel derartiger Prozesse fungiert allein die subjektive Selbsterhaltung, der, wie Horkheimer jetzt kritisch anmerkt, eine Natur ohne Eigensinn gegenübersteht;<sup>60</sup> jedoch wird in eins mit der Natur ebenso das Ich abstrahiert zu einer „beharrenden, aber leeren Instanz des Allgemeinen“, „jeder lebendigen Regung beraubt“<sup>61</sup>. Mit

---

am Main 1985.

56 Vgl. Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Die Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente. Fischer: Frankfurt am Main 1975.

57 Ebd., S. 118. Bemerkenswert sind in diesem Zusammenhang die Publikationsdaten: Erstveröffentlichung 1944 in Amsterdam; Neupublikation als – einer breiten Öffentlichkeit zugänglichen – Taschenbuch-Ausgabe erst im Dezember 1971.

58 Vgl. Heidrun Hesse, *Vernunft und Selbstbehauptung. Kritische Theorie der neuzeitlichen Rationalität*. Fischer: Frankfurt am Main 1984, S. 50 ff.

59 Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, a.a.O., S. 30.

60 Vgl. ebd., S. 101.

61 Hesse, a.a.O., S. 64.

der äußeren muß zugleich die innere Natur unterdrückt werden, so daß es zu einer Verinnerlichung von Herrschaft um der Herrschaft willen kommt.<sup>62</sup> „Um sich gegen die Außenwelt durchsetzen zu können, muß das Subjekt auch seine Innenwelt der rationalen Kontrolle unterwerfen. Es muß sich Gewalt antun und eine nüchtern berechnende Instanz in sich aufrichten, der gefährliche Wünsche und selbstvergessene Sehnsüchte zum Opfer fallen.“<sup>63</sup> Mit der Selbsterhaltung wird Selbstbeherrschung zum fundamentalen Prinzip neuzeitlicher Subjektivität und Rationalität,<sup>64</sup> und als vernünftig gilt nur, was der Selbsterhaltung zuträglich ist: der Erfolg – die ganze Wahrheit instrumenteller Vernunft.<sup>65</sup>

Während Horkheimer seine Kritik an der instrumentellen Vernunft festmacht am Übergang von der objektiven zur subjektiven Rationalität,<sup>66</sup> geht die „Dialektik der Aufklärung“ zurück bis auf [34] den Mythos, den Horkheimer und Adorno gleichfalls zur Beherrschung der Natur eingesetzt sehen. „Was die Menschen von der Natur lernen wollen, ist, sie anzuwenden, um sie und die Menschen vollends zu beherrschen.“<sup>67</sup> Das leisten Mythos und Aufklärung in gleicher Weise, wie die Autoren versichern, wenngleich mit unterschiedlichen Methoden: „Die Zauberei ist wie die Wissenschaft auf Zwecke aus, aber sie verfolgt sie durch Mimesis, nicht in fortschreitender Distanz zum Objekt.“<sup>68</sup>

Zwar mag der Umgang des Menschen mit der Natur im Mythos – bedingt auch durch die weitaus begrenzteren Möglichkeiten einer Technisierung – qualitativ anders gewesen sein, auf Herrschaft ausgerichtet war er nach Horkheimer/Adorno allemal. Das unausweichliche Herrschaftsmoment resultiert bei ihnen aus einer rigorosen

62 Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, a.a.O., S. 34.

63 Hesse, a.a.O., S. 103.

64 Vgl. hierzu auch Hans Blumenberg, Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität, in: Hans Ebeling (Hrsg.), Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1976, S. 144 ff.

65 Hesse, a.a.O., S. 58.

66 Objektive Vernunft geht von einem Dasein der Vernunft auch in der Natur aus, beschränkt Vernunft somit nicht allein auf das Bewußtsein des Subjekts. „Große philosophische Systeme, wie die von Platon und Aristoteles, die Scholastik und der deutsche Idealismus, waren auf einer objektiven Theorie der Vernunft begründet.“ (Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, a.a.O., S. 16)

67 Horkheimer/Adorno, Die Dialektik der Aufklärung, a.a.O., S. 8.

68 Ebd., S. 13.

Gleichsetzung von Natur und Herrschaft: „Die Menschen hatten immer zu wählen zwischen ihrer Unterwerfung unter Natur oder der Natur unter das Selbst.“<sup>69</sup> Die Herrschaft der Natur gilt es demnach zu brechen aus Gründen der Selbsterhaltung, d.h. die Trennung zwischen Subjekt und Objekt greift bereits in der mythischen Mimesis. Vor die Sprachkritik Benjamins projiziert, läßt sich das dieser Spaltung immanente Herrschaftsmoment wieder an der begriffssprachlichen Verfaßtheit menschlichen Erkennens festmachen, so daß die derart bedingten Gewaltverhältnisse letztlich unaufhebbar sind. Eine andere Frage bleibt jedoch, ob das Verhältnis Mensch – Natur nicht anders denn als rigoroses Herrschaftsverhältnis zu begreifen ist. Eine denkbare Alternative bieten Böhme/Grebe mit ihrer Konzeption einer sozialen Naturwissenschaft an, die den Menschen als Naturwesen notwendig in den Stoffwechselprozeß mit der Natur einbezogen sieht.<sup>70</sup> Ich werde auf diesen Vorschlag an späterer Stelle<sup>71</sup> noch ausführlicher eingehen, doch sei bereits [35] angemerkt, daß das Herrschaftsverhältnis zwischen Mensch und Natur auch als Stoffwechselverhältnis bestehenbleibt – allerdings in abgeschwächter Form, da der Natur ein Eigensinn, an dem der Mensch als Naturwesen partizipiert, in theoretischer und praktischer Hinsicht zugestanden wird; darin jedoch, daß der Mensch als denkendes und erkennendes Subjekt in diesen Eigensinn eingreift, liegt die Wurzel der Gewalt.

Im Kontext der Darstellung neuerer philosophischer Rationalitätskritik werde ich abschließend drei Positionen des Poststrukturalismus vorstellen, die durch Diskursanalyse und -kritik wie Benjamin zu einer radikalen Festschreibung unausweichlicher, durch die menschliche Sprache bedingter Gewaltverhältnisse gelangen. Der Poststrukturalismus setzt an mit der Kritik herrschender Diskurse, die per se als Machtinstrumente den einzelnen unterdrücken, weil die Sprache selbst der Gegenstand ist, „in dem sich die Macht eingeschrieben hat seit Menschenewigkeit“<sup>72</sup>. Diese Macht bestimmt nach Roland Barthes die „feinsten Mechanismen des sozialen Austausch-

---

69 Ebd., S. 32.

70 Vgl. Böhme, a.a.O., S. 245-270.

71 Vgl. Abschnitt 5.3, S. 137 ff. [157 ff.].

72 Roland Barthes in einer Rede, die „Le Monde“ in der Ausgabe vom 9./10. Januar 1977 auszugsweise abdruckte. Zit. in: Günther Schiwy, Poststrukturalismus und „Neue Philosophen“. Rowohlt: Reinbek 1985, S. 21. Vgl. zu den folgenden Ausführungen dort auch S. 16-34.

sches<sup>73</sup> und ihre Diskurse; sie ist gegenwärtig „nicht nur im Staat, in Klassen, in Gruppen, sondern auch in den Moden, in gängigen Meinungen, den Kinos, den Spielen, dem Sport, den Informationen, den familiären und privaten Beziehungen bis in die befreienden Bewegungen hinein, die dagegen anzugehen versuchen.“<sup>74</sup>

Auch hier zeichnet sich somit bereits die Aporie des Nicht-Aufheben-Könnens sprachlich vermittelter Gewaltverhältnisse ab, wie sie gleichfalls aus Benjamins Sprachkritik resultiert. Lediglich Subversion als permanente Revolution der Sprache durch [36] die Literatur kann nach Barthes als mögliche Alternative zur Teilnahme an herrschenden Diskursen gelten, indem bestehende Klassifikationen, in denen durch Sprache Dinge und Menschen festgestellt und Machtverhältnisse ausgedrückt werden, hinterfragt und durcheinandergebracht werden.<sup>75</sup>

Auf reale Machtverhältnisse praktisch übertragen werden diese theoretischen Vorarbeiten von Michel Foucault, der in den siebziger Jahren beginnt, die Machtstrukturen in den Diskursen von Psychiatrie, Medizin und Strafjustiz zu analysieren. Obwohl eingesehen werde, daß Strafen keineswegs den Delinquenten auf den von der jeweiligen Gesellschaft als recht anerkannten Weg zu bringen vermöchten,<sup>76</sup> werde dennoch der traditionelle Strafvollzug beibehalten, um der gesamten Gesellschaft letztlich zu einem guten Gewissen zu verhelfen.<sup>77</sup> Das Pathologische wird somit im herrschenden Diskurs als vom Normalen abweichend erkannt – und nicht nur als abweichend, sondern zugleich als aufhebbar durch resozialisierende Maßnahmen. Da jedoch über das Normale der herrschende Diskurs befindet und wacht, schießen in ihm Wissen und Macht zusammen,<sup>78</sup>

---

73 Ebd., S. 21.

74 Ebd.

75 Vgl. ebd., S. 22.

76 Vgl. Michel Foucault, *Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin*. Merve: Berlin 1976, S. 38. Erst kürzlich kam eine Expertise, die u.a. die Möglichkeiten der Resozialisierung im Jugendstrafvollzug untersuchte, zu ebendiesem Ergebnis. Vgl. die in diesem Kontext insgesamt sehr aufschlußreiche, dreiteilige Spiegel-Reportage von Hans Joachim Schöps: *Jugend im Knast – „Wir bunkern die einfach weg“*, in: *Der Spiegel* 15(1985), S. 84-99; 16(1985), S. 85-107; 17(1985), S. 77-93.

77 Vgl. Foucault, *Mikrophysik der Macht*, a.a.O., S. 34 f. Der kriminologische Diskurs seinerseits verschafft nach Foucault den Richtern ihr gutes Gewissen (vgl. ebd., S. 41).

78 Vgl. ebd., S. 84.

so daß sich in Gefangenen und Dissozialen nach Foucaults Meinung ein revolutionäres Potential des Nonkonformen darstellt, über das eine Veränderung der Gesellschaft und ihrer Machtstrukturen erzielt werden könne.<sup>79</sup> Eine umfassende Veränderung hinwiederum kann nur in einer Kulturrevolution gelingen, deren Ziel nach dem Vorbild [37] Nietzsches in einer Umwertung der Werte besteht;<sup>80</sup> da Foucault deren reale Chancen gering einschätzt, sieht er – ähnlich wie Barthes – die aktuelle Alternative allein in subversiven Diskursen, insbesondere gemeinsam mit den von ihm favorisierten Gruppen.

Pessimistischer als Barthes und Foucault beurteilt Jacques Lacan das über Sprache verfügende und in der Sprache existierende Subjekt: „Für ihn steht fest, daß es die Welt der Worte ist, die die Welt der Dinge schafft – das gilt auch für den Menschen. Der Mensch spricht zwar, aber nur, weil er zuvor von der Sprache angesprochen worden ist.“<sup>81</sup> Bereits mit seiner Ich-Konstitution ist der Mensch nach Lacan somit ein Produkt der Sprache, die das durch den Vater symbolisierte Gesetz ausspricht, das in der jeweiligen Kultur als herrschender Diskurs das subjektive Begehren einschränkt und kanalisiert.<sup>82</sup> „Verhängnisvoll für das Subjekt wird der Diskurs einer Kultur dann, wenn in ihm falsche Auffassungen über das Subjekt existieren, die dessen Möglichkeiten über- oder untertreiben.“<sup>83</sup> Da genau das jedoch der Fall ist, plädiert auch Lacan für eine [38] Subversion

79 Vgl. ebd., S. 66.

80 Vgl. Foucaults Nietzsche-Rezeption in: ders., *Von der Subversion des Wissens*. Ullstein: Frankfurt am Main-Berlin-Wien 1978, S. 83-109. Neben einer die Herrschaft über Menschen und Dinge festschreibenden Historiographie (S. 94 f.) kritisiert Foucault in Anlehnung an Nietzsche den Gewaltcharakter des Wissen-Wollens (S. 107 f.).

81 Schiwy, a.a.O., S. 34. Auffallend sind deutliche Parallelen zwischen Benjamin und Poststrukturalisten wie Derrida, Foucault oder Lacan. Wie sie nach dem Subjekt der Rede fragen („Wer spricht?“), so läßt sich auch aus dem Anfang von Benjamins Kafka-Aufsatz, der Anekdote über Potemkin, ebendiese Frage gewinnen (vgl. Walter Benjamin, *Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestags*. In: ders., *Gesammelte Schriften II/2*, a.a.O., S. 409 f.). Es sei im vorliegenden Zusammenhang nochmals auf die Kritik Benjamins an der Sokratischen Frage hingewiesen (vgl. Abschnitt 2.2.1, S. 22 ff. [23 ff.]); sie transportiert lediglich propositionale Gehalte, während der Sprechakt selbst, der die Rede ist, ausgeblendet bleibt.

82 Diesem Gedanken liegt Freuds Theorie der Triebtabuisierung zugrunde, die den kulturellen Konformismus durch die Einschränkung des individuellen Aggressions- und Sexualtriebs erklärt. Vgl. Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*. Fischer: Frankfurt am Main 1976, S. 102 f.

83 Schiwy, a.a.O., S. 34.

herrschender Diskurse, um eine sukzessive Veränderung der Gesellschaft herbeizuführen.

Obgleich die poststrukturalistische Rationalitätskritik den revolutionären Charakter des subversiven Diskurses ausdrücklich betont, lassen sich in ihr durchaus (geschichts)pessimistische, resignative Einschläge finden – wie sie ja auch der Kritischen Theorie Horkheimers und Adornos eignen in der Explikation des neuzeitlichen Subjektivitätsprinzips schlechthin als Selbsterhaltung, dem als solchen unauflösbare Gewaltverhältnisse immanent sind. Geschichte erscheint so letzthin als Gefängnis<sup>84</sup> des zur Erhaltung seiner selbst gezwungenen Subjekts, aus dem zu entrinnen nicht möglich ist – und ein potentielles Verbessern menschlicher Praxis ist für Horkheimer nur aus einem theoretischen Pessimismus heraus denkbar.<sup>85</sup> Foucault sieht gar ein zumindest epistemologisches Ende des Menschen, d.h. die Ablösung einer humanistischen Ordnung der Dinge voraus,<sup>86</sup> was ein verändertes Verhältnis des Menschen zu den Dingen zur Folge hätte und damit eine Aufhebung der von der Kritischen Theorie diagnostizierten gewaltsamen Selbsterhaltung des allem zugrundeliegenden Subjekts.

Mit derart pessimistischen Vorzeichen zeitgenössischer Rationalitätskritik wird schließlich auch Horstmanns Philosophie der Menschenflucht zu vergleichen sein, die versucht, anthropofugales Denken – und damit einen radikalen Pessimismus – historisch zu begründen, um es schließlich sowohl in theoretischer als auch in praktischer Absicht zu Ende zu bringen. Diesen Ansatz vorzustellen wird Aufgabe des folgenden Abschnitts sein. [39]

---

84 Vgl. Hesse, a.a.O., S. 97.

85 Vgl. Max Horkheimer, *Sozialphilosophische Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge 1930-1972*. Fischer: Frankfurt am Main 1972, S. 143.

86 Vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1974, S. 461 f. Ich werde an späterer Stelle innerhalb der historischen Rekurse noch einmal auf diesen Gedanken zurückkommen (vgl. Abschnitt 4.6, S. 113 f. [130]).

### 3 ANTHROPOFUGALES DENKEN – ZU ENDE GEDACHTE RATIONALITÄTSKRITIK

Bevor in sechs historischen Rekursen die Konturen einer Philosophie der Menschenflucht kritisch nachgezeichnet werden sollen, gilt es zunächst darzustellen, was nach Horstmann anthropofugales Denken meint. Eine thematische und methodische Vorzeichnung dessen, was Gegenstand dieses Denkens sein soll, geben bereits Widmung<sup>87</sup> und Motto<sup>88</sup> seiner Streitschrift über das Untier „Mensch“. Gedruckt in Majuskeln, die Zeilen symmetrisch gegliedert, wirkt die Widmung auf den Betrachter wie die Inschrift eines Gedenksteines. Angesprochen ist der Leser, der zunächst verwirrt sein mag, daß einerseits der Autor Sympathie den Ungeborenen entgegenbringt – und damit jedem Ungeborenen, dem es erspart bleibt, geboren zu werden<sup>89</sup> – und andererseits ironisch gewissen Yahoos gedenkt, unzivilisierten, gleichwohl an Gestalt den Menschen ähnelnden Wilden, die im vierten Teil von Swifts „Gullivers Reisen“ beschrieben werden, in dem die Satire in einer Umwertung der Werte kulminiert und den Menschen – zum Yahoo verkommen – als Diener der hippomorphen Hauyhnhnms darstellt,<sup>90</sup> die den böartigen und

---

87 „Gewidmet/dem Ungeborenen/und jenen Yahoos/die Wissenschaft von Satire/wohl zu unterscheiden vermögen.“

88 „Der Philosophie spotten/heißt wahrhaft philosophieren. Pascal.“ Vgl. Blaise Pascal, Gedanken. Reclam: Stuttgart 1956, S. 26 (Frgt. 4 nach der Originalzählung). Die im folgenden benutzten Zitate aus Horstmanns „Untier“ werden nicht eigens in einer Anmerkung nachgewiesen, sondern einfach durch Angabe der Seitenzahl am Zitatende; auch Verweise in meinem Text, die sich auf Horstmanns Streitschrift beziehen, nennen lediglich die Seitenangabe.

89 Es bleibt an dieser Stelle zunächst unklar, ob das Ungeborene anthropologisch beschränkt bleibt. Später zeigt sich, daß Horstmann das Leben schlechthin in diesen Zustand überführen will (vgl. S. 100).

90 Der Illustration wegen führe ich einige Stellen, die eine Beschreibung der Yahoos geben, aus dem vierten Teil an. Die Angaben beziehen sich auf: Jonathan Swift, Gullivers Reisen, in: ders., Ausgewählte Werke, Bd. 3. Insel: Frankfurt am Main 1982: „Schließlich erblickte ich mehrere Tiere auf einem Feld und eins oder zwei derselben Art, die auf Bäumen saßen. Ihre Gestalt war sehr sonderbar und häßlich (...). Im ganzen habe ich auf allen meinen Reisen niemals ein so widerliches Tier gesehen (...).“ (S. 313 f.) „Mein Grauen und mein Erstaunen waren unbeschreiblich, als ich in diesem widerwärtigen Tier eine vollkommen menschliche Gestalt erkannte.“ (S. 321) Die Satire endet schließlich damit, daß der Protagonist, nachdem er heimgekehrt ist, den Geruch von Menschen – selbst den seiner Frau – nicht mehr ertragen kann; nur seine Pferde (deren Gestalt die Hauyhnhnms besaßen)

Unheil stiftenden Yahoo zu [40] Sklavendiensten verwenden, während ihnen alle Tugenden zugeschrieben werden, die dem Ideal eines Menschen gleichkämen. Entsprechend der durch Swift vorgenommenen Umkehrung der Werte dürfen sich als Yahoos jene wissenschaftlich-zivilisierten Leser angesprochen fühlen, die um einer scheinbaren Ernsthaftigkeit willen Satire aus der Wissenschaft verbannen. Beide haben wir demnach in Horstmanns Streitschrift zu erwarten, wobei sich der Spott über die Philosophie als wahres Philosophieren erweisen könnte, da er eine entschiedene Position bezieht; denn eine Entscheidung zu fällen, das ist es, worauf es gemäß dem Pascalschen Motto – dieses in seinem ursprünglichen Kontext gelesen – letztlich ankommt. Geht man davon aus, daß Satire – in der Regel die Seite der Unterdrückten einnehmend – Mißstände bloßstellen und anprangern will, so könnte die Widmung bereits eine Kritik an Wissenschaft und damit die Richtung der angedeuteten Entscheidung implizieren: Genau jene Entlarvungsfunktion wird durch die Wissenschaft – weil sie Satire ausschließt – nicht oder unzureichend geleistet. Satire hingegen versucht, auf Besserung hinzuwirken durch kritische Spiegelung individueller und gesellschaftlicher Deformationen. Bedenkt man zudem die klare Definition Schillers, der zufolge in dieser literarischen Einstellung „die Wirklichkeit als Mangel dem Ideal als der höchsten Realität gegenübergestellt“<sup>91</sup> wird, dann läßt sich der von Horstmann intendierte Idealzustand vorläufig als Ungeborenen bestimmen. Wie schließlich des Autors satirische Einschlüsse zu beurteilen sein [41] werden, darauf wird noch zu antworten sein. Die thematische Vorzeichnung des Gegenstandes anthropofugalen Philosophierens ist jedoch bereits schon jetzt deutlich ausgewiesen: Dieses Denken wird herauszustellen versuchen, daß es besser sei, nicht geboren zu sein: „Die Apokalypse steht ins Haus. Wir Untiere wissen es längst und wir wissen es alle. Hinter dem Parteiengezänk, den Auf- und Abrüstungsdebatten, den Militärparaden und Anti-Kriegsmärschen, hinter der Fassade des Friedenswillens und der endlosen Waffenstillstände gibt es eine heimliche Übereinkunft, ein unausgesprochenes großes Einverständnis: daß wir ein Ende machen müssen mit uns und unseresgleichen, sobald und so gründlich wie möglich – ohne Pardon, ohne Skrupel

---

gelten ihm noch als rein.

91 Vgl. Friedrich Schiller, Über naive und sentimentalische Dichtung, in: ders., Werke in 4 Bänden, Bd. 4: Schriften. Insel: Frankfurt am Main 1966, S. 313.

und ohne Überlebende. Was sonst trüge das, was das Untier ‚Weltgeschichte‘ nennt, wenn nicht die Hoffnung auf die Katastrophe, den Untergang, das Auslöschen der Spuren.“ ( S. 7)

Die Beantwortung der Frage, inwieweit bereits die ersten Sätze eine methodische Vermittlung von Satire und Philosophie, die das Ideal des Auslöschs aller Spuren im globalen Untergang zu denken versucht, bestätigen, wenn Anti-Kriegsdemonstrationen oder mögliche Friedensbereitschaft als der Verwirklichung dieses Ideals hinderlich angesehen werden, einer Verwirklichung, die ein Ende allen kreatürlichen Leidens bringen soll, und ob hier ernsthaft von satirischen Einschlüssen gesprochen werden kann, soll vorerst zurückgestellt und im Verlauf der weiteren Untersuchung geleistet werden.<sup>92</sup> Wie weit dieses Ende voranzutreiben sei, macht Horstmann unmißverständlich deutlich: „Das Ziel der Geschichte – das ist das verwitterte Ruinenfeld“ (S. 8), die „Wiederkunft der unbefleckten Materie“ (S. 100). Auch das wird noch präzisiert: „Denn nicht bevor sich die Sichel des Trabanten hienieden in tausend Kraterseen spiegelt, nicht bevor Vor- und Nachbild, Mond und Welt, ununterscheidbar geworden sind und Gralskristalle über den Abgrund einander zublitzeln im Sternenlicht, nicht bevor die letzte Oase verödet, der letzte Seufzer verklungen, der letzte Keim verdorrt ist, wird wieder Eden sein auf Erden.“ (S. 111)

[42] Das Auslöschen allen Lebens wird hier zum Ziel der Geschichte erklärt, wobei den Menschen und der Natur gleichermaßen ein Ende gesetzt wird – spekulativ zunächst, doch wird zu sehen sein, daß Horstmann die praktische Umsetzung ernsthaft einkalkuliert. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Mensch und Natur wird somit auch die Diskussion der Rationalitätskritik Horstmanns zu berücksichtigen haben: Ich erinnere nur an die bereits erwähnte Auffassung der Kritischen Theorie sowie an die angedeutete mögliche Alternative, die Böhme/Grebe mit einer sozialen Naturwissenschaft vorgeben.<sup>93</sup>

Bisher war die Prophezeiung einer heilen, allerdings noch mit Leben erfüllten Welt – auch Horstmann spricht angesichts seines entvitalisierten Planeten vom Garten Eden, vom Ende kreatürlichen Leidens – utopischen Zukunftskonzeptionen vorbehalten wie der

---

92 Vgl. Abschnitt 4.4, S. 62 f. [70].

93 Vgl. Abschnitt 2.2.2, S. 31 f. [34]; Abschnitt 5.3, S. 137 ff. [157 ff.].

klassenlosen Gesellschaft des Kommunismus bei Marx und Engels oder dem Prinzip Hoffnung Ernst Blochs. Deren Glaube aber an die Perfektibilität des Menschen war noch unerschüttert, ebenso ihr Glaube an die menschliche Vernunft, denn die mögliche Einsicht in veränderbare und in zu verändernde reale Zustände setzten sie allemal voraus.<sup>94</sup> Undenkbar, daß bei diesen Autoren von einem „Euphemismus ‚Mensch‘“ (S. 8) und der Aufkündigung der „selbstverständliche(n) Gattungsloyalität“ (8) die Rede gewesen wäre. Wie diese Aufkündigung jedoch letztlich bewertet werden muß – auch dies wird noch zu sehen sein; da Horstmann seinerseits sich auf die Vernunft beruft, Rationalität aber [43] zuvor als ein formales und intersubjektives Vermögen der Begründung gekennzeichnet worden ist, werden wir vor allem zu fragen haben, ob Horstmanns Theorie einer Menschenflucht zu Recht allgemeine Zustimmung beansprucht. Er betont jedenfalls, seine Einleitungssätze verdanken „sich vernünftiger Einsicht, wenn es auch eine exzentrische und nicht hoffähige, eine residuelle und verteilte Vernunft ist, die hier zu Worte kommt. Ihr Gehör zu verschaffen ist Anliegen der folgenden Darstellung, die damit zugleich zur Streitschrift wird, zum Plädoyer für eine neue Philosophie, die sich vom archimedischen Punkt des Humanen freimacht und nicht in vergeblichen Anläufen den Menschen zu Ende, sondern ganz elementar das Ende des Menschen denkt.“ (S. 8)

Versuchen wir uns kurz den wesentlichen Unterschied der letztgenannten Differenzierung zu vergegenwärtigen. Den Menschen zu Ende denken kann etwa heißen, ihn nach dem Ideal einer wie auch immer definierten Vollkommenheit festlegen zu wollen;<sup>95</sup> das exi-

---

94 Vgl. Karl Marx/Friedrich Engels, Manifest der Kommunistischen Partei, MEW Bd. 4. Dietz: Berlin/DDR 1980, S. 474: „Die Kommunisten (...) haben theoretisch vor der übrigen Masse des Proletariats die Einsicht in die Bedingungen, den Gang und die allgemeinen Resultate der proletarischen Bewegung voraus.“ Diese Machtposition der Vernunft ist inzwischen bekanntlich eine real existierende. Vgl. Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Bd. 1. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1973, S. 85: „(...) bevor ein Baumeister – in allen Gebieten des Lebens – seinen Plan weiß, muß er den Plan selber geplant haben, muß er dessen Verwirklichung als einen glänzenden, auch entscheidend anfeuernden Traum nach vorwärts vorweggenommen haben.“

95 Theoretisch läßt sich der Mensch nach den unterschiedlichsten Idealen zu Ende denken: nach platonischen, christlichen, positivistischen, kommunistischen, faschistischen. Spätestens bei der praktischen Umsetzung wird jedoch das dem Ideal immanente Gewaltpotential freigelegt, wenn es nicht bereits in der Theorie offen zur Sprache gekommen ist. Aufgrund geschichtlicher Erfahrungen kann m.E. der von Horstmann konstatierten Vergeblichkeit des Zu-Ende-Denkens des Menschen

stentielle Ende des Menschen dagegen, den je eigenen Tod, hat Heidegger in bis dahin nicht gekannter Schärfe in der Todesanalytik von „Sein und Zeit“ – ausgehend von der Alltäglichkeit des Daseins – zu denken versucht.<sup>96</sup> Der Status quo, die aktuelle Alltäglichkeit, wird jedoch in Theorien, die sich einem den Menschen und seine Gesellschaft teleologisch zu Ende [44] denkenden Ideal verpflichtet wissen, zum Gegenstand notwendiger praktischer Veränderungen, da ein solcher Idealzustand, den es in der Zukunft zu verwirklichen gilt, immer als besser – gemessen an einer bestimmten Idee des Guten – der schlechteren Gegenwart gegenübergestellt wird. Der auf diese Weise zu Ende gedachte Mensch markiert zwar den endlichen Höhepunkt einer Entwicklung, jedoch hat Horstmann nicht dieses Ende im Blick, wenn er das Ende des Menschen denken will, ebensowenig wie das existentielle Ende, den je meinigen Tod, sondern elementar, wie er betont, den Tod, den Untergang des Menschen als Gattung. Er stellt dem positiven Ideal des sich zum Guten entwickelnden Menschen ein negatives gegenüber: daß es besser sei, er sei nicht. Insofern denkt auch Horstmann den Menschen zu Ende, indem er – seinen Untergang denkend – ein negatives Ideal konstituiert, das jedoch – wie das positive – intersubjektiver Legitimation bedarf. Die Aussage, daß der Mensch nicht länger sein solle, müßte sich gerade in praktischer Absicht begründen lassen, denn Horstmann hatte ja explizit betont, sein Denken verdanke sich vernünftigen Einsichten. Wiederum zeigt sich, daß jegliche Rationalitätskritik doch immer in die Grenzen menschlicher Vernunft rückverwiesen wird und sich theoretisch allgemein nicht zur Disposition stellen kann<sup>97</sup> – oder etwa doch, wenn in eins mit der globalen, restlosen physischen Vernichtung des Menschen die eigene Destruktion ihr Programm wird? Diese konsequente Aufhebung jeglichen Humanums ist es, die Horstmann nicht

---

nach einem emphatischen Ideal zugestimmt werden: In praktischer Hinsicht bleibt die Differenz von Individuum und Allgemeinheit unüberwindbar.

96 Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Niemeyer: Tübingen 1979, S. 231-267. „Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins.“ (ebd., S. 258 f.) Allerdings geht es Heidegger allein um die ontologische Ganzheit der Bedingungen des je einzelnen Existenzvollzugs – nicht aber um mögliche ethisch-praktische Perspektiven.

97 Es sei daran erinnert, daß Rationalitätskritik letztlich rationalen Kriterien genügen muß, um überhaupt sich intersubjektiv verständigen zu können, um als solche nachvollziehbar zu sein (vgl. Abschnitt 2.1, S. 15 ff. [15 ff.]).

nur begründen, sondern auch historisch legitimieren will – eine Zustimmung, eine Anmaßung? Immerhin hätte jeder einzelne, abgesehen von seinem eigenen, unausweichlichen Tod, dem Ende jedes anderen, jedes einzelnen, zuzustimmen. Unmenschlich? Aber unmenschlich zu sein bestreitet Horstmanns Denken keineswegs, sich verstehend [45] „als anthropofugale Perspektive, als Blickwinkel einer spekulativen Menschenflucht (...). Gemeint ist damit ein Auf-Distanz-Gehen des Untiers zu sich selbst und seiner Geschichte, ein unparteiisches Zusehen, ein Aussetzen des scheinbar universalen Sympathiegebotes mit der Gattung, der der Nachdenkende selbst angehört, ein Kappen der affektiven Bindungen.“ (S. 8)

Immerhin sollte nach dieser Vorzeichnung des anthropofugalen Denkens klargeworden sein, daß es sich, nach eigenem Bekunden sich vernünftigen Einsichten verdankend, letzten Endes der Frage zu stellen hat, ob es als anthropofugales überhaupt vernünftig sein kann. Hier scheint mir die eigentliche Problematik des von Horstmann gewählten Ansatzes zu liegen. Es war bereits von heimlicher Übereinkunft die Rede, die sich nach dem Ende der *Species Mensch* sehne, vom unausgesprochenen großen Einverständnis (vgl. S. 7); diese Übereinkunft muß jedoch öffentlich, das Einverständnis ausgesprochen und aus Überzeugung nachgesprochen werden können, wenn der Anspruch auf eine intersubjektive Gültigkeit erhoben werden soll. Ob nun anthropofugales Denken vernünftig sein kann – darauf wird nach der sich anschließenden Kritik der historischen Begründung Horstmanns zu antworten sein. Seine Gewährspositionen sind zu befragen, ob sie in der Tat „elementar das Ende des Menschen denken“, sich somit dem negativen Ideal der Menschenflucht verpflichtet fühlen, um den Menschen zu Ende zu denken. [46]

#### 4 HISTORISCHE REKURSE: GEWÄHRSPPOSITIONEN ANTHROPOFUGALEN DENKENS UND IHRE VERDRÄNGUNG

Der Mythos – darauf war eingangs hingewiesen worden – stellt das älteste Zeugnis menschlicher Rationalität dar, hinter das wir nicht zurück können: Die Anfänge menschlichen Denkens, menschlicher Sprache, bleiben für immer im Dunkeln und könnten allenfalls spekulativ rekonstruiert werden. Somit verzeichnet Horstmann in den Mythen den ersten Aufschein anthropofugalen Denkens, genauer in denen „der sogenannten ‚Primitiven‘ und den Religionen früherer Hochkulturen“ sei „die Desorientierung, das existentielle Fremd- und Deplaziertheitsgefühl deutlich spürbar, das die Untiere seit Beginn ihrer Gattungsgeschichte begleitet.“ (S. 9) Diese Gattungsgeschichte begreift Horstmann als einen Zweig evolutionärer Gesamtentwicklung, den er mit zahlreichen Beispielen aus der Philosophie- und Geistesgeschichte als eine schon frühzeitig erkannte Fehlentwicklung geltend machen will. Seine anthropofugalen Gewährspositionen sowie ihre Verdrängung, die die Konturen einer Philosophie der Menschenflucht zeichnen, werde ich im folgenden in sechs historischen Rekursen vorstellen und einer kritischen Prüfung unterziehen, deren vornehmliche Aufgabe sein wird zu analysieren, ob die von Horstmann jeweils unterstellte Annahme anthropofugalen Denkens gerechtfertigt werden kann.

Neben dieser ideengeschichtlichen Argumentation bezieht Horstmann gelegentlich zur Stützung seiner Theorie historisch evidente Erfahrungen in die Darstellung mit ein. Ich werde in den einzelnen Rekursen zunächst die ideengeschichtliche, ausschließlich an Texten orientierte Argumentation behandeln und sie mit der Berücksichtigung und Bewertung der ausgewählten historischen Erfahrungen abschließen; lediglich seine Kritik aktueller politischer Phänomene wie Friedens- und Ökologiebewegung habe ich nicht in die historischen Rekurse aufgenommen, sondern sie mit einbezogen in meine abschließende Würdigung der Philosophie der Menschenflucht. [47]

#### 4.1 Anthropofugales Bewußtsein des Mythos *Offenbarung des Johannes – Eddische Götterdämmerung – Anahnac-Legende von den vier Sonnen*

Das im Mythos zur Sprache kommende Staunen des Menschen über sein Dasein und die Versuche, sich und die Welt zu erklären, führten durchaus zu Überlegungen, die auf einen Weltzustand vor der Menschwerdung reflektieren. Daher ist es zutreffend, wenn Horstmann in jetzt schon gewohnter Diktion formuliert: „Das Untier war sich von vornherein nicht selbstverständlich, und es vermochte sich in einer Urform anthropofugaler Weltwahrnehmung eben diese Welt sehr wohl ohne sich selbst vorzustellen. Charakteristisch schon die Unzahl der Schöpfungsmythen, in denen bei der Menschenherstellung durch die Götter schlicht von Pfusch und Ausschuß die Rede ist.“ (S. 10)

Daß der mythische Mensch sich die Welt durchaus ohne sich vorstellen konnte, lag vermutlich in seiner als bedrohlich erfahrenen Abhängigkeit von den Gewalten der Natur. Daneben war es aber nicht nur der tägliche Horror, der erlebt wurde und dem man sich ausgesetzt sah: Auch Erfahrungen eigener Aktivität gingen in die Erklärung von Welt- und Menschwerdung mit ein: „Zwei antithetische Begriffe machen es möglich, die Vorstellung von Ursprung und Ursprünglichkeit des Mythos zu klassifizieren: Poesie und Schrecken. Entweder steht am Anfang die imaginative Ausschweifung anthropomorpher Steigerung des Menschen oder der nackte Ausdruck der Passivität von Angst und Grauen, von dämonischer Gebanntheit, magischer Hilflosigkeit, schlechthinniger Abhängigkeit.“<sup>98</sup>

Welche der lokal wie temporal sehr unterschiedlichen Zeugnisse früher Mythologie, die Horstmann anführt, mit der Poesie, welche mit dem Schrecken ihren Anfang nahmen, ist hier nicht zu entscheiden. Sicher ist zwar, daß der Mensch sich die Welt ohne sich vorzustellen vermochte: vor einer Schöpfung, nach einer Katastrophe oder nach dem Weltenende; aber selbst diese Situationen sind letztlich doch auf den Menschen hingewendet [48] worden, indem die Schöpfung ansetzt mit dem Entstehen zunächst der Götter, dann der Menschen (Griechenland, Ägypten).<sup>99</sup> In Israel war Jahwe bereits vor

---

98 Blumenberg, Arbeit am Mythos, a.a.O., S. 68.

99 Zu Ägypten vgl. Ev. Lehmann/Hans Haas (Hrsg.), Textbuch zur Religionsgeschichte. Deichert: Leipzig-Erlangen 1922, S. 254. „Das ägyptische Wort für

dem Chaos, das er zur Erde umschuf<sup>100</sup> – noch vor dem Menschen. Die Katastrophen, wie sie etwa die Flutmythen (Gilgamesch, Sintflut) schildern, ließen immer einen Neuanfang mit dem Menschen zu, und das Weltenende sah die Bösen Verdammnis, die Guten ewige Ruhe oder Verherrlichung finden. Es scheint mir daher zumindest im Sinne einer unzulässigen Verallgemeinerung falsch zu sein, wenn Horstmann aufgrund jener Flutmythen oder derartiger Untergangsvisionen, wie sie die Johannes-Apokalypse oder die Götterdämmerung der Edda kennen, schließt, das Untier habe sich immer schon eingestanden, daß „es besser wäre, wenn es nicht wäre“ (S. 10). In Götterdämmerung und Apokalypse, so folgert Horstmann, sei das Sich-Einrichten des Menschen auf der Erde „schon so weit fortgeschritten, daß die visionäre Rücknahme der eigenen Gattungsexistenz nur noch im Gefolge einer Totaldestruktion als ‚Weltuntergang‘ erfolgen kann.“ (S. 11) Eine „Lust am Untergang“ (S. 10) zeichne sich hier ab – aber war es tatsächlich Lust am Untergang, die zur Abfassung etwa der Johannes-Apokalypse führte? Die Visionen der Offenbarung kulminieren in dem Satz „Siehe, ich mache alles neu.“ (Offbg 21,5)<sup>101</sup>. In diese neue Gotteswirklichkeit einzugehen ist dem Gerechten verheißen (Offbg 21,6.7.24-26). Die existentielle Situation der ersten Christen<sup>102</sup> war gekennzeichnet [49] durch Unterdrückung und Verfolgung als repressive Bestandteile römischer Kolonialpolitik und kommt – symbolisch verschlüsselt zwar – in diesem Text zur Sprache.<sup>103</sup> Theologisch verstanden, versucht die Offenbarung den Unterdrückten Trost zu vermitteln mit der Weissagung einer neuen Zukunft als Lohn für das Festhalten an der Treue zum Gottessohn. Insofern scheint mir die Johannes-Apokalypse auch unbrauchbar als Zeugnis für ein Eingeständnis des Menschen, daß es besser wäre,

---

‚Menschen‘ wird spielend so erklärt, daß die ‚Menschen‘ (rôme) aus den ‚Tränen‘ (rime) des göttlichen Auges entstanden seien.“ (ebd., S. 259, Anm. 9) In der griechischen Mythologie entstehen die personifiziert gedachten Gaia und Eros nach dem nichtpersonifizierten Chaos (vgl. Hesiod, Theogonie, V. 116 ff., in: Hesiod, Sämtliche Gedichte. Artemis: Zürich-München 1984, S. 33).

100 „Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde. Die Erde aber war Irrsal und Wirrsal.“ (Übersetzung des Genesis-Anfangs in: Martin Buber, Die fünf Bücher der Weisung. Lambert Schneider: Heidelberg 1976, S. 9)

101 Zit. nach Zürcher Bibel, Zürich 1971.

102 Die Johannes-Apokalypse wurde um 100 n.Chr. verfaßt.

103 So werden die in Offbg 13,1 erwähnten sieben Köpfe des Tieres auf die römischen Caesaren bezogen; bzgl. der Zahl 666 in Offbg 13,18 gibt es verschiedene Deutungen; u.a. wird der christenfeindliche Kaiser Nero mit ihr identifiziert.

wenn er nicht wäre; dieses letzte Buch des Neuen Testaments hält unverbrüchlich am frühchristlichen Ideal des gläubigen Menschen fest und begegnet der Unterdrückung durch die Römer visionär gleichwohl mit eigenen Gewaltmaßnahmen: der völligen physischen wie geistigen Vernichtung der alten Feinde im neuen Aon.<sup>104</sup>

Lust am Untergang – auch in der Edda spürt Horstmann sie auf: Er zitiert aus der älteren Edda, der Weissagung der *Voluspá* einige Verse, die das Ende der Erde durch eine Meeresflut verkünden, die vollkommene Vernichtung von Himmel und Erde schließlich durch den Weltenbrand (V. 57).<sup>105</sup> Mit diesem Vers endet das von Horstmann angeführte Zitat; liest man in der Edda jedoch weiter, dann entsteht nach dieser Katastrophe neues Land aus dem Meer (V. 59), ein neuer Anfang der Dinge wird geweissagt (V. 60), das Ende des Bösen (V. 62), und als Höhepunkt verheißt V. 64 – man vergleiche die Parallele zur Johannes-Apokalypse – „ein Geschlecht der Gerechten“, das „ewig des Friedens und Glückes genießen“ soll, während das Untier (!), der Drache *Nidhogg* als Personifizierung des Bösen, untergeht (V. 66). In der Tat, dieses Untier kommt um, doch fehlt in der Edda die anthropofugale Perspektive, denn die, von denen hier die Rede ist, werden zum einen nicht völlig vernichtet, zum anderen sind [50] die Subjekte dieser Weissagung Götter, anthropomorphe zwar, aber eben Götter, so daß von Anthropofugalität in diesem Zusammenhang zu reden allein von daher schon problematisch wird. Letztlich jedoch wird – in der Edda ebenso wie in der Johannes-Offenbarung des Neuen Testaments – trotz aller Katastrophenschilderungen der Pessimismus der Gegenwart aufgehoben im Optimismus zukünftiger Gerechtigkeit.

Anthropofugales Bewußtsein sieht Horstmann im Mythos überall dort bestätigt, „wo es das Untier als ausgesetzt, fremd, aus der Totalität der Schöpfung herausfallend begreift und es auf phantasievoll-rabiante Weise als Fremdkörper beseitigt“ (S. 12). Der Mythos der „Legende von den vier Sonnen“, ein Zeugnis der Anahac-Religion Mittel-Mexikos, mag dies zunächst bestätigen (vgl. S. 12). Er erzählt, daß bei bisher vier aufeinandergefolgten Weltperioden der Mensch bereits sein Ende fand – um wiedergeboren zu werden in einer neuen Zeit. Nach der ersten wurden alle Erdbewohner „von Jaguaren ge-

---

104 Vgl. den Hinweis auf den Zusammenhang von Ideal und Gewalt in Anm. 95.

105 Vgl. (auch die folgenden Verse) Lehmann/Haas, a.a.O., S. 245 ff.

fressen“, Überlebende werden nicht erwähnt; nach der zweiten trugen „furchtbare Winde“ die Menschen fort, Überlebende wurden zu Affen; in der dritten vernichtete ein entsetzlicher Feuerregen alle Lebewesen und Dinge, und die Menschen verwandelten sich in Vögel; am Ende der vierten wurden alle Menschen zu Fischen, während die fünfte als mythische Jetzt-Zeit anzudauern scheint. Horstmann schließt daraus, daß auch dieses Weltzeitalter dem Mythos zufolge „ebenso gewaltsam enden wird wie die vorhergehenden vier Perioden.“ (S. 12) Die Entwicklungslogik der mittelmexikanischen Legende läßt diesen Schluß durchaus zu, nicht aber die – wie mir scheint stillschweigend mitgedachte – Folgerung, daß der Mensch dann endgültig von diesem Planeten verschwunden sei, wurden doch in jedem Weltzeitalter dieses Mythos auch wieder Menschen geboren. In der dritten Periode wird zudem unterschieden zwischen Lebewesen, die vernichtet, und Menschen, die verwandelt werden; vielleicht sollen gerade diese Verwandlungen betont werden – nicht aber die Katastrophen.<sup>106</sup>

[51] Indem Horstmann schließlich einen „tiefen Pessimismus des Mythos“ konstatiert, kann der Vorwurf einseitiger Interpretation nicht ausbleiben, denn mit gleichem Recht lassen sich – wie an den drei mythischen Zeugnissen, die Horstmann auswählt, gezeigt wurde – optimistische Züge aufzeigen, so daß ich die These für vertretbar halte, daß die im Mythos unbestreitbar vorhandenen anthropofugalen Tendenzen letztlich nicht endgültig einen menschenleeren Planeten intendieren, sondern an die optimistische Gegenzeichnung einer – wie auch immer gearteten – anderen, meist besseren Welt gebunden bleiben. Als „tendenziell anthropofugal“ werde ich im folgenden solche Philosopheme bezeichnen, die lediglich die Richtung einer möglichen Menschenflucht anzeigen, ein Absehenkönnen des Men-

---

106 Eine andere denkbare Lesart dieses Mythos könnten die in den Verwandlungen des Menschen ausgedrückten Harmoniebestrebungen zwischen Mensch und Natur explizieren, wobei Natur hier zunächst als eingeschränkt auf das Tierreich gelten muß. Der Mensch wird zum Vierfüßler, zum Vogel, zum Fisch – hierin kommt ein Zurückschreiten evolutionärer Entwicklungen zum Ausdruck. Wir wissen nicht, ob auch solche Überlegungen den Mythos bestimmten, ob dieses Sichgemeinmachen mit der Natur (vgl. meine Überlegungen zu Fassbinders „Berlin Alexanderplatz“, Abschnitt 1, S. 12 f.) letztlich als Vervollkommnung des Menschen oder – damit dann in der Tat anthropofugal gedacht – als sein Ende gewertet worden wäre; derartige Vermutungen müssen notwendig spekulativ bleiben.

schen von sich andeuten, ohne jedoch selber diesen Weg zu beschreiten, geschweige denn zu fordern.

#### 4.2 Antike

*Kosmologische Verdrängung anthropofugalen Denkens –  
Seine tendenzielle Restauration durch die Stoà –  
Die ambivalente Bedeutung des Christentums*

Der tiefe Pessimismus, den Horstmann im Mythos vorherrschen sieht, der aber, wie wir sahen, derart isoliert – zumindest in den untersuchten Quellen – nicht vorkommt, wird vom aufkommenden philosophischen Denken nicht geteilt, so daß mit dem Übergang vom Mythos zur Philosophie eine Wende von pessimistischer [52] zu optimistischer Welterklärung sich vollzieht: „Schon in den Fragmenten der griechischen Vorsokratiker verschwindet (...) die Erinnerung an das Untier zugunsten naturphilosophischer und kosmologischer Entwürfe, und wenig später rückt an die Stelle der mythischen Skepsis gegenüber der eigenen Gattung (...) ein neues Selbstbild mit umgekehrten Vorzeichen: jene prometheische Vorstellung vom ‚Menschen‘, die von nun an die Gattung bis in die Gegenwart dominieren sollte.“ (S. 13)<sup>107</sup>

Mehr und mehr sehen sich antike Philosophen in die Lage versetzt – vornehmlich seit dem Bemühen des Sokrates um eine präzise Begrifflichkeit –, Klarheit in die menschliche Erkenntnis der Welt zu bringen, erklärend mit dem Licht der Vernunft und der Wahrheit die bisher im Mythos gedeuteten Daseinsbezüge zu erhelten, um die Dinge per definitionem in ihren Besitz und ihre Gewalt zu bringen. Den Gewaltcharakter des Wissens,<sup>108</sup> der mit der antiken Philosophie seinen Anfang nimmt, legt Horstmann gleich zu Anfang seiner Auseinandersetzung mit dem abendländischen Denken offen mit dem Hinweis, daß philosophische Rationalitätskritik hier einzusetzen habe: „Das gesamte philosophische Instrumentarium ist nämlich nach wie vor gleichsam imprägniert vom Gattungsnarzißmus der

---

107 Als „mythische Skepsis“ scheint mir die Haltung des vorphilosophischen Menschen letztlich treffender charakterisiert denn als anthropofugales Bewußtsein, wengleich eine „Skepsis gegenüber der eigenen Gattung“ relativiert werden muß, meint sie doch bestimmte, im Vergleich zum eigenen Weltbild als widersprüchlich aufgefaßte Erscheinungsformen dieser Gattung, nicht aber diese in toto.

108 Vgl. die Ausführungen zu Benjamins Kritik an der sokratischen Frage, Abschnitt 2.2.1, S. 22 ff. [S. 23 ff.].

Antike, von der euphorisierenden Entdeckung, daß das ausgestoßene Untier, das vogelfreie Mängelwesen, sich zum intellektuellen Usurpator aufschwingen kann, der seine Welt zu ‚erklären‘ vermag und sich als Erklärender und über seine Erklärungen in ihrem Zentrum inthronisiert.“ (S. 14)

Den Erfolg, über Definitionen, Schlüsse und Beweise zu gesicherten Erklärungen der Welt zu gelangen, beurteilt Horstmann durchaus skeptisch – zu Recht, hatten wir doch gesehen, daß auch die [53] vermeintlich noch so große Klarheit propositional<sup>109</sup> getrübt bleiben muß; zudem führte jener Erfolg über „immer neue Bemächtigungs- und Kontrolltechniken“ schließlich „zu einem über zweitausendjährigen wechselseitigen Aufschaukelungsprozeß von ideologisch abgesicherten Machtansprüchen und technologischem Herrschaftswissen“ (S. 14). Dieser Vorausblick Horstmanns wird durch die vorausgegangenen Anmerkungen zur Rationalitätskritik der Kritischen Theorie sowie des Poststrukturalismus bestätigt<sup>110</sup> – und wird durch den Gang der Untersuchung weitere Bestätigung erfahren.

Das Untier, diese „Urerfahrung der Unsinnigkeit und Absurdität der Gattungsexistenz“ (S. 15), wird verdrängt durch den Menschen, der sich selbst den obersten Platz in der Seinshierarchie als Krone der Schöpfung zuschreibt. Rückblickend scheint es, als stelle das Untier in Horstmanns Konzeption eine archaische Urform menschlicher Existenz dar, die abgelöst wird durch die Integration des Menschen in einen gemäß den der Vernunft eigenen Strukturen und Gesetzmäßigkeiten wohlgeordneten Kosmos. Hier liegt m.E. jedoch eine begriffliche Unschärfe vor; eine spätere Stelle, an der der epikureischen Ataraxie die „inflationären Glücksansprüche des Untiers“ (S. 17) der Spätantike gegenübergestellt werden, faßt das hier zitierte Untier – wie eigentlich die gesamte Argumentation Horstmanns – wieder als für den Menschen schlechthin gebrauchtes Synonym auf, als das Untier, das letztlich durch anthropofugales Denken aufgehoben werden soll. Somit kann im vorliegenden Kontext auch in Bezug auf den als Krone der Schöpfung sich verstehenden Menschen

---

109 Wir sind – wie bereits gezeigt – gezwungen, intersubjektiv gültige Aussagen zu machen, allein der Verständigung wegen. Dieser Prozeß geht zu Lasten der Dinge und der Menschen. Verantwortlich dafür sind sowohl der Gewaltcharakter der Begriffssprache als auch die Aufhebung der Unmittelbarkeit dessen, was uns als Gegenstand der Erkenntnis, der Aussage, gegenüber- oder entgegensteht, gleichgültig, ob Dinge oder Menschen (vgl. Abschnitt 2.2.1, S. 22 ff. [23 ff.]).

110 Vgl. Abschnitt 2.2.2, S. 28 ff. [30 ff.].

durchaus von der Vernunft des Untiers gesprochen werden, die sich die Welt nach [54] ihren Maßstäben gestaltet: „Die Ordnungsstrukturen des Universums wurden identisch mit dem der philosophischen Reflexion, das Himmelsgewölbe über der ptolemäischen Erdscheibe schrumpfte zum Dach eines platonischen Philosophenschädels.“ (S. 15)

Aus sich selbst schafft der Mensch Ideen und Prinzipien zur Grundlegung der Welt- und Selbsterkenntnis, die sein Denken und Handeln fortan bestimmen. Durch Aufnahme in das Bewußtsein erfährt alles zuvor bewußtlos sich Entwickelnde seine Bestimmung, das Bewußtsein selbst aber seine Zentrierung. „Hier findet jene Umwälzung statt, die unsere ganze Tradition bis heute bestimmt: der Mensch versucht sich nicht mehr aus dem übergreifenden Zusammenhang der gegebenen Wirklichkeit zu begreifen, sondern das Denken, die Vernunft, wird zum Übergreifenden über die Wirklichkeit und damit zum herrschenden Prinzip über Natur und Gesellschaft.“<sup>111</sup>

Xenophon, der antike Protagonist neuzeitlicher Religionskritik, kritisiert bekanntlich die anthropomorphen Gottesvorstellungen der Antike,<sup>112</sup> aber „der Anthropozentrismus und Logomorphismus der eigenen Spekulation kam ihm und seinen Nachfolgern (...) nicht mehr zu Bewußtsein.“ (S. 15)<sup>113</sup> Jener Anthropozentrismus aber beherrscht seitdem die philosophische Reflexion; zu Recht verweist Horstmann in diesem Zusammenhang auf den Homo-mensura-Satz des Protagoras,<sup>114</sup> der die neugewonnene Gewißheit zur Überheblichkeit transformiert. Überheblichkeit ist dabei durchaus im Wortsinne zu verstehen, als Überlegenheit menschlicher Erkenntnis in der Sprache gegenüber den stummen Dingen. Im [55] Urteil über sie, in dem sie als gegenständlich festgestellt werden, kommt den Dingen eine fremde Einheit zu, nicht aus ihnen selbst, sondern definiert durch die menschliche Vernunft: Sie repräsentiert die Einheit der Dinge.<sup>115</sup>

---

111 Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Das spekulative Wissen oder die Ekstasis des Denkens. Eine Verteidigung der Philosophie als Potenz ihrer Überwindung, in: Duerr, Der Wissenschaftler und das Irrationale, a.a.O., Bd. 2, S. 114.

112 Vgl. Capelle, a.a.O., S. 121.

113 Als Ausnahmen verweist Horstmann auf den Nihilisten Gorgias (vgl. Capelle, a.a.O., S. 343-353) und den Skeptiker Pyrrhon (vgl. Geyer, a.a.O., S. 89 f.).

114 „(...) der Mensch sei der Maßstab aller Dinge, der Seienden, daß sie sind, der Nichtseienden, daß sie nicht sind“. Zit. nach Capelle, a.a.O., S. 327.

115 Vgl. auch Geyer, a.a.O., S. 26 f.

Ist – worauf Horstmann hinweist – bei Protagoras die Erkenntnis als eine Art der Wahrnehmung noch subjektiv-relativistisch verfaßt und somit das, was der einzelne sich vorstellt, für diesen auch wahr,<sup>116</sup> so universalisiert Sokrates den Homo-mensura-Satz logisch in Bezug auf die Gattung.<sup>117</sup> Im Vergleich zum anthropofugalen Denken ist daher dieser Satz „im sokratischen Verständnis (...) so die eigentliche philosophische Gegenthese zur Anthropofugalität des Mythos und seiner demgegenüber höchst bescheidenen Konzeption der Stellung und Bedeutung des Untiers.“ (S. 15)

An dieser Stelle macht Horstmann auf einen ethischen Aspekt seiner Rationalitätskritik aufmerksam, indem er der Überheblichkeit des Homo-mensura-Satzes die Bescheidenheit der anthropofugalen Perspektive gegenüberstellt. Bescheidenheit, im Mittelhochdeutschen einmal Verstand, Verständigkeit, Besonnenheit und Klugheit bedeutend und im Sinne des Einsehens einer Differenz in praktischer Absicht verstanden, ist im Laufe der abendländischen Philosophie- und Geistesgeschichte fast völlig aus dem Denken eliminiert worden. Eine Aufgabe der Rationalitätskritik sehe ich darin, diese Denkhaltung wieder in die Philosophie aufzunehmen; zweifellos hat anthropofugales Denken damit zu tun – doch müssen wir zusehen, zu welchen Bedingungen.

Der einmal begonnene Aufstieg der Vernunft in der antiken Philosophie setzt sich fort. Bescheidenheit im explizierten Sinne kann auch dem Denken Ciceros (vgl. S. 16) nicht bescheinigt [56] werden, wenn er von Göttern und Menschen als vernünftigen Wesen, als höchsten der Seinshierarchie, spricht.<sup>118</sup> Den in solchem Denken aufscheinenden „Imperialismus des Politikers“ (S. 16) hätte Horstmann jedoch schon in der historisch älteren Position des Aristoteles

116 Vgl. Platon, Theaitetos, a.a.O., 158e5-160c12.

117 Der Beispiele gibt es bei Platon viele; im Dialog „Laches“ (190d8-192c2) etwa will Sokrates nicht nur exemplarisch erörtern, was Tapferkeit sei, sondern auf einen allgemeinen, alle möglichen Fälle umfassenden Begriff hinführen (vgl. Platon, Laches, in: ders., Sämtliche Werke, Bd. 1. Rowohlt: Hamburg 1980, S. 151-175).

118 Vgl. M.T. Cicero, Über die Gesetze, I, 7-9, in: ders., Staatstheoretische Schriften. Akademie: Berlin/DDR 1974, S. 225-228. Er führt u.a. aus: „Es besteht also, da es doch nichts Höheres gibt als die Denkkraft und sie dem Menschen sowohl wie dem Gott innewohnt, zunächst einmal zwischen Mensch und Gott die Gemeinschaft des Denkens. Denen aber, die das Denken gemein haben, ist auch das richtige Denken, die absolute Vernunft gemein; (...). Hiernach kann in Wahrheit von einer Verwandtschaft von uns Menschen mit den Himmlischen, von gemeinsamer Art und Abstammung gesprochen werden.“ (ebd., S. 225/227)

nachweisen können, der in seiner „Politik“ festlegt, im vollkommenen Staat sollten die Bürger nicht als Handwerker (banausos) oder Bauern leben,<sup>119</sup> zumal die Bauern ihrerseits am besten Sklaven seien.<sup>120</sup> Als vernünftige Wesen galten sie ebensowenig wie die Sklaven, die dem Herrn als „beseelter Besitz“ wie „ein Werkzeug, das viele andre Werkzeuge vertritt“<sup>121</sup>, zur Verfügung standen. An späterer Stelle wird Horstmann von der Fratze des Untiers sprechen, die dem Humanismus im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit anhafte (vgl. S. 23); kommt sie aber nicht auch in der beschriebenen Differenzierung von Mensch und Untermensch zum Vorschein, trotz aller glorifizierenden Verdrängungsversuche, die Horstmann geltend machen will?

Ein weiterer ethischer Aspekt der Rationalitätskritik wird in diesem Zusammenhang offenkundig: Nicht nur nach der verlorenen Bescheidenheit ist zu fragen, sondern auch nach den Folgen der Transformation von Rationalität in politisches Handeln, denn theoretisch legitimierte Gewaltverhältnisse werden sich in dem Fall, daß sie dem herrschenden Diskurs angehören, in praktischer Umsetzung wiederfinden lassen. Wir werden sehen, daß gerade die bereits erwähnten historischen Erfahrungen, auf die [57] Horstmann gelegentlich zu sprechen kommen wird, diese praktische Form von Gewalt zu demonstrieren vermögen.

Wie geht nun die Entwicklung des Untiers weiter? Ist anthropofugales Denken wirklich so völlig verdrängt worden, wie es zunächst den Anschein hat? Dies ist keineswegs der Fall, denn bereits mit den Krisen „der griechischen Polis und später der Pax Romana“ (S. 16) werden latente Tendenzen anthropofugalen Denkens wieder zunehmend sichtbar, unscheinbar zwar noch, aber dennoch markieren sie den Beginn einer Infragestellung der „Auserwähltheitsgewißheit“ (S. 16) des Menschen. Horstmann beruft sich auf die Stoà, „die den unsicheren Zeitläufen mit einer Radikalisierung der anthropozentrischen Ethik zum Humanitätsideal zu widerstehen suchte, in der sich aber gleichwohl anthropofugale Einschlüsse finden.“ (S. 16) Die ataraxia, die schon u.a. von Epikur gelehrt Seelenruhe des stoischen Weisen, gilt Horstmann neben den Überlegungen Senecas zum Selbstmord als Indiz für die „Gleichgültigkeit anthropofugalen Den-

---

119 Vgl. Aristoteles, Politik. dtv: München 1973, 1328b34-1329a3.

120 Vgl. ebd., 1330a25-1330a29.

121 Ebd., 1254a33 f.

kens gegenüber den inflationären Glücksansprüchen des Untiers“ (S. 17).<sup>122</sup>

Dem kommt auch Epikurs Aufforderung an den stoischen Weisen [58] nahe, im Verborgenen zu leben, sich der Politik zu enthalten<sup>123</sup> – eine Bescheidung in praktischer Absicht, die zumindest Konfliktpotentiale zu mindern vermag. Eine Kritik der antiken Rationalität durch die Stoà läßt sich somit in der Tat aufweisen; die anthropofugalen Tendenzen, die in bestimmten stoischen Positionen in Form der existenziellen Gleichgültigkeit des Individuums sichtbar werden, sind jedoch so gering, daß Horstmann sie zu Recht minimiert zu anthropofugalen Einschlüssen.

Von fundamentalem Einfluß auf die abendländische Kultur- und Geistesgeschichte war das Christentum, auf dessen religiöse Schriften ich in diesem Zusammenhang – und darin Horstmann folgend – nicht weiter eingehen will. Die Bedeutung des Christentums und seiner Philosophie in unserem Kontext liegt in der Ersetzung des antiken Anthropozentrismus durch einen Theozentrismus, der erst im Hoch- und Spätmittelalter zunehmend zum Gegenstand der Kritik wird. Horstmann macht das Christentum verantwortlich dafür, „daß die Antike hinter der euphorischen Negation des Untiers, die sie von

---

122 In einem Brief an Meoikeus schreibt Epikur: „Wenn wir also sagen, die Lust sei das Ziel, meinen wir damit nicht die Lüste der Hemmungslosen und jene, die im Genuß bestehen, (...) sondern weder Schmerz im Körper noch Erschütterung in der Seele zu empfinden.“ (Epikur, Briefe – Sprüche – Werkfragmente. Reclam: Stuttgart 1982, S. 49 (Abschnitt 131); vgl. auch S. 47 ff.). Obzwar Epikur die Glückseligkeit des Lebens nicht am größtmöglichen Luxus mißt, ist der Anspruch auf Glück doch nicht aufgegeben, allenfalls die Inflation derartiger Ansprüche, wie Horstmann formuliert.

Der Freitod gilt Seneca als die Möglichkeit, dem Zwang, unter Notwendigkeiten leben zu müssen, zu entgehen, womit Zustände gemeint sind, die den freien Geist mit Mitteln physischer und psychischer Gewalt unterdrücken. Gleichwohl ist der Tod die letzte, unabwendbare, allerdings auch gerechte Notwendigkeit, der sich der stoische Weise in angemessener Reflexion zu stellen habe: „Es gibt nur eine Kette, die uns gefesselt hält, das ist die Liebe zum Leben.“ (L. Annaeus Seneca, Aus den Briefen an Lucilius, in: ders., Vom glückseligen Leben und andere Schriften. Reclam: Stuttgart 1982, S. 138 f. (26,10); vgl. auch S. 139 ff.) Allerdings gilt ihm der Selbstmord nicht als vornehmlichster Existenzvollzug, sondern als letzter, persönlicher Ausweg. Zum Selbstmord bei Seneca vgl. auch Pierre Grimal, Seneca. Macht und Ohnmacht des Geistes. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1978, S. 163 f.

123 Vgl. Epikur, a.a.O., S. 93: „Befreien muß man sich aus dem Gefängnis der Alltagsgeschäfte und der Politik.“ Die reinste Sicherheit, sagt Epikur an anderer Stelle, entspringe „aus der Ruhe und dem Rückzug von der Masse.“ (ebd., S. 71)

Anbeginn betrieben hatte, nicht endlich doch noch zu dem Negierten und Verdrängten als dem Ursprünglichen und Eigentlichen zurückzufand, sondern ihren Anthropozentrismus hinüberretten und auflösen konnte in den strukturhomologen Theozentrismus der christlichen Lehre.“ (S. 18)

Der eine christliche Gott, der ursprünglich ein jüdischer war, wird jetzt zum Maß aller Dinge – aber auch zum Maß aller Menschen, während das Untier aufgehoben wird als „Untier im Menschen“ (S. 19), als „Fehlform, (...) Entartung, (...) Deformation“ (S. 19), entstanden im Sündenfall als „Abkehr von Gott“ (S. 19).

[59] Andererseits sind sich die Christen von Anfang an gewiß, ebendieses Untier-in-sich überwinden zu können durch ein dem neutestamentlichen Liebesgebot entsprechendes Leben als eine rechte Vorbereitung auf das zu erwartende Ende der Zeit; nur den Ungerechten und Ungläubigen würde das Jüngste Gericht Gottes ewige Verdammnis bringen. Hier nimmt jedoch Horstmann der zuvor an der Johannes-Apokalypse diagnostizierten Lust am Untergang<sup>124</sup> im nachhinein die Spitze, wenn jetzt betont wird, „der Primat des Humanen (...) als Primat des gläubigen und gottergebenen Menschen“ (S. 19) bleibe im Christentum gewahrt.

Indes läßt sich eine tendenzielle Aufkündigung der Gattungsloyalität durchaus in der spätantiken Entwicklung des Christentums konstatieren: Ein Indiz wäre neben der Bereitschaft zum Märtyrertum die absolute Abwertung irdischen Lebens<sup>125</sup> gegenüber der ewigen Glückseligkeit bei Gott.<sup>126</sup> Aber auch bei Augustinus werden die anthropofugalen Tendenzen letzten Endes aufgehoben in der Verheißung des Gottesstaates, der denen versagt bleibt, die sich der profanen Leidenschaften nicht enthalten konnten und – dadurch sich gegenüber Gott entfremdend – das Fleisch über den Geist stellten. Damit bestätigt sich, was oben bereits als These anklang: Das dem Fleisch verfallene Untier ist im Menschen selbst zu suchen, und es zu vertreiben wird im Mittelalter das Lebensziel jedes einzelnen, „ein Läuterungsprozeß, den schon die um 400 entstandenen Confessiones Augustins modellhaft beschreiben.“ (S. 19) Die Läuterung erfordert

---

124 Vgl. Abschnitt 4.1, S. 43 f. [48 f.].

125 „Der Mensch ist geworden wie ein Nichts.“ Augustinus, Vom Gottesstaat, Bd. 2. dtv: München 1978, S. 188 (14,15).

126 Ebd., S. 581-583 (19,28,29).

persönliche Enthaltensamkeit<sup>127</sup> gegenüber den irdischen Dingen; die endgültige Entscheidung über das Gelingen jedoch fällt beim Jüngsten Gericht.<sup>128</sup> [60]

#### 4.3 Mittelalter

##### *Anthropofugale Tendenzen christlicher Mystik – Rationalitätskritik des Nominalismus*

Bemerkenswerterweise beschränkt Horstmann den Aufweis anthropofugalen Denkens im Mittelalter auf die bereits erwähnte zweite Argumentationsebene, die sich der Evidenzen historischer Erfahrungen zur Legitimation der Anthropofugalität bedient, wohingegen die Philosophie – in jener Geschichtsepoche zugleich Theologie<sup>129</sup> – bis auf eine Bemerkung zum Universalienstreit unberücksichtigt bleibt: „Der späte Nominalismus eines Duns Scotus und Wilhelm von Occam, die die Universalien nicht mehr als Wesenheiten und präexistente Ideen, sondern lediglich als konventionsgebundene Benennungen und Namen für eine Gruppe von Dingen gelten ließen, konnte auch Handeln nur noch voluntaristisch, d.h. als Ausdruck eines undeterminierten Willens, begreifen, der sich die Rechtfertigung für seine Taten nachträglich fabrizierte. Was hier noch mit der Aura der Willensfreiheit verbrämt wird, ist in Wirklichkeit erste Einsicht in die prinzipielle Instrumentalität ideologisch-religiöser Systeme“ (S. 23).

Die Perspektive der Menschenflucht als solche bleibt – sieht man von den allenfalls tendenziellen anthropofugalen Einschlüssen im beschriebenen Läuterungsprozeß zur Vertreibung des Untiers aus sich selbst ab – in der mittelalterlichen Philosophie somit weitgehend ausgeblendet. Als eine Ausnahme könnte gleichwohl – zumindest ansatzweise – die philosophische Mystik, etwa die eines Meister Eckhart, geltend gemacht werden; hier scheinen durchaus anthropofugale Tendenzen auf, so daß es verwundert, daß Horstmann diesen Bereich mittelalterlicher Philosophie unberücksichtigt läßt. Eckhart nämlich sieht als Voraussetzung, Gott zu erkennen – zugleich das Ziel seiner [61] Mystik –, allein in der Abgeschiedenheit des einzelnen, die

---

127 Vgl. Augustinus, Bekenntnisse. Reclam: Stuttgart 1967, S. 295 (10, 29).

128 Vgl. Augustinus, Vom Gottesstaat, Bd. 2., a.a.O., S. 584-586 (20,1).

129 In der Regel wurde die Philosophie in den Dienst der Theologie gestellt, zum einen als weitgehend autonome Vernunft (Thomas von Aquin), zum anderen als abhängig von der Erleuchtung durch den Hl. Geist (Anselm von Canterbury).

in ein Vergessen aller Dinge, aller Kreaturen – und somit auch seiner selbst – mündet.<sup>130</sup>

Tendenziell anthropofugal wird sein Denken, wenn er, der den Menschen – darin vergleichbar dem archaischen Mythos – als vollkommen abhängig erfährt, die geforderte Abgeschiedenheit der Seele denkt als einen Umschlag vom geschaffenen, welthaft existierenden Etwas zum Nichts, das sie vor ihrer Geschaffenheit gewesen ist. Aus diesem Nichts kann nur Gott die Seele wieder zur Neuschöpfung bringen, wodurch er zugleich zum Grund der Seele wird. „Eine solche schlechthinnige Einigung mit Gott ist freilich nur möglich im völligen Untergang des Ich; aber dieser ist keine absolute Vernichtung, sondern ein Untergang in Gott“<sup>131</sup>. Auf die Sinnlosigkeit menschlicher Existenz, die aus Horstmanns anthropofugaler Konzeption folgt, läßt sich jedoch mit Eckhart nicht ohne weiteres schließen, denn dem welthaften Geschaffensein in seiner gänzlichen Unvollkommenheit – die Seele ist getrennt von Gott – kommt schließlich Sinn zu allein durch die Tatsache, reale Bedingung der Möglichkeit zu sein, die Abgeschiedenheit zu verwirklichen; insofern können auch im mystischen Denken allenfalls anthropofugale Einschlüsse verzeichnet werden.

Zwar keine tendenziell menschenflüchtigen, sondern rationalitätskritische Impulse, nicht bezogen auf die menschliche Rationalität schlechthin, sondern auf die der mittelalterlichen philosophischen Theologie, gehen schließlich – und darauf weist Horstmann zu Recht hin – vom Nominalismus aus, der, entwicklungslogisch gesehen, eine erkenntnistheoretische Erschütterung des kirchlichen Lehrgebäudes einleitet. Die Beschränkung der natürlichen Vernunft auf die Erkenntnis allein des individuell Existierenden, die zugleich eine Existenz von Allgemeinbegriffen in Abrede stellt, führt Wilhelm von Occam zur Annahme einer [62] intuitiven Erkenntnis: sie erfaßt, „ob ein Ding ist oder nicht und wenn es ist, urteilt der Intellekt unmittelbar, daß das Ding existiert“<sup>132</sup>. Eine Erkenntnis Gottes ist auf diese Weise nicht möglich; gleichwohl kann sie nach Occam philosophisch

---

130 Vgl. Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Bd. 1. dtv: München 1976, S. 152 ff.

131 Ebd., S. 154.

132 Wilhelm von Ockham, *Ordinatio*. Prolog, Frgt. I, Art. I, zit. bei F.C. Copleston, *Geschichte der Philosophie im Mittelalter*. Beck: München 1976, S. 227; vgl. auch S. 224-243.

bewiesen werden, da der Denkende über die Fähigkeit verfügt, univoke Begriffe zu bilden. Er bleibt jedoch nunmehr abhängig von dem Sinn, den er dem Wort „Gott“ beilegt. „Was wir unmittelbar erkennen, sind Begriffe, die nicht wirklich Gott sind, sondern die wir in Sätzen verwenden, damit sie für Gott stehen.“<sup>133</sup> Gott unmittelbar in seiner Existenz beweisen zu wollen, ist nach Occam zumindest philosophisch fragwürdig geworden. Biographisch interessant in diesem Zusammenhang ist die Tatsache, daß der Franziskaner Occam aufgrund eines Häresieverdachts (1323) nie Professor der Theologie wurde und schließlich 1328 gemeinsam mit dem Ordensgeneral Michael von Cesena wegen des in Opposition zum päpstlichen Standpunkt geführten Streits um die evangelische Armut exkommuniziert wurde.<sup>134</sup>

Die Exkommunikation, die Wilhelm von Occam traf, ist, nach heutigen Maßstäben beurteilt, sicher eine vergleichsweise harmlose Sanktion seitens der Kirche; daß brutalste Gewalt bevorzugtes Mittel zum Zweck der Instrumentalisierung des ideologisch-religiösen Systems gewesen ist, gehört zu den Evidenzen abendländischer Geschichtsschreibung, auf die sich Horstmann in seinem Versuch, die Manifestation des Untiers im Mittelalter herauszuarbeiten, vornehmlich bezieht. Die philosophische Theologie hatte das Untier verinnerlicht, den antiken Anthropozentrismus in einem Theozentrismus aufgehoben (vgl. Augustinus): „Zwar war in der Regel das Untier – das ‚böse Fleisch‘ – zu kasteien und abzutöten, im Kampf gegen die Feinde [63] im eigenen und fremden Lager, sprich gegen die Häretiker und Heiden, aber war siegreiche Brutalität ein Geschenk Gottes und entsprechend willkommen.“ (S. 20)

Horstmann begibt sich m.E. zu Recht auf die Ebene historischer Argumentation, da das philosophisch-theologisch legitimierte Postulat vom Untier im Menschen, an das sich die Forderung knüpfte, die Deformation, die Sündhaftigkeit des einzelnen, in einem Prozeß christlicher Läuterung innerhalb der Grenzen menschlicher Insuffizienz aufzuheben, zunehmend unter die Räder politischer Machtinteressen der Kirche gerät. Hier kristallisieren sich Strukturen heraus, nach denen bis heute totalitäre Praxis sich organisiert: „Während der antike Humanismus den Einbruch einer bestialischen Wirklichkeit in

---

133 Wilhelm von Ockham, *Ordinatio*, Dist. 3, Qu. 2, zit. ebd., S. 238.

134 Diese Problematik bildet einen der historischen Hintergründe in: Umberto Eco, *Der Name der Rose*. Hanser: München 1982, bes. S. 429-458.

den wohlgeordneten Kosmos seines Denkens nicht zu verarbeiten vermochte,<sup>135</sup> konnte die durchaus vergleichbare, wenn nicht sogar potenzierte Grausamkeit des Mittelalters das Menschenbild der Scholastik zunächst nicht erschüttern (...). Gewalt (war) immer nur auf seiten der Dissidenten (...) als solche überhaupt wahrnehmbar und verwandelte sich hier flugs in teuflische Macht (...). Gegengewalt war deshalb überhaupt keine einfache ‚Gewalt‘ mehr, sondern Gottesdienst.“ (S. 21)

Strukturell weist solcher Praxis zugrundeliegendes Denken deutliche Affinitäten auf zu dem von Benjamin kritisierten begriffssprachlichen Denken – und zwar in der Setzung von Gewaltverhältnissen. Die Freund-Feind-Kategorisierung<sup>136</sup> kann als eine Transformation der die Dinge klassifizierenden [64] Begrifflichkeit in praktischer Absicht interpretiert werden; hier werden nicht Gegenstände Begriffen zugeordnet und somit ihres Namens beraubt, sondern Menschen werden namenlos im Lager der Dissidenten. Die Machtposition, die menschliches Denken ohnehin in seinen Bezügen zum gegenständlichen Seienden einnimmt, schlägt somit auf den Menschen selbst zurück; betroffen sind in der Regel die ohnehin Machtlosen und Unterdrückten. Diese Transformation der Gewaltverhältnisse von den Dingen auf den verdinglichten Menschen<sup>137</sup> funktionierte sicher zu allen Zeiten, doch gerade der seitens der katholischen Kirche vorgebrachte Dissidenzverdacht zeichnete sich durch eine im Wortsinn nahezu unverschämte Gläubigkeit aus: Das reflexive Untier-in-mir, eigentlich eher ein Grund zur Kollektivscham, zur Umkehr im Sinne des neutestamentlichen Liebesgebotes, wurde zum Unmensen-im-anderen. Zu den anderen gehörten dann

---

135 Vgl. den resignativen Zug im Denken der Stoà, etwa Senecas Überlegungen zur Rechtfertigung des Selbstmords angesichts der spätantiken politischen und moralischen Dekadenz (s. auch Anm. 122 und 123).

136 Als herausragender Vertreter des Freund-Feind-Denkens im 20. Jh. gilt der dem Faschismus nahestehende, kürzlich verstorbene Staatsphilosoph Carl Schmitt, der einerseits dem Nationalsozialismus zur staatsrechtlichen Legitimation verhalf (vgl. Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1972, S. 62; S. 172 ff.), andererseits gleichwohl in den zwanziger Jahren das Denken Walter Benjamins entscheidend beeinflusste (vgl. einen Brief Benjamins an Schmitt vom 9. Dezember 1930, abgedruckt in: Benjamin, *Gesammelte Schriften* II/3, a.a.O., S. 887).

137 Ich erinnere an das Zitat aus Aristoteles' „Politik“, in dem deutlich wurde, daß schon in der Antike die Sklaven verdinglicht wurden zu bloßen Werkzeugen (vgl. Abschnitt 4.2, S. 50 f. [56]).

bevorzugt Juden,<sup>138</sup> später Hexen, aber auch Andersdenkende, die die Inquisition als Ketzler verfolgte. „Der Theozentrismus, der angetreten war, der Barbarei zu steuern und das Untier in der Askese unter Verschuß zu nehmen, brachte somit mit fortschreitender historischer Entwicklung selbst immer mehr jener Schlächter und Vollstrecker hervor, die sich gegenseitig als Anhänger der Religion der Liebe hofierten, deren wirkliches Lebenselement allerdings das Autodafé und der Schindanger abgaben und die in ihren Predigten Langmut und Vergebung, in ihren Taten rasender Menschenekel beseelte.“ (S. 22)

#### 4.4 Renaissance

*Erinnerung an das Untier vs. humanistisches Wunschdenken:  
Machiavelli – Erasmus von Rotterdam – Montaigne*

Der Nominalismus, der die Frage der Beweisbarkeit der Existenz [65] Gottes abhängig macht von der Eindeutigkeit des verwendeten Begriffs „Gott“, leitet die Erschütterung des philosophisch-theologischen Denkens der Scholastik ein. „Die Konsequenzen dieses skeptischen Ansatzes konnten innerhalb des scholastischen Wertsystems nicht mehr durchdacht werden, ohne seine Fundamente zu zerstören.“ (S. 23) In der Wende zum Humanismus der Renaissance verliert die Philosophie immer mehr ihre Funktion als Magd der Theologie, wie Petrus Damiani (1007-1072) dieses Verhältnis charakterisierte; infolge der beginnenden Säkularisierung, des Aufblühens von Bildung und Handel in den Städten, versucht eine humanistisch orientierte Philosophie den Menschen in seinen selbstverantwortlichen schöpferischen Möglichkeiten zu denken. „Dieser Humanismus aber war von Anbeginn janusköpfig und trug nicht mehr nur die edlen und verklärten Züge des antiken Vorbildes, auf das er sich berief, sondern hinterrücks auch die Fratze des Untieres, das nicht nur der Vergangenheit, sondern auch der Zeitgeschichte so überdeutlich seine Signatur aufdrückte. Im Humanismus der Renaissance liegt deshalb auch der Keim für ein ganz und gar antihumanistisches Denken, für jene anthropofugale Perspektive, jenes philosophische Absehenkönnen vom Menschen, das sich die Philosophie in den fol-

---

138 Entwicklungsglogisch muß der christliche Antijudaismus des Mittelalters historisch mitverantwortlich gemacht werden für die Möglichkeit der Entstehung des Nationalsozialismus.

genden Jahrhunderten so überaus mühsam und Schritt für Schritt aneignete.“ (S. 23)

Der „euphorisierenden Entdeckung, daß das (...) Untier sich zum intellektuellen Usurpator aufschwingen kann“ (S. 14), wie Horstmann den Beginn antiken Philosophierens beschrieb, lassen sich mit dem Einsetzen der Renaissance zumindest gewisse Parallelen gegenüberstellen. Die Euphorie über die nach der Loslösung philosophischen Denkens von der Theologie wiedererlangte Eigenmächtigkeit und Selbstverantwortlichkeit der Vernunft könnte dem vergleichbaren Zustand nach der Überwindung des Mythos durchaus ähnlich gewesen sein. Die Renaissance, wie die Schwelle vom Mittelalter zur Neuzeit – nicht wertfrei – genannt wird, ist eine Renaissance des Platonismus, der gegen den in [66] der hoch- und spätscholastischen Lehre dominanten Aristotelismus zu neuer Aktualität gelangt. Inwieweit die „edlen und verklärten Vorbilder“ nicht mehr allein übernommen werden und daraus ein janusköpfiger Humanismus resultiert, wird sich zeigen; immerhin ist auch das verklärte antike Vorbild zu relativieren, wenn berücksichtigt wird, wer allein dem vorgezeichneten Ideal des Polis-Bürgers entsprach, dem gegenüberstanden die Sklavenmassen, Handwerker, Bauern und die als Barbaren bezeichneten Nicht-Hellenen.

Wie sieht er aber nun aus, der Januskopf des philosophischen Denkens, das einst „als Totengräber der Menschendistanz des Mythos auf den Plan getreten war“ (S. 24) und „sich jetzt endlich zumindest potentialiter als dessen legitimer Erbfolger zu begreifen begann“ (S. 24)? Da ist einmal die aus der Abwehr des scholastischen Theozentrismus sich entwickelnde Wiederbelebung des antiken Humanismus, die einhergeht mit einer Cicero-Rezeption, der sich die inhaltliche Ausprägung des humanistischen Ideals verdankt; Horstmann verweist auf Stichworte wie Vernunft, Redefähigkeit, Virtus, Milde, Menschenfreundlichkeit, Allgemeinbildung, Herzensbildung, Takt (vgl. S. 24). Gerade um den Besitz der Vernunft, den Giovanni Pico della Mirandola als das höchste Geschenk des Schöpfers bezeichnet (vgl. S. 25), zentriert sich das Humanismus-Ideal. Um so bemerkenswerter, wenn Pico in diesem Zusammenhang den Menschen als Chamäleon (vgl. S. 26) kennzeichnet, dessen Wandlungsfähigkeit, hier auf die Perfektibilität bezogen, nach Horstmann mit Recht auch gegenteilige Ahnungen aufkommen läßt: „Die Einsicht in die nahezu universale Formbarkeit des Menschen (...) konnte im Gegenzug natürlich auch dazu verwandt werden, (...) das Gorgonenhaupt her-

auszukehren“ (S. 26). Diese Tendenz sieht Horstmann drei Denker – in „Distanz zum neoklassischen Anthropozentrismus“ (S. 26) – aufgreifen: Nicolo Machiavelli, Erasmus von Rotterdam und Michel de Montaigne; die andere Seite des als janusköpfig bezeichneten Humanismus-Ideals soll anhand ihrer Positionen deutlich werden. Zugleich wird sich zeigen müssen, inwieweit sich auch dort anthropofugale Einschlüsse, die zur Konturierung einer [67] Philosophie der Menschenflucht beizutragen vermögen, aufweisen lassen.

Das Ideal einer allgemeinen Menschlichkeit, wie es durch die an Cicero angelehnten Stichworte zuvor gekennzeichnet wurde, verblaßt am deutlichsten in der politischen Philosophie Machiavellis, die, ganz von den Erfordernissen bestimmt, die in italienischen Renaissance-Stadtstaaten an die Fürsten zur Erhaltung der Macht und der Regierbarkeit der Untertanen gestellt wurden, eine Pragmatik der Herrschaftssicherung formuliert, der insbesondere auch die Anwendung von Gewalt – bis hin zum Mord – zur Durchsetzung politischer Strategien als probates Mittel galt. „Ein Herrscher soll also kein anderes Ziel, keinen anderen Gedanken haben und sich keiner anderen Kunst widmen als der Kriegskunst, ihren Regeln sowie der militärischen Disziplin.“<sup>139</sup> Rudolf Augstein hat vor einigen Jahren in einem Spiegel-Artikel<sup>140</sup> darauf hingewiesen, daß Machiavelli ausschließlich den Herrscher zum Gegenstand seiner Überlegungen macht, das Volk jedoch weitgehend unberücksichtigt läßt: Es sei lediglich „Knetmasse in des Töpfers, des ‚Principe‘ Hand“<sup>141</sup>. Wozu auch sollte sich Machiavelli näher mit den Massen aufhalten, da ihm ohnehin als ausgemacht gilt, daß die Menschen „im allgemeinen (...) undankbar, wankelmütig, verlogen, heuchlerisch, ängstlich und raffgierig sind“<sup>142</sup>? Um die Masse im Zaum zu halten, die Regierbarkeit des Staates zu gewährleisten, bedarf es nach Machiavelli unter Umständen der Gewalt, doch dem Erfolg politischer Strategien hat jedes Mittel recht zu sein. Zwar rechnet er die Gewalt zu den Eigentümlichkeiten des Tieres, aber sie anzuwenden darf sich der Fürst nicht scheuen: er muß verstehen, „gleicherweise [68] die Natur des Tieres

---

139 Nicolo Machiavelli, *Der Fürst*. Kröner: Stuttgart 1978, S. 59.

140 Vgl. Rudolf Augstein, *Das Buch vom Fürsten, das Buch vom Menschen*, in: *Der Spiegel* 26(1980), S. 124-137.

141 Ebd., S. 126.

142 Machiavelli, a.a.O., S. 68 f. Machiavelli, der politisch selbst die Macht suchte, kann jedoch sich und andere Politiker von solcher Wertung nicht ausnehmen, wenn die Verallgemeinerung „die Menschen im allgemeinen“ nicht unzulässig sein soll.

und des Menschen anzugehen<sup>143</sup>. Zur Überlebensgarantie des Herrschers wird somit „das ständige konstellationsgerechte Oszillieren zwischen Mensch und Untier“ (S. 27).

Seine, wie er betont, aus der Erfahrung abgeleiteten Einsichten veranlassen Machiavelli zu einer Instrumentalisierung der Vernunft, die ihre Zweck-Mittel-Relation über alle moralische Reflexion stellt. Gewaltverhältnisse werden bewußt in Kauf genommen, rational in praktischer Absicht legitimiert;<sup>144</sup> zwar berücksichtigt auch Machiavelli gelegentlich den Begriff des Guten, jedoch immer im Blick auf die reale Politik: „Ein Mensch, der immer nur das Gute möchte, wird zwangsläufig zugrunde gehen inmitten von so vielen Menschen, die nicht gut sind.“<sup>145</sup> Zweifelhaft erscheint indes, ob er das Gute an den in einem Staatswesen von der jeweiligen Politik Betroffenen ausrichtet – dann nämlich müßte er sich um semantische Intersubjektivität hinsichtlich des Begriffs des Guten bemühen.<sup>146</sup> Die Entscheidung, was das Gute und damit Ziel des politischen Handelns sei, bleibt im Rahmen dieser „Realpolitik“ vielmehr dem jeweils um die Sicherung seiner Herrschaft bemühten Fürsten vorbehalten. Auf der Folie von Benjamins Sprachkritik betrachtet, kann die bewußte Instrumentalisierung und Operationalisierung der Vernunft zu zweckrationalem politischem Handeln durch Machiavelli als in die Praxis des menschlichen Handelns übertragene Kopie der als begriffssprachlich sich äußernden und dadurch Gewaltverhältnisse setzenden menschlichen Rationalität [69] interpretiert werden. Zum Problem jedoch wird die nachträgliche Legitimation der Gewalt aufgrund der angesprochenen Intersubjektivitätsdifferenz; daher ist die Staatsphilosophie Machiavellis nach moralischen Kriterien als fragwürdig zu

---

143 Ebd., S. 72.

144 Die strikte Trennung zwischen politischer Technik und ethischer Reflexion kann gedeutet werden als eine Reaktion auf den Zerfall der Einheit von religiöser und weltlicher Macht gegen Ende des Spätmittelalters. Zur Zeit der Renaissance-Stadtstaaten war die ursprünglich theologische Idee des Papsttums vollends korrumpiert, da der Papst fast ausschließlich nur noch persönliche Machtinteressen verfolgte. Auch diese Erfahrungen werden sich vermutlich in Machiavellis Philosophie niederschlagen haben.

145 Ebd., S. 63.

146 Ich bin mir bewußt, daß eine derartige Kritik an Machiavelli aus historisch-kritischer Sicht sicher problematisch ist; sie rechtfertigt sich m.E. zumindest im Kontext der von Horstmann vorgenommenen Aufwertung des „Principe“ zu einer Anthropologie (vgl. das folgende Horstmann-Zitat).

bezeichnen. Das Untier jedenfalls war damit wieder in Erinnerung gebracht.<sup>147</sup>

Eine problematische Wertung trifft Horstmann jedoch in seiner Bemerkung zum rezeptionsgeschichtlichen Aspekt der Machiavelli-Deutung: „Die Nachwelt hat Machiavellis in die Gestalt der Staatsraison und eines ‚realpolitischen‘ Pragmatismus gekleidete klarsichtige Anthropologie verketzert und diffamiert, weil sie mit der Schutzbehauptung des Gottesgnadentums und des Edelmutts der Herrschenden unmißverständlich und vernehmlich aufräumte“ (S. 27 f.).

Die „Anthropologie“ Machiavellis, so denn dieser Begriff überhaupt zutrifft, zeichnet vornehmlich das Bild des Fürsten, des politischen Machthabers, d.h. der Begriff des anthropos bleibt letztlich eingeschränkt auf die Herrschenden. Eine Staatsraison andererseits, deren Vernunft allein die des Herrschers ist, beschreibt die gleiche Engführung, da sie intersubjektiv vernünftig nicht vermittelbar ist.

An dieser Stelle transportiert die Interpretation Horstmans unverhohlen erstmals einen Herrenzynismus derart, wie ihn Sloterdijk in seiner „Kritik der zynischen Vernunft“ zur Disposition stellt, denn eine den „Principe“ zur Anthropologie [70] aufwertende Rezeption übernimmt die machiavellistische Herrschaftsmoral und verallgemeinert sie auf das Wesen des Menschen. Damit aber werden weder Machiavelli noch Horstmann der Geschichte als einer Geschichte der Geschlagenen und Unterdrückten gerecht,<sup>148</sup> als die sie sich zweifelsohne präsentiert, liefert doch dafür Horstmann selbst genügend Beispiele. Genau diese Geschichtsbetrachtung wird immer wieder thematisch in Sloterdijks Kritik des Zynismus, der als zwar aufgeklärtes, aber falsches Bewußtsein die Antwort der Herrschenden

---

147 Zu den geistigen Vorfahren Machiavellis vgl. das fiktive Gespräch zwischen ihm und Montesquieu in: Maurice Joly, *Macht contra Vernunft. Gespräche in der Unterwelt zwischen Machiavelli und Montesquieu*. dtv: München 1968, S. 22. Es sind allesamt Personen der politischen Praxis, die hier aufgezählt werden, angefangen von Moses und Salomo, über Augustus und Nero, bis hin zu Cesare Borgia, dem Herrscher par excellence, den Machiavelli im „Fürsten“ eigentlich beschreibt.

148 Vgl. hierzu Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*. In: Benjamin, *Gesammelte Schriften I/2*, a.a.O., S. 693-704. Besonders eindrucksvoll scheint mir die Allegorie der neunten These, in der Benjamin den „Angelus Novus“ Paul Klees verbindet mit der Vorstellung der Geschichte als Trümmerfeld, als deren Objekt letztlich auch der Retter, sei es Engel oder Historischer Materialist, – zur Ohnmacht verurteilt – kapitulieren muß.

darstellt auf die kynische Subversion und Provokation, indem wider besseres Wissen auf die anstößige, aber als durchaus rechtmäßig begriffene Aktion des Widerstandes repressiv reagiert wird.<sup>149</sup> Diesen Zynismus der Herrschenden bezeichnet Sloterdijk als Herrenzynismus, der überall dort erscheinen kann, wo dichotomische Ansichten möglich sind – dem als dessen Widerpart der auf Diogenes von Sinope zurückgehende Kynismus satirisch in einer Umwertung der Werte den Spiegel vorhält.<sup>150</sup> Für die Bereiche Militär, Politik, Sexualität, Heilkunst, Religion und Wissen führt Sloterdijk eine Fülle von Beispielen an, die sich allesamt konzentrieren auf den Konflikt von Unterdrückung und Widerstand.<sup>151</sup> Der Kynismus, der – frech jegliches Herrschaftswissen in Frage stellend – keine eigene Theorie darstellt, sondern aus einem bewußten Nichtwissen (statt: Besserwissen) heraus mit Wissen praktisch umgeht,<sup>152</sup> erzählt [71] Geschichte daher als Geschichte der Unterdrückung, während zynische Geschichtsschreibung entweder die Trostlosigkeit oder die Glorie menschlichen Fortschritts herausstellt;<sup>153</sup> den in solcher Trostlosigkeit dumpf Dahinvegetierenden wird somit entweder kein Ausweg gewiesen, oder sie kommen auf der Straße des Sieges unter die Räder.<sup>154</sup> An dieser Stelle reiht sich auch Horstmann unter die Denker des Herrenzynismus ein; seine Philosophie; die den Anspruch erhebt, satirisch zu sein,<sup>155</sup> schlägt um in herrenzynisches Denken, wenn einerseits die repressive Machttechnik Machiavellis zur Anthropolo-

---

149 Vgl. Sloterdijk, a.a.O., S. 399 f.

150 Von kyniskos, das Hündchen. Im Begriff des Kynismus drückt sich das bereits im Zusammenhang mit den Überlegungen zu Fassbinders „Berlin Alexanderplatz“ angedeutete Sichgemeinmachen des Diogenes mit der Natur aus (vgl. die Einleitung dieser Arbeit, S. 11 ff. [11 ff.]).

151 Vgl. Sloterdijk, a.a.O., S. 401.

152 Vgl. ebd., S. 403-548. Zwei Beispiele: Im militärischen Bereich gipfelt der Widerstand gegen jeglichen Heldenzynismus (S. 404 ff.) in einem aus der Feigheit sich entwickelnden kynischen Pazifismus (S. 416); ein „unterdrückt-souveränes Bewußtsein“ (S. 425), dem sich die Idee der Resistance verdankt, verortet Sloterdijk im politischen Bereich zu Recht im jüdischen Volk, das sich aller Vergöttlichung menschlicher Herrschaft enthält (S. 428). Die Idee der permanenten Revolution des Juden Trotzki trägt ebendieser Fragwürdigkeit menschlicher Machtausübung Rechnung (S. 450 f.).

153 Vgl. ebd., S. 538.

154 Vgl. ebd., S. 539 ff.

155 Ich erinnere an meine Ausführungen in Abschnitt 3, S. 36 ff. [39 ff.]; auch an dieser Stelle soll eine Bewertung der satirischen Einschüsse im anthropofugalen Denken Horstmanns zunächst noch zurückgestellt werden.

gie erhoben, der trostlosen Menschheitsgeschichte andererseits konsequent das Ende bereitet werden soll. Zwar werden davon auch die Herrschenden betroffen sein, die, da etwa die für das Wettrüsten Verantwortlichen den potentiellen Untergang im atomaren Overkill zumindest in Kauf nehmen, von Horstmanns satirischer Kritik durchaus zu Recht attackiert werden; jedoch übergeht solche Satire zynisch die, die unter militärischer Machtpolitik jedweder Provenienz seit jeher zu leiden hatten und haben.

Kehren wir nach diesem Exkurs zu Sloterdijk noch einmal zurück zum florentinischen Staatsphilosophen Machiavelli. Einseitigkeit scheint mir Horstmanns Bewertung der Machiavelli-Rezeption durch die Nachwelt zu bestimmen, die ausschließlich zu dessen Diffamierung geführt haben soll; daneben kam es jedoch – dies nur als Anmerkung – durchaus zur affirmativen Aufnahme und Weiterentwicklung der Gedanken des „Principe“, man denke [72] nur an Namen wie Fichte<sup>156</sup>, Nietzsche<sup>157</sup> oder an die Affinität von Max Webers politischer Verantwortungsethik und Machiavellis Staatsraison.<sup>158</sup> Die Verketzerung dieses „mißratenen‘ Sohn(es) des Humanismus“ (S. 28) war demnach nicht so allgemein, wie Horstmann sie darstellt.

Eine geistige Verwandtschaft in der Ablehnung des Humanismus-Ideals vermerkt Horstmann zwischen Machiavelli und Erasmus von Rotterdam, selbst zugestehend, daß diese Einsicht befremden mag angesichts der bekanntermaßen herausragenden Rolle, die Erasmus als Humanisten zugeschrieben wird; die Behauptung habe jedoch „zumindest für eine Schrift (...), sein dem Thomas Morus gewidmetes *Laus stultitiae* (Lob der Torheit) nämlich, ein funda-

---

156 Vgl. Johann Gottlieb Fichte: Über Machiavelli. In: ders., Werke, Bd. XI. De Gruyter: Berlin 1971, S. 401-453. In der Einleitung schreibt Fichte: „(...) finden wir denn auch den edlen Florentiner zuvörderst durchaus mißverstanden, und gemessen an einem Maasstabe, den er ausdrücklich verbittet, sodann gelästert, geschändet, seinen Namen gebraucht als Schimpf, endlich denselben durch ungeschickte und ungebetene Vertheidiger noch ärger mißhandelt, als durch die bösarigsten Ankläger.“ (S. 400 f.)

157 Im zweiten Abschnitt des Kapitels „Was ich den Alten verdanke“ aus der „Götzendämmerung“ schreibt Nietzsche, daß ihm der „Principe“ Machiavellis neben Thukydides „am meisten verwandt (sei) durch den unbedingten Willen, sich nichts vorzumachen und die Vernunft in der Realität zu sehen“ (Friedrich Nietzsche, Werke in sechs Bänden, Bd. 4. Hanser: München-Wien 1980, S. 1028; vgl. auch ders., *Jenseits von Gut und Böse*, ebd., S. 594).

158 Vgl. Max Weber, *Politik als Beruf*. In: ders., *Gesammelte politische Schriften*. Mohr: Tübingen 1971, S. 506 f., 558.

mentum in re.“ (S. 28)<sup>159</sup> [73] „Ursprünglich ist es dieselbe Distanz, dasselbe Abstandgewinnen vom Menschen, das Machiavellis Principe und Erasmus' Torheitslob auszeichnet; nur die subjektive Verarbeitung des philosophischen Exzentrizitätserlebnisses, der überraschenden Einsicht, daß man so denken kann, als gehöre man der Gattung, über die man nachdenkt, gar nicht an, fällt je nach Temperament verschieden aus.“ (S. 28)

Während Machiavelli politische Strategien entwickelt, die auf die konstatierten Zustände – nach dem Maßstab praktischer Inter-subjektivität Unrechtszustände – reagieren, indem sie sie fest-schreiben im Rahmen einer Machttheorie, wobei in der Tat so getan wird, als gehöre die Masse der Betroffenen der Gattung gar nicht an, „versucht Erasmus, sich dieser Konsequenz durch einen ironischen Hymnus auf eben die Un-Vernunft zu entziehen, die uns so erbar-mungsvoll die Augen verschließt vor dem Unheil, das uns begleitet.“ (S. 29) Durch seine Satire gelinge es Erasmus, Humanist zu bleiben – ein glatter Selbstbetrug, wie Horstmann meint.

Von Selbstbetrug zu reden kann doch aber nur dort legitim sein, wo man selber eine als gewiß anerkannte Wahrheit bewußt korrumpiert. Diese Wahrheit manifestiert sich für Erasmus jedoch nicht in einem Abstandgewinnen des Menschen von sich, sondern [74] vielmehr im Ideal des Humanismus, so daß er, die Torheit lo-

---

159 Eine Verwandtschaft hinsichtlich der Methodik besteht zumindest ansatzweise zwischen Erasmus und Horstmann; beide wählen – der eine sicher ausgeprägter als der andere – die Satire, um ihre Kritik vorzubringen. Erasmus beruft sich in seinem Widmungsschreiben an Thomas Morus, von dem der Autor annimmt, daß „du (...) das ganze Leben der Sterblichen verlachst“ (Erasmus von Rotterdam, *Das Lob der Torheit*. Insel: Frankfurt am Main 1979, S. 9), ausdrücklich auf die Tradition der Satire: „Auch wird es an kleinlichen Kritikern wahrscheinlich nicht fehlen, (...) sie werden uns anklagen, die alte Komödie wiedereingeführt oder auch Lukian wieder aufgeweckt zu sein.“ (ebd., S. 10) Aber solcher Spott ist nach Erasmus gerade in den heiligen Hallen ernsthafter Gelehrsamkeit angebracht, so „daß ein Leser, dessen Verstand nicht ganz verkümmert ist, daraus mehr Nutzen zieht als aus den trocken-feierlichen Darlegungen pedantischer Wissenschaftler“ (ebd., S. 11). Die Gemeinsamkeiten zwischen Erasmus und Horstmann erschöpfen sich jedoch im Ansatz; in der Durchführung nämlich schlägt die Satire des Humanisten nicht um in einen Herrenzynismus, der auch den letzten Machttrumpf noch auszureizen gewillt ist – ein Herrenzynismus, wie ihn Horstmann im „Untier“ erstmals offen in seiner Machiavelli-Rezeption zur Sprache bringt. Erasmus jedenfalls verdeutlicht eher resignativ die Schwäche menschlicher Vernunft, indem er sie als Dummheit auftreten läßt. Eine derart törichte Vernunft hinwiederum ist die machtvollere – auch gegenüber dem Humanismus, wie Erasmus selbst noch erfahren mußte (vgl. dazu auch das Nachwort von Uwe Schultz, ebd., S. 165 ff.).

bend, Mißstände und menschliche Fehler tadelt, die diesem Ideal nicht entsprechen. „Gott hat kein einziges an sich böses Menschenherz geschaffen“, heißt es in der Schrift „Vom freien Willen“<sup>160</sup>. Der Mensch, an sich gut, hat jedoch aufgrund der Freiheit seines Willens die Möglichkeit, sich für das Böse zu entscheiden; aber auch dann wäre es nach Erasmus nicht gerechtfertigt, Abstand von der menschlichen Gattung zu nehmen, wie er an einer anderen Stelle theologisch begründet: „Es gibt über die Maßen viel Schwäche, Mängel und Bosheit im Leben der Sterblichen, so daß ein jeder, wenn er sich selbst betrachten wollte, gern seinen Helmbusch niederlegte, auch wenn wir nicht allen Ernstes behaupten, daß der Mensch, – und sei er noch so sehr gerechtfertigt – nichts anderes sei als Sünde, was wir schon deswegen nicht können, weil Christus ihn einen Wiedergeborenen und weil Paulus ihn eine neue Kreatur nennt.“<sup>161</sup>

Zum Hochmut, sich auf vermeintliche Verdienste etwas einzubilden, gibt es nach Erasmus keinen Grund – zur Menschenflucht ebensowenig. Insofern scheint mir Horstmanns Interpretation, Erasmus versuche, „die anthropofugale Gegenströmung der Renaissance mit dem wiedererweckten klassischen Menschheitsideal in prekärer Balance zu halten“ (S. 30), eine einseitige Auslegung der Torheits-Schrift vorzunehmen, um ein Gegengewicht zum Humanismus zu gewinnen. Das Zitat, das er auswählt, vermag diese Einschätzung zu unterstützen; zunächst die resignative Stimmung, auf die es Horstmann offensichtlich ankommt: „Stellt euch vor, jemand stände auf einem hohen Turm und schaute, wie es die Dichter von Jupiter behaupten, auf die Erde herab, wieviel Elend müßte er dann entdecken, dem das Leben des Menschen unterworfen ist. Wie schmerzhaft und schmutzig ist die Geburt, wie mühsam die Erziehung, welchen ungerechten Strafen ist das Kind ausgesetzt, welche Erziehungsschwierigkeiten [75] hat die Jugend zu überwinden, wie bedrückt ist das Alter und wie qualvoll ist schließlich der unabwendbare Tod!“<sup>162</sup>

Ich lasse jetzt einige Zeilen, die Horstmann zitiert, aus; Erasmus fährt dann fort: „Urteilt selbst, ich bitte euch, was geschehen würde, wenn alle Menschen weise sein würden; (...). Ich aber halte die Menschen von dieser Selbstzerstörung dadurch zurück, daß ich ihnen

---

160 Erasmus von Rotterdam, Vom freien Willen. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1940, S. 63 (IIIb6).

161 Ebd., S. 88 (IV16).

162 Erasmus von Rotterdam, Das Lob der Torheit, a.a.O., S. 51

teils Unwissenheit, teils Unbedachtsamkeit, nicht selten seliges Vergessen aller Leiden, manchmal Hoffnung auf eine bessere Zukunft und bisweilen auch das Vergnügen sinnlichen Verlangens zukommen lasse.“<sup>163</sup>

Horstmann hat nun in seinem Zitat die „Hoffnung auf eine bessere Zukunft“ sowie „das Vergnügen sinnlichen Verlangens“ ausgelassen – offensichtlich weil dieser Teil des Zitates die Inanspruchnahme des Textes für „die Impulse philosophischer Menschenflucht“ (S. 29) nicht ganz so einleuchtend erscheinen lassen könnte.

Als dritten Denker, der eine exemplarische Distanz zum „neoklassischen Anthropozentrismus“ (S. 26) aufweist, macht Horstmann Michel de Montaigne namhaft, dessen 1580 entstandene Essais „Produkte eines durch und durch skeptischen Denkens“ (S. 30) seien: „Montaignes Vertrauen in den individualisierten und humanisierten Renaissance-Menschen ist gebrochen, nicht nur weil er wie die Vertreter des griechischen und römischen Skeptizismus philosophisch mit dem Ein- oder Ausbruch der Barbarei fertig werden mußte, sondern weil er zugleich den Ethnozentrismus, die Abhängigkeit dieses Menschenbildes von den Traditionen des abendländischen Kulturraumes erkannte und damit dessen Absolutheitsanspruch aufzugeben gezwungen war. Wo ist der Maßstab, so fragt Montaigne, der es uns erlaubte, unsere Verhaltensnormen und Gebräuche für edler, für zivilisierter zu erklären als die anderer Kulturkreise?“ (S. 30)

Montaigne leistet zunächst einmal mit seinen Essais eine deutlich gegen die zeitgenössischen Wissenschaften gerichtete Rationalitätskritik, die gleichermaßen Zivilisationskritik [76] sein will. Er „bestimmt in der Apologie des Raimundus Sebundus den lebensweltlichen Stellenwert seiner Skepsis präzise, wenn er die Wissenschaft als die Ursache aller modernen Leiden, ja den Anspruch, etwas zu wissen, als die ‚Pest des Menschen‘ charakterisiert.“<sup>164</sup> In diesem Kontext muß daher auch seine Zivilisationskritik gesehen werden, die die Wissenschaften letztlich dafür verantwortlich macht, in Ansehung ihrer eigenen vermeintlichen Leistung unzivilisierte Völker (Amerika und die Seewege nach Indien waren inzwischen entdeckt) anhand

---

163 Ebd., S. 52.

164 Peter Strasser, Irrationalismus, Lebenssinn und innere Freiheit, in: Duerr, Der Wissenschaftler und das Irrationale, a.a.O., Bd. 1, S. 657. Die „Apologie“ ist der Titel eines von Montaignes Essays.

dieses Maßstabes zu be- bzw. verurteilen. „Wir können die Wilden also Barbaren nennen, wenn wir ihr Vorgehen von der Vernunft aus beurteilen, aber nicht wenn wir sie mit uns vergleichen; denn wir sind in vieler Beziehung barbarischer.“<sup>165</sup>

Gleichwie seine Rationalitätskritik sich gegen den Alleinvertretungsanspruch abendländischer Vernunft bezüglich eines wahren Wissens wendet, richtet sie sich gegen die korrumpierte Moral der durch die Reformation inzwischen gespaltenen Kirche. Die gewaltsame Entdeckung Amerikas, die mit unmenschlicher Brutalität geführten Bauernkriege in Deutschland, das Abschlachten von annähernd 3000 Hugenotten in der Bartholomäusnacht am 24. August 1572 durch fanatische Katholiken<sup>166</sup> dürften Montaignes Skeptizismus nachhaltig beeinflusst haben. [77]

Dennoch sind es gerade die Wurzeln des „christlichen Demuts- und Unterwerfungsgebotes“<sup>167</sup>, die ihn als Skeptizisten im Menschen zwar das Untier erkennen, ihn andererseits aber nicht zum anthropofugalen Denken finden lassen. Es ist m.E. Strasser zuzustimmen, der die vernunftkritischen Gedanken Montaignes, in denen Horstmann möglicherweise Aspekte anthropofugalen Denkens entdecken könnte, einordnet in eine „christlich erneuerte(.) Kosmodizee“<sup>168</sup>: „Die Natur“, so heißt es in der Apologie, „hat ganz allgemein und insgesamt ihre Geschöpfe ans Herz geschlossen, und es ist keins darunter, das sie nicht aufs reichlichste mit allen Mitteln, sein Dasein zu erhalten, versehen hätte.“<sup>169</sup> Ein „bestimmtes Kulturideal“ (S. 31) hingegen, und mit dieser Einschätzung behält Horstmann allerdings recht, wird von Montaigne nicht mehr aufrechterhalten; es ließe sich auch schwerlich begründen auf einer skeptischen Basis, die den Menschen im allgemeinen als wandelbar und unbeständig begreift, die davon ausgeht, daß die menschliche Erkenntnis nicht in der Lage ist, das Wesen des Menschen, seine Funktionen und seine Kräfte wahrhaft zu begreifen.<sup>170</sup> Wenn es denn ein Ideal bei Montaigne gäbe, dann das

---

165 Michel des Montaigne, *Die Essais*. Reclam: Stuttgart 1969, S. 113 (I,13); zit. auch bei Horstmann (S. 31).

166 Montaigne, als Parlamentsrat und späterer Bürgermeister von Bordeaux selbst politisch tätig, versuchte im Streit zwischen Katholiken und Protestanten zu vermitteln.

167 Strasser, a.a.O., S. 657.

168 Ebd.

169 Ebd.

170 Vgl. Montaigne, a.a.O., S. 222.

der „allseitigen Menschen, deren Seele für alles offen und aufnahmebereit ist“<sup>171</sup>; es ließe sich jedoch nicht als Erziehungsideal auf eine bestimmte einzelne Kultur beschränken, da es interkulturelle Geltung beanspruchen müßte. Folgerichtig bezeichnet Horstmann Montaignes Philosophie als ein problematisierendes Denken (vgl. S. 31), das sich als solches mit zeitgenössischer Wissenschaft und Kultur kritisch auseinandersetzt und konsequent zur Skepsis bezüglich menschlicher Vernunft- und Zivilisationsleistungen findet. „Dieses neue problematisierende Denken, das starke Impulse auch über die naturwissenschaftliche Forschung empfängt, wird 1620 von (...) Francis Bacon in seinem [78] *Novum Organon* auf den methodologischen Begriff gebracht.“ (S. 31)

Bacons Ziel ist es, über die geistige Konstruktion der Natur zu den Naturgesetzen zu gelangen, um so planmäßig zu den „größten Entdeckungen“ fortzuschreiten.<sup>172</sup> Die Kritik an den Vorurteilen des menschlichen Verstandes<sup>173</sup> soll zu einer „empirischen und induktiven Rationalität“ (S. 31) führen, setzt aber zugleich einen Anthropozentrismus, der, getreu dem Baconischen Ideal, daß Wissen Macht sei, den Fortschritt der Erkenntnis in der durchgängigen Beherrschbarkeit der Natur gipfeln sieht. Der Grundstein für die an Mathematik und Physik orientierte neuzeitliche Wissenschaft, deren systematische Entfaltung mit Descartes einsetzt, ist damit gelegt.

Zwar war das Untier wieder in Erinnerung gebracht durch Machiavelli, Erasmus und Montaigne; jedoch ist es von diesen Ansätzen noch weit bis zur Ausbildung eines anthropofugalen Denkens, das konsequent ein Absehenkönnen vom Menschen bis hin zur praktischen Menschenflucht intendiert. Wenngleich mit den Reminiscenzen an das Untier gegen humanistische Ideale deren reale Kehrseiten veranschlagt werden, wird von keinem der drei von Horstmann exemplarisch angeführten Renaissance-Denker der Schluß gezogen, daß eine Aufhebung der menschlichen Existenz die entscheidende Maßnahme gegen das Untier sein könnte; noch waren insbesondere theologische Bindungen und Abhängigkeiten zu gravierend. [79]

---

171 Ebd., S. 254.

172 Vgl. Francis Bacon, *Neues Organon der Wissenschaften*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1981; hier die Einleitung des Übersetzers, S. 9.

173 Vgl. ebd., S. 32 (1,39) und S. 34 (1,46).

## 4.5 Neuzeit

### 4.5.1 *Der neuzeitliche Rationalismus: Erneute Verdrängung des Untiers durch Descartes und Leibniz – Voltaires satirische Kritik und Mesliers Freilegung des anthropofugalen Denkens*

Das Untier, von Bacon zunächst verdrängt zugunsten der Eigenmächtigkeit menschlichen Wissens, brachte sich zu Beginn der Neuzeit unwiderruflich in Erinnerung und erteilte „die notwendige Lektion über sich und seine Möglichkeiten (...) von 1618 bis 1648 in dem nicht endenwollenden Blutbad, das eine vergeßliche Geschichtsschreibung mit dem nichtssagenden Etikett ‚Dreißigjähriger Krieg‘ versehen hat.“ (S. 33) Vergeßlich war die Geschichtsschreibung in der Tat, und diese Vergeßlichkeit bewahrt sie bis heute als jeweils offizielle Lesart: Die, die ertranken in jenem Blutbad und in den unzähligen, die ihm noch folgen sollten, blieben in der Mehrzahl namenlos,<sup>174</sup> dem Vergessen anheimgegeben, das Schweigen war – notwendig für die Errichtung der Denkmäler und Heldenplätze derer, die allzu schwer an geschichtlicher Verantwortung trugen, so daß nur Schultern aus Stein diese Last auszuhalten vermochten.

Auch der Schock, den marodierende Landsknechte im Kleinen, die „Amok laufende(.) Militärmaschinerie“ (S. 33) im Großen den Denkern versetzten, zeitigte Vergessen einerseits in „metaphysische(r) Überkompensation“ (S. 33), andererseits „den schmerzhaften Versuch der Aufklärung“ (S. 33)<sup>175</sup>. [80] Metaphysische Überkompensation konstatiert Horstmann bei Descartes, Spinoza und Leibniz, deren Systeme Rückzug und Flucht aus der barbarischen Realität und Einstieg in eine neue Herrschaftsepoche menschlicher Vernunft – die des Rationalismus<sup>176</sup> – zugleich darstellen, eine Epoche, die anthropofugale Tendenzen verdrängte, wie sie durch die

---

174 Ich verweise wiederum auf Benjamin (vgl. Abschnitt 2.2.1, S. 22 ff. [23 ff.]), werde jedoch zum Abschluß noch einmal auf die Problematik von Geschichte und Vergessen zurückkommen (vgl. Abschnitt 5.1, S. 126 ff. [144 ff.]).

175 Schmerzhaft gerade in der Retrospektive, da auch die Aufklärung den Holocaust als bisherigen Höhepunkt in der Geschichte des Untiers nicht verhindern konnte (vgl. auch Horkheimer/Adorno, a.a.O., S. 151-186).

176 Rationalismus war mit Hübner bestimmt worden als fälschliche Identifizierung bestimmter Inhalte von Wissenschaft mit vernünftiger Einsicht schlechthin (vgl. Abschnitt 2.1, S. 21 [22]).

Wirklichkeit des Dreißigjährigen Krieges allemal zu rechtfertigen gewesen wären.

Bevor ich auf Leibniz zu sprechen komme, verdient m.E. Descartes – auch wenn Horstmann nicht weiter auf ihn eingeht – im Rahmen einer Rationalitätskritischen Untersuchung besondere Berücksichtigung, liegt doch seine Bedeutung gerade in der Begründung des Rationalismus, in der Mathematisierung der neuzeitlichen Wissenschaften. Ich habe bereits eingangs im Anschluß an Heidegger auf die Bedeutung der Mathematisierung hingewiesen;<sup>177</sup> in ihr wird die Natur, werden die der sinnlichen Wahrnehmung gegebenen Dinge als sinnlose *res extensae* der Verfügungsgewalt unseres Denkens, unseres Verstandes, den Descartes als *res cogitans* definiert, unterstellt. Nur mathematische Naturwissenschaft, deren Prinzipien der Mensch von sich aus (*ta mathemata*) a priori seinem Entwurf zugrunde legt, kann nach neuzeitlichem Verständnis als Wissenschaft der Natur gelten.<sup>178</sup> Hatte schon Galilei durch eine Arithmetisierung der Geometrie eine ideale Natur konstruiert,<sup>179</sup> die als Folie und Beurteilungsmaßstab an die verwirrende Vielfalt der vorwissenschaftlichen, sinnlich wahrnehmbaren Natur angelegt wird, so [81] ist es Descartes, der die Idee einer universalen Philosophie systematisiert, sie fokussiert im letzten und einzigen zweifelsfreien Grund: dem *ego cogito*.<sup>180</sup> Die subjektiv verfaßten, prinzipiell unendlichen Idealitäten objektivieren die Welt der *res extensae* zu einer rational erkennbaren Gegenständlichkeit, darin deren alleiniger, noch verbliebener Eigensinn beschlossen war, ein Sinn, der in einem derart revolutionierten Weltbild nichts mehr gilt. „Also nicht das Sein der Welt in seiner fraglosen Selbstverständlichkeit ist das an sich erste, sondern das an sich erste ist die Subjektivität und zwar als die das Sein der Welt naiv vorgebende und dann rationalisierende oder, was gleich gilt: objektivierende.“<sup>181</sup>

---

177 Vgl. Anm. 17.

178 Vgl. René Descartes, Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft. Meiner: Hamburg 1976, S. 5 ff.

179 Die Geometrie, in der Antike eine *techne* der Landvermessung, wird zu einer Geometrie der Ideale (z.B. idealer Kreis). In den „Meditationen“ heißt es, „daß (...) die Arithmetik, die Geometrie und andere Wissenschaften dieser Art (...) nur von den allereinfachsten und allgemeinsten Gegenständen handeln“ (René Descartes, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Meiner: Hamburg 1960, S. 18 (1,8)). Die Idealisierung führt zu den zitierten „allgemeinen Gegenständen“.

180 Vgl. ebd., S. 15-30 (1. u. 2. Med.).

181 Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Meiner: Hamburg 1977, S. 76. Vgl. auch §§ 8, 9 (bes. 9h)

Ich will es bei diesen kurzen Hinweisen zu Descartes bewenden lassen, da sie doch hinreichend verdeutlichen, welche bis heute gültige Machtdisposition der theoretischen Vernunft durch die Mathematisierung der Wissenschaften zuwuchs.<sup>182</sup>

Leibniz, kritisch in der Tradition des Cartesianischen Rationalismus stehend, ist für Horstmann und sein Bemühen, eine [82] Philosophie der Menschenflucht zu konturieren, von ungleich größerem Interesse, da er „eine ungeheure kulturelle Verdrängungsarbeit“ (S. 34) leistet, indem er in seiner Theodizee (1710) die bestehende Welt als die beste aller möglichen zu rechtfertigen sucht im Hinblick auf die Weisheit Gottes, der keine Welt geschaffen haben würde, hätte er dazu nicht die vollkommenste ausgewählt. „Leibniz erklärte das Unheil für eine optische Täuschung, ein aus Informationsmangel geborenes Phantasma. Alles, was sei, sei so, wie es sei, zum besten bestellt und in vollkommener gottgewollter Harmonie, (...). Leibniz‘ System ist in diesem Sinne eine einzige Ergebnisadresse und erfreute sich nicht zuletzt deshalb in höfisch-absolutistischen Kreisen ungekannter Popularität. Das aufs schwerste lädierte Menschenbild seiner Epoche retuschiert er in ergebener Devotion gegenüber Gott und seinem Kurfürsten“ (S. 34).

Daß das Unheil bei Leibniz zu einer optischen Täuschung degeneriere, scheint mir allenfalls ein selbst satirisch mäßiges Bonmot Horstmanns zu sein, da ganz so naiv Leibniz nun doch nicht war. Er hat, wie ja auch Horstmann zuvor mutmaßte, „auf seinen frühen Reisen die Ruinen und Trümmerfelder, die Krüppel und die Invaliden“ (S. 34) des Dreißigjährigen Krieges nicht übersehen können; insofern finden Zerstörung und Unterdrückung in seinem Denken

---

zur Mathematisierung der Natur, §§ 16-21 zu Descartes.

182 Spinoza, von Horstmann nur am Rande erwähnt, baut sein System, die Ethik, gleichfalls konsequent nach mathematischer Methode aus. „Ordine geometrico“ begründet er seine Ethik, von deren fünf Teilen nur die beiden letzten diese Bezeichnung nach unserem heutigen Verständnis rechtfertigen. Im Vergleich zu Bacon und Descartes äußert sich Spinoza jedoch skeptischer über die Macht der menschlichen Vernunft: „Das menschliche Vermögen ist aber sehr beschränkt und wird von dem Vermögen der äusseren Ursachen (d.i. die Natur, der auch die menschliche Natur angehört, Anm. v.m.) unendlich übertroffen, und folglich haben wir keine unbedingte Macht, die Dinge, welche ausser uns sind, unserem Nutzen anzupassen.“ (Benedictus de Spinoza, Ethik, in: ders., Werke in zwei Bänden, Bd. 2. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1980, S. 501 (Pars Quarta, Appendix, § 32)). Wir sehen, Bacons Euphorie hinsichtlich der Möglichkeiten des menschlichen Erkenntnisfortschritts wird hier schon nicht mehr geteilt.

mehr Beachtung, als Horstmann glauben machen will.<sup>183</sup> Allerdings – und hierin ist seiner Diagnose zuzustimmen – tendiert Leibniz zu einer Reduzierung des Unheils in seiner Eigenständigkeit, zu einer Verklärung innerhalb seines optimistischen, deutlich utopische Einschläge verzeichnenden Weltbildes: „Überhaupt läßt sich sagen, daß die Schicksalsschläge für den Augenblick Übel, in ihrer Auswirkung aber Güter sind, weil abgekürzte Wege zu größerer [83] Vollkommenheit“<sup>184</sup>. Das Unheil wird zur geringfügigen Partikel innerhalb eines großen und im ganzen guten, weil durch Gott prästabilierten Planes.

Andererseits gibt es neben dem Leibniz der Theodizee auch den sozialphilosophischen Denker, der gerade in den ökonomischen Verhältnissen seiner Zeit eine Wurzel der erwähnten Übel sieht, die er utopisch aufzuheben versucht. Er konstatiert einen Mangel, „welcher darin besteht, daß man einen jeden sich ernähren lasset, wie er kann und will, er werde reich mit hundert anderer Verderben oder falle und stoße hundert andere mit um“<sup>185</sup>. Im Gegensatz zu einer solchen Gesellschaft warenproduzierender, unabhängiger Privateigentümer, wie sie Locke und Smith in der Nachfolge Hobbes‘ vertraten, schwebt Leibniz eine gesellschaftliche Utopie in Gestalt einer Kooperative vor. Freudenthal zitiert aus dem gleichen Text Leibniz‘ dessen „Vision ‚öffentlicher Werkhäuser‘, in denen ‚keiner für sich, sondern insgesamt arbeitet, hat der eine zu viel, der andere zu wenig, so schlegte man‘ s dem andern zu‘, so daß die Arbeit ‚ohngefähr allezeit

---

183 Leibniz befürwortet den politischen Kompromiß, der sich gleichwohl über gesellschaftliche Standesunterschiede hinwegsetzt, so daß politische und soziale Unterdrückung und deren Aufhebung sehr wohl seine Überlegungen bestimmt haben – und zwar von der Grundlage des christlichen Liebesgebotes her (vgl. auch die folgenden Ausführungen zu Leibniz‘ Sozialphilosophie sowie Hans Heinz Holz, Leibniz, Kohlhammer: Stuttgart 1958, S. 110-118).

184 Gottfried Wilhelm Leibniz, Über den ersten Ursprung der Dinge, in: ders., Fünf Schriften zur Logik und Metaphysik. Reclam: Stuttgart 1966, S. 49. Vgl. auch ders., Die Theodizee. Meiner: Hamburg 1968, S. 102. Die Vollkommenheit manifestiert sich in einer harmonischen Gesellschaft, die dem gemeinsamen Interesse aller Beteiligten Rechnung trägt (vgl. Holz, a.a.O., S. 111); inwieweit eine Ausweitung auf die wohlverstandenen Interessen aller Betroffenen impliziert ist, muß jedoch fraglich bleiben.

185 Gottfried Wilhelm Leibniz, Societät und Wirtschaft, in: ders., Sämtliche Schriften und Briefe. Akademie-Ausgabe 1924 ff., Bd. 4, S. 359-361, zit. bei: Gideon Freudenthal, Atom und Individuum im Zeitalter Newtons. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1982, S. 292.

die gleiche sein wird.“<sup>186</sup> Zwar vermögen diese gegen die in England aufkommende kapitalistische Warenproduktion gerichteten Einwände nicht die kritisierte Verdrängung des Unheils innerhalb der Theodizee-Konzeption aufzuheben, in die letztlich auch [84] Leibniz' Sozialphilosophie integriert werden muß; ihm jedoch „pathologischen Wirklichkeitsverlust(.)“ (S. 34) zu bescheinigen, scheint mir angesichts der zitierten Überlegungen zur Eigentumsfrage problematisch. Zutreffend bleibt hingegen das von Horstmann konstatierte Abdrängen möglicher anthropofugaler Tendenzen durch die Rechtfertigung dieser Welt als der besten aller möglichen Welten innerhalb der Theodizee, wobei der innerweltliche Fortschritt als prinzipiell unendlich bestimmt wird.<sup>187</sup>

Seinen Spötter findet Leibniz schließlich in Voltaire, der 1759 in „Candide oder der Optimismus“ u.a. satirisch die Behauptung karikiert, alles sei in dieser Welt aufs beste eingerichtet. Nach der Aufzählung trefflicher Zweckmäßigkeiten (die Nase sei zum Brillen-tragen, die Füße seien zum Tragen von Schuhen, Steine zum Bau von Schlössern geschaffen usw.) kommt er zu dem ironischen Schluß: „Folglich haben jene, die gesagt haben, alles sei gut, eine Dummheit behauptet: sie mußten sehen, daß alles aufs beste eingerichtet sei.“<sup>188</sup> Hierin sieht Horstmann die „bloßstellende Summe der Leibnizschen Lehre, die ihre Anbiederungsbereitschaft und anthropozentrische Kurzschlüssigkeit unterstreicht“ (S. 35).

Das Verdikt der Anbiederungsbereitschaft ist sicher im Hinblick auf die soeben explizierten sozialphilosophischen Gedanken Leibniz' – die auch damals nicht im Sinne der Herrschenden gewesen sein dürften – zu relativieren; m.E. zu Recht kritisiert Voltaire dagegen den rationalistischen Anthropozentrismus Leibnizscher und Wolffscher Provenienz. Zudem muß die Kritik Voltaires im historischen Kontext gesehen werden: Es war vor allem die Katastrophe des Erdbebens von Lissabon im Jahre 1755, die dem zuvor durch Leibniz in ein System gebrachten und in der Theodizee, der Rechtfertigung des Übels, eingebetteten Anthropozentrismus den unerbittlichen

---

186 Ebd., S. 292. Vgl. insbesondere auch den Kontext, S. 286-297. Hier findet sich zudem eine Bemerkung zur Konfrontation Leibniz' mit den Nachwirkungen des Dreißigjährigen Krieges, die gleichfalls seine Vermittlungsbemühungen herausstellt (vgl. S. 287).

187 Vgl. Leibniz, Über den ersten Ursprung der Dinge, a.a.O., S. 49 f.

188 Voltaire, Candide oder der Optimismus, in: Dieter Hildebrandt, Voltaire: Candide. Ullstein: Frankfurt am Main-Berlin 1963, S. 36.

Zerrspiegel vorhielt. [85], „Die Sprengkraft einer grauenvollen Gegenwart wird freigesetzt und zerfetzt den Fadenschein eines philosophischen Systems, das die Welt für trefflich eingerichtet, das Übel für geplant hielt und im übrigen für alles einen hinreichenden Grund ausmachte. Dieses Buch zerstört die große optimistische Feier, zu der sich Leibniz, Wolff, Shaftesbury (...) zusammengetan hatten, und es frommt, natürlich, auch den Kirchen nicht. Es ist ein Menetekel wider den leichtfertigen Glauben an das Gute und die Kausalität. Seht Erdbeben, Mord, Scheiterhaufen, Undank, Syphilis, Schiffbruch, Piratentum, Diebstahl, Feigheit, Galeeren, Machtgier und Grausamkeit. Seht die Misere der Welt, und sagt dann noch, es sei alles aufs beste eingerichtet, ihr Zeitgenossen des Erdbebens von Lissabon.“<sup>189</sup>

Nicht verwunderlich scheint es, sollten anthropofugale Tendenzen in diesem Kontext wiederbelebt werden. Die Einsicht in das, was der Mensch selbst anzurichten in der Lage ist, gewinnt bei Voltaire neue Präsenz; der Autonomie der Zerstörungsmacht weichen die verschiedenen Konzeptionen der Verdrängung und Fremdbestimmung des Unheils. Auch das Hobbessche Gedankenexperiment des Naturzustands, in dem sich jeder gegen jeden im Krieg befindet,<sup>190</sup> jeder des anderen Wolf sei, ein Zustand, der durch den Gesellschaftsvertrag im bürgerlichen Staat überwunden werden soll, erscheint fragwürdig. Müssen nicht auch Konkurrenz, Mißtrauen und Ruhmsucht, bei Hobbes als der menschlichen Natur zugrundeliegende Konfliktursachen ausgewiesen,<sup>191</sup> vielmehr als eigenmächtige Korrumpierung der Natur durch den Menschen verstanden werden? Voltaire läßt im „Candide“ den Wiedertäufer Jakob auf die Behauptung, in dieser Welt sei alles aufs beste eingerichtet, entgegnen: „Es scheint doch“, sagte er, „daß die Menschen die Natur ein wenig verdorben haben, denn sie sind nicht als Wölfe geboren und sind Wölfe geworden. Gott hat ihnen weder vierundzwanzigpfündige Kanonen noch [86] Bajonette mitgegeben; aber sie haben Bajonette und Kanonen hergestellt, um sich gegenseitig zu vernichten.“<sup>192</sup>

---

189 Dieter Hildebrandt, *Candide – Apotheose des Menschenmöglichen*, in: Hildebrandt, a.a.O., S. 8.

190 Vgl. Thomas Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*. Ullstein: Frankfurt am Main-Berlin-Wien 1976, S. 96.

191 Vgl. ebd., S. 95.

192 Voltaire, a.a.O., S. 42.

Die Autonomie des Untiers, seine Selbstverantwortlichkeit für die Produktion von Katastrophen, scheint hier auf das Deutlichste durch. Der Umschlag in anthropofugales Denken findet gleichwohl noch nicht statt, wenn es sich auch tendenziell erneut andeutet,<sup>193</sup> wird doch „das Scheitern der Versuche eines rationalistischen Wegvernünftelns (...) des Untiers nach den Massenvernichtungen in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts mit *Candide* (...) unübersehbar.“ (S. 36) Voltaire macht mit seiner Rationalismuskritik der Philosophie die Verlustrechnung auf, noch nicht jedoch der menschlichen Existenz: „Laßt uns arbeiten, ohne zu philosophieren“, (...) „das ist das einzige Mittel, das Leben erträglich zu gestalten“<sup>194</sup>, heißt es am Ende von „*Candide*“.

Die Wirklichkeitsferne des Rationalismus kann als mitverantwortlich gelten für die selbstverschuldete Unmündigkeit, die Kant in seiner bekannten Schrift „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ begreift als „Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen“<sup>195</sup>. „*Sapere aude*“ wird zum Wahlspruch der Aufklärung, die den Menschen aus der Unmündigkeit heraus und zum Gebrauch des eigenen Verstandes hinführen will. Aber wie schon der Renaissance-Humanismus sich als janusköpfig erwiesen hat, so kann auch die neuzeitliche Aufklärung ihren Ansprüchen nicht gerecht werden und führt – wie wir mit Horstmann sehen werden – u.a. zur weiteren Ausbildung anthropofugaler Tendenzen. [87] „Hinter den Projektionsschirmen und spanischen Wänden des Gottgewollten, der höheren Weisheit, des demütigen Ertragens, die jetzt die Schlachtfelder und Hinrichtungsstätten umstellten, muß bewußte Wirklichkeit erst wieder mühsam freigelegt (...) werden“ (S. 37).

Als ein Zeugnis solcher Freilegung führt Horstmann das Testament des Abbé Jean Meslier (1684-1729) an, dessen Einsichten in die politischen und gesellschaftlichen Zeitumstände die Welt als von brutaler Gewalt und Unterdrückung beherrscht diagnostizieren. Die schonungslose Kritik des katholischen Geistlichen richtet sich gegen

---

193 Horstmann führt noch weitere Belege an, die inhaltlich jedoch nicht über das Gesagte hinausgehen (so aus Voltaires Romanen „*Babuk oder der Lauf der Welt*“ (S. 38) oder „*Mikromegas*“ (S. 39)); in beiden Zitaten wird der Mensch als blutgeriges wildes Tier dargestellt.

194 Voltaire, a.a.O., S. 42.

195 Kant, Werke in zwölf Bänden, a.a.O., Bd. XI, S. 53.

Adel und Priester, die die durch die Steuerpolitik Ludwigs XIV. an den Rand des Existenzminimums gedrängten Bauern auspressen und diesen Zustand zugleich ideologisch absichern. Es ist daher nicht verwunderlich, daß Mesliers Testament, das er gegen Ende seines Lebens heimlich verfaßt hat, einen radikalen Atheismus und Materialismus entwickelt und in seinen revolutionären Gedanken und Appellen bereits einen Kommunismus antizipiert, wie ihn später Marx und Engels in ihrem Manifest entwerfen werden. Allerdings hat seine theoretische Arbeit zeitlebens keine nennenswerten praktischen Impulse geäußert – von einer Ausnahme abgesehen, als er in einer Predigt den Seigneur seines Pfarrortes wegen der Mißhandlung von Bauern öffentlich tadelte.<sup>196</sup> Eine Veröffentlichung seiner Gedanken hätte ihm allerdings weitaus größere Unannehmlichkeiten bereitet als diese Episode, denn an Deutlichkeit läßt er es nicht fehlen: „Ich habe so viel Bosheit in der Welt erlebt, (...) sah alle Tage eine Unzahl schuldlos Unglücklicher, die ohne Grund verfolgt und zu Unrecht unterdrückt werden, ohne daß jemand durch ihr Los gerührt würde oder daß barmherzige Beschützer ihnen hülften. Die Tränen so vieler gebrochener Gerechter und das Elend so vieler von den schlechten Reichen und den Großen dieser Erde so tyrannisch unterdrückter Menschen haben mir (...) so großen Ekel und solche Verachtung vor dem Leben eingeflößt, daß ich (...) den [88] Zustand der Toten für weitaus glücklicher halte als den der Lebenden und jene, die niemals gelebt haben, für noch tausendmal glücklicher als die Lebenden, die noch immer unter solch großem Elend seufzen.“<sup>197</sup>

Dieses Bekenntnis Mesliers erinnert an Horstmanns Widmung, mit der er sein Buch den Ungeborenen zueignet; somit scheint er zu Recht dem Abbé im anthropofugalen Denken verbunden zu sein: „allein der ohnmächtige Wunsch nach dem Ende, nach Widerruf des Existenzrechts dieser Kreatur“ (S. 37) folge aus des Priesters abgrundtiefem Ekel, „den er gegenüber seinesgleichen und vor sich selbst und der ihm aufgezwungenen lebenslangen Maskerade empfand.“ (S. 37) Dennoch schreibt Meslier keine Philosophie der Menschenflucht; die anthropofugale Tendenz ist zwar unübersehbar, aber letztlich nicht radikal. Die Kritik geht an die Wurzel tradierter Lehren,

---

196 Zur Biographie Mesliers vgl. Günther Mensching, Cartesianischer Materialismus und Revolution, in: Jean Meslier, Das Testament des Abbé Meslier. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1976, S. 18-23.

197 Meslier, a.a.O., S. 62 f.

sucht sie allesamt als Aberglaube bloßzustellen: Der Betrug soll durchschaut werden – von einem aufgeklärten Bewußtsein, das die Unterdrückung nicht länger hinzunehmen gewillt ist, das – nach Kant – sich seines eigenen Verstandes bedient und das eigene Schweigen, die eigene Ohnmacht, als selbstverschuldete Unmündigkeit erkennt. erst daraus resultiert die praktische Umsetzung in der revolutionären Tat. Das Vertrauen in die Vernunft ist ungebrochen; die überkommenen Inhalte werden zwar hinterfragt und als Vorurteile verworfen – darin ist Mesliers Denken ideologiekritisch; die Autonomie des Subjekts bleibt jedoch unangetastet.<sup>198</sup> Es ist die gleiche Autonomie, die Descartes dem Subjekt in theoretischer Hinsicht zuspricht, auf die Praxis gewendet; somit bezieht Mesliers Denken zumindest nicht rationalitätskritisch Stellung gegenüber dem Cartesianischen Rationalismus, der sein Denken immerhin noch formal bestimmt. Schließlich kann aufgrund der weiterhin bestehenden Autonomie menschlicher Vernunft auch von einer zu Ende gedachten Anthropofugalität, von einem Widerruf menschlichen Existenzrechts, wie Horstmann es behauptet, nicht die Rede [89] sein, wenn das Testament schließt mit einem leidenschaftlichen Aufruf zur revolutionären Umwälzung bestehender Unrechtszustände: „Werdet doch endlich vernünftig, Völker dieser Erde (...), Ihr alle, die Ihr nichts verstanden habt, lernt endlich Euer eigenes Wohl erkennen, lernt Euer wahrhaftes Wohl erkennen! Und Ihr alle, die Ihr einfältig seid, lernt endlich, vernünftig zu werden! (...) Wenn Ihr also vernünftig seid, legt allen Euren Haß, Euren Neid aufeinander ab, vergeßt alle persönlichen Feindschaften untereinander und wendet Euren ganzen Haß und alle Eure Empörung gegen Eure gemeinsamen Feinde, (...). Vereint Euch in den gleichen Gedanken an Eure Befreiung aus diesem verhaßten und unerträglichen Joch ihrer tyrannischen Herrschaft wie auch der eigenen und abergläubischen Verrichtungen ihrer falschen Religionen. Es gebe daher keine andere Religion bei Euch als die der wahren Vernunft und der Rechtschaffenheit der Sitten, nichts anderes als die Ehrlichkeit und den Anstand, die Aufrichtigkeit und den Großmut des Herzens“<sup>199</sup>.

---

198 Vgl. hierzu nochmals Mensching, a.a.O., S. 16 f.

199 Meslier, a.a.O., S. 397 f. Überdeutlich expliziert diese Stelle den Vernunftglauben Mesliers im häufigen Gebrauch solcher Ausdrücke wie „vernünftig“, „verstanden“, „erkennen“, „kennen“, „Gedanken“, „Vernunft“. Im Vergleich zur bekämpften Tradition ist die revolutionäre Position Mesliers übrigens in gleicher Weise dog-

Von „prinzipieller Absage“ (S. 38) dem Menschen gegenüber kann somit bei Meslier nicht die Rede sein; im Gegenteil, die revolutionäre Vision weist, auch in ihrer Diktion, bereits voraus auf sozialistische Utopisten wie Saint-Simon und Proudhon, auf Marx und Engels, die gerade für die politische und gesellschaftliche Befreiung des Menschen kämpften, statt im Selbstkel vor der Geschichte der Geschlagenen und Unterdrückten den Kopf in den Sand zu stecken.

#### 4.5.2 *Aufklärung: Neuer Eigensinn der Natur durch Kant – D'Holbach, Aufklärungsphilosoph oder anthropofugaler Denker?*

Der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit, wie Kant formulierte, setzt also ein mit einer [90] ideologiekritischen Abwehr der Bevormundung des Menschen durch Kirche und Adel. Der Glaube an die Macht der Vernunft bleibt dabei zunächst unangetastet, Anthropofugalität blitzt – wie gesehen – allenfalls tendenziell hier und da auf. Erst in dem 1770 anonym von Paul Thiery d'Holbach veröffentlichten „System der Natur“ sieht Horstmann den „gelungene(n) Grenzübertritt vom neuzeitlichen Humanismus zum anthropofugalen Denken“ (S. 40) vollzogen.

Im selben Jahr schreibt Kant seine Dissertation „Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen“, die bereits wesentliche Gedanken der transzendentalen Ästhetik aus der Kritik der reinen Vernunft vorwegnimmt: Raum und Zeit werden als Anschauungsformen a priori ausgewiesen, naturwissenschaftlich-empirische Erkenntnis auf die in Raum und Zeit erfahrene Erscheinungswelt begrenzt. Aus dieser Einschränkung der möglichen Verstandeserkenntnis folgt jedoch keineswegs die Ohnmacht menschlicher Subjektivität, da es Kant letztlich um eine Abgrenzung von Wissenschaft und Glauben, von Naturwissenschaft und Metaphysik zu tun ist, um den Abweis möglicher Grenzgänge, auch um dogmatischen Positionen ihren Rechtsanspruch zu nehmen. Kant, dem es ratsamer erscheint, „am Ufer derjenigen Erkenntnisse entlangzusegeln, die uns durch die Mittelmäßigkeit unseres Verstandes vergönnt sind, als sich auf die hohe See derart mystischer Nachforschungen hinauszuwagen,

---

matisch in ihrem Vernunftanspruch – eine Kritik, die sich letztlich auch der ideengeschichtlich verwandte Marxismus gefallen lassen muß.

(...): nämlich daß wir alles in Gott schauen<sup>200</sup>, schränkt somit das Feld der Verstandeserkenntnis ein, läßt jedoch dem Glauben seinen Platz; er unterscheidet Naturerkenntnis, bezogen auf die Gegenstände möglicher Erfahrungen, und spekulative Erkenntnis, die nicht auf Erfahrungsgegenstände geht.<sup>201</sup> Die Vernunft muß in allem über das, was sie leistet, Rechenschaft geben können; eher vorsichtig, insbesondere in politisch-praktischer Hinsicht mit Blick auf die menschliche Insuffizienz, zeichnet Kant daher – [91] wahrlich nicht in Fortschrittseuphorie verfallend – Schritte zum Besseren vor.<sup>202</sup> Die Sicht auf die Realität, die Horstmann vor Beginn der Aufklärung durch ein „ganz und gar wirklichkeitsferne(s) und spekulativ aufgedunsene(s) Selbstbild“ (S. 37) verstellt sieht, ist erst durch Kant – gleichwohl ohne anthropofugale Tendenzen – wieder systematisch freigelegt worden – und mit ihr die Sicht für die menschliche Praxis: „Gerade weil Kant Ideal und Wirklichkeit methodisch auseinanderhält, konnte er mit einer idealistisch gerichteten reinen Ethik eine wesentlich realistische Geschichts- und Sozialphilosophie verbinden.“<sup>203</sup>

Kants kritische Position gegenüber Rationalismus und Empirismus, die er beide im Kritizismus aufhebt, erschüttert neben traditionellen theologischen Wahrheiten insbesondere die von Descartes inthronisierte Allmacht der Vernunft in Bezug auf die *res extensae*, so daß die Dinge als Gegenstände der Erfahrungserkenntnis wieder Sinn bekommen, was – hinsichtlich organischer Naturdinge – erst recht auf den späten Kant bezogen zutrifft; zwar versucht er in der Kritik der reinen Vernunft „die Begründung einer einheitlichen Natur als Gegenstand der Wissenschaft über das kategorial-konstituierte Subjekt, wobei organische Naturgegenstände keinen Sonderstatus einnehmen sollen. Dies erweist sich in der KU als undurchführbar; die Analyse der reflektierenden Urteilskraft muß zunehmend auf anthropologische Konstanten rekurrieren, und das Op.p. stellt direkt den Versuch dar,

---

200 Immanuel Kant, Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen, in: ders., Werke in zwölf Bänden, a.a.O., Bd. V, S. 81 (§ 23).

201 Vgl. Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, in: ders., Werke in zwölf Bänden, a.a.O., Bd. IV, S. 558 (B 662 ff.).

202 Vgl. Immanuel Kant, Der Streit der Fakultäten, in: ders., Werke in zwölf Bänden, a.a.O., Bd. XI, S. 366 f. (A 158 ff.); ders., Über den Gemeinspruch, ebd., S. 167 ff. (A 274 ff.).

203 Karl Vorländer, Kant und Marx (1911), in: Hans J. Sandkühler/Rafael de la Vega (Hrsg.), Marxismus und Ethik. Texte zum neukantianischen Sozialismus. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1970, S. 286.

die Natur als Lehrsystem über den Menschen als Naturwesen zu begründen.“<sup>204</sup>

Natürlich ist es die Vernunft, die begründet, aber die Sinnlosigkeit der *res extensae* wird im Spätwerk des *Opus postumum* [92] ganz aufgehoben.<sup>205</sup> Die Natur ist nicht mehr allein dem Zweck des Gewogen- und Abgemessenwerdens unterstellt, denn, so kann die Einsicht Kants formuliert werden, der transzendente Verstand verfügt „nur über den gesetzlichen Charakter dieser besonderen Naturgesetze; deren Inhalt vermag er a priori nicht zu entwerfen, sondern muß ihn als empirische Gegebenheit hinnehmen.“<sup>206</sup>

Ordnen wir die exkursorischen Überlegungen zu Kant zunächst wieder in den Kontext des vorliegenden Themas ein; sie sollten

- auf die zuletzt angeführte Wandlung des Verhältnisses zwischen Vernunft und Natur in seinem Werk aufmerksam machen;
- die Annäherung des Denkens an die gesellschaftliche und physische Wirklichkeit dokumentieren – bei bleibender Dominanz der Vernunft;
- den Vergleich mit dem Zeitgenossen d'Holbach ermöglichen, dessen Materialismus, wie Horstmann zeigen will, letztlich umschlage in anthropofugales Denken.

An d'Holbachs „System der Natur“, das Voltaire als „Sünde wider die Natur“ (S. 39) bezeichnet, wird sich somit erstmals konsequent durchgeführtes anthropofugales Denken aufweisen lassen müssen.

Aber in dieser Eindeutigkeit läßt sich der Nachweis nicht führen: Zwar sind anthropofugale Einschlüsse in d'Holbachs Entwurf zu verzeichnen, doch letzten Endes erweist er sich als konsequenter Aufklärungsphilosoph. Zunächst ist Horstmanns Einsicht zuzustimmen, d'Holbach erkenne „den naturwüchsigen Selbstbezug und Selbstbetrug, dem die Gattung ihr Überleben und ihren evolutionären Fortschritt“ (S. 40) verdanke. Indem er diesen Selbstbetrug jedoch „naturwüchsig“ nennt, verkennt Horstmann die eigentliche Intention des „Systems der Natur“, nämlich den Menschen und seine Existenz

204 Reinhard Löw, *Philosophie des Lebendigen. Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität.* Suhrkamp: Frankfurt am Main 1980, S. 227; vgl. auch S. 269, Anm. 386 (Abk.: KU = Kritik der Urteilskraft; Op.p. = *Opus postumum*).

205 Vgl. auch meine Anmerkungen zur Chiffreschrift der Natur in der Kritik der Urteilskraft (Anm. 38).

206 Volker Gerhardt/Friedrich Kaulbach, *Kant. Erträge der Forschung*, Bd. 105. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1979, S. 47 f.

erst auf die Natur zurückzuführen, ihn als im eigentlichen Sinne naturwüchsig gerade erst erweisen zu wollen. Der [93] Mensch ist nach d'Holbach nichts „Besonderes auf dem Erdball“<sup>207</sup>, „er ist demselben Wechsel unterworfen wie alle ihre (der Natur, Anm. v.m.) anderen Produkte“<sup>208</sup>. D'Holbach begreift ihn ganz mechanistisch als Maschine, die, vorgegebenen Notwendigkeiten absolut unterworfen, als kleines Rad im Getriebe der kausalgesetzlich interpretierten Natur funktioniert: Der Mensch „ist im Denken ebensowenig frei wie im Handeln“<sup>209</sup>. Denkvorgänge erklärt d'Holbach materialistisch: Das Gehirn wird durch unsere Sinne, die als sichtbare Organe unseres Körpers bezeichnet werden, modifiziert; diese Modifikation nennt er Empfindungen, Wahrnehmungen oder Ideen.<sup>210</sup> Wahrheit, die sich an naturgemäßen, sinnlichen Erfahrungen und in ihrem Wert an ihrer Nützlichkeit<sup>211</sup> bemißt, wird konsequenterweise abhängig gemacht von gesunden Organen.<sup>212</sup> Insofern ist es gerade der naturwüchsige,

---

207 Paul Thiery d'Holbach, *System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und moralischen Welt*. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1978, S. 76.

208 Ebd., S. 81. An anderer Stelle heißt es explizit: „Der Mensch kehre also zur (...) Natur (...) zurück“ (S. 154).

209 Ebd., S. 155.

210 Vgl. ebd., S. 96.

211 Vgl. ebd., S. 184.

212 Vgl. ebd., S. 158. Hier ergibt sich jedoch in der Folge ein Widerspruch in d'Holbachs Konzeption, der dadurch entsteht, daß er offensichtlich den Begriff „Wahrheit“ nicht eindeutig bestimmt. Neben der genannten „Erfolgs“-Wahrheit scheint er noch eine übergeordnete zu kennen, die notwendig ist, um sein System als ganzes zu legitimieren. Er spricht an anderer Stelle davon, die Aufklärung müsse dem Menschen „immer die Wahrheit zeigen“ (ebd., S. 236); zuvor heißt es aber: „Jeder Mensch hat sozusagen eine Sprache für sich allein, und diese Sprache kann er anderen nicht mitteilen. Welche Übereinstimmung kann es also zwischen ihnen geben, wenn sie sich über Dinge unterhalten, die sie nur durch ihre Einbildungskraft kennen? Kann diese Einbildungskraft bei dem einen Individuum jemals die gleiche sein wie bei dem anderen? Wie können sie sich verstehen, wenn sie denselben Dingen Eigenschaften beilegen, die nur durch die Art und Weise bestimmt werden, wie ihr Gehirn affiziert wird? Von einem Menschen verlangen, daß er so denken solle wie wir, heißt verlangen, daß er ebenso baut sei wie wir; daß er in allen Momenten seines Lebens so modifiziert worden sei wie wir; (...) heißt verlangen, daß er uns gleich sei.“ (ebd., S. 151) Intersubjektivität wird somit problematisch, wenn nicht gar unmöglich, denn wie sollte Aufklärung anders verfaßt sein als sprachlich? Und vermittelt d'Holbach selbst sein Denken nicht in gleicher Weise? – Andererseits behauptet er gegen Ende seiner Schrift, die Wahrheit sei ewig und müsse „alle Irrtümer der Erde überleben“ (ebd., S. 589). Vom Menschen aber bleibt eine vermeintlich ewige Wahrheit doch abhängig in dem Sinn, daß er sie zumindest kennen muß, um sie als solche auszuweisen; dazu muß man sich jedoch zuvor über ihren Inhalt verständigt haben, was hinwiederum angeblich nicht

sich an der Natur orientierende Mensch, den d'Holbach als Ziel seiner Aufklärung verwirklicht zu sehen sich wünscht.

[94] Hinwiederum kann aber nicht die Rede davon sein, daß d'Holbach „den einzig möglichen Fluchtweg aus dem Gefängnis des Gattungsnarzißmus“ (S. 41) entdeckte – er sucht zwar einen Aus-, aber keinen Fluchtweg –, „nämlich die philosophische Erinnerung an das urtümlich mythologische Bewußtsein, daß wir Fremde, Ausgestoßene, daß wir die Parias der Schöpfung sind“ (S. 41). Wie aber sind, wenn d'Holbach die Menschen tatsächlich als Parias der Schöpfung darzustellen versuchte, seine Äußerungen bezüglich wissenschaftlicher Fortschritte und ihres Nutzens zu verstehen?<sup>213</sup> Seine ganzen Hoffnungen setzt er in die Aufklärung, um eine Besserung der Menschen gemäß ihrer Natur in praktischer Hinsicht herbeiführen zu können,<sup>214</sup> was zugleich bedeutet, das individuelle und soziale Glück zu vergrößern. Es ist die Vernunft selbst, die den einzelnen nach dem Glück streben läßt, um darin sich selbst zu erhalten.<sup>215</sup> Da „kein Mensch (...) für sich allein glücklich sein“<sup>216</sup> kann, was verständlich erscheint allein aufgrund der Tatsache, daß kein Glücklicher in der Umgebung Unglücklicher leben kann, ohne Neid und Mißgunst zu erregen, erweist sich der Tugendbegriff, den d'Holbach verwendet, folglich vom Eigeninteresse der Selbsterhaltung her bestimmt: „Tugend ist nur die Kunst, durch Förderung der Glückseligkeit anderer sich selbst glücklich zu machen.“<sup>217</sup> Solcher Eigennutz [95] multipliziert, ergibt den Nutzen vieler. Der Wert der Wahrheit, so hatte sich gezeigt, gründet sich auf ihrer Nützlichkeit; solche Wahrheit aber, „deren Nützlichkeit sich auf das Vergnügen einiger weniger Menschen beschränkt“<sup>218</sup>, hält d'Holbach für untauglich. Unverkennbar vertritt er hier die utilitaristische Theorie vom größtmöglichen Glück der größtmöglichen Zahl, eine Formel, die bereits 1725 von Francis Hutcheson geprägt worden war.<sup>219</sup> Die Natur selbst will, „daß der

---

möglich sein soll.

213 Vgl. ebd., S. 74.

214 Vgl. ebd., S. 288 und 317.

215 Zu Glück und Selbsterhaltung vgl. die Ausführungen ebd., S. 117 f., 174 und 437.

216 Ebd., S. 256.

217 Ebd., S. 255.

218 Ebd., S. 184. Der Zusammenhang zwischen Nutzen und Glück wird an anderer Stelle ebenfalls expliziert: „Nützlich sein heißt: zum Glück seiner Mitmenschen beitragen“ (ebd., S. 250).

219 Francis Hutcheson, *An Inquiry Concerning Moral Good and Evil* (sec. 3, § 8), zit.

Mensch für sein Glück arbeitet“<sup>220</sup>, d.h. es ist dem Menschen als denkende, fühlende und wollende „Maschine“ von Natur aus wesentlich, für sein Glück und an seinem Glück zu arbeiten – und damit an dem der anderen.<sup>221</sup>

Es sollte hinreichend deutlich geworden zu sein, daß Horstmanns Versuch, bei d’Holbach den Übergang zum anthropofugalen Denken zu verzeichnen, nicht haltbar ist; er relativiert andererseits selbst, wenn er weiter unten nur noch vom „anthropofugale(n) Blickwinkel“ (S. 42) spricht. Mit Recht macht er jedoch darauf aufmerksam, daß bei d’Holbach das Untier „aus einer fiktiven Retrospektive erstmals als nicht mehr existent, als ausgestoßen und fossil, philosophisch vorstellbar“ (S. 41) werde, wofür sich mehrere Belege im „System der Natur“ finden lassen; auf die Gattung bezogen, heißt es an einer [96] Stelle: „Oh Mensch: (...) Du, der du dir in deiner Torheit anmaßend den Titel König der Natur gibst: Du, der du die Erde und die Himmel mißt: Du, dessen Eitelkeit sich einbildet, daß das Ganze erschaffen worden sei, weil du intelligent bist! Es bedarf doch nur eines kleinen Zwischenfalls, eines Atoms an unrechter Stelle, um dich umkommen zu lassen, um dich zu zerstören, um dir die Intelligenz zu rauben, auf die du so stolz zu sein scheinst.“<sup>222</sup>

Somit lassen sich anthropofugale Tendenzen in der Tat nachweisen – aber eben doch nur Tendenzen.<sup>223</sup> Das Zitat expliziert zudem d’Holbachs unüberhörbare Kritik am neuzeitlich-rationalistischen, von Descartes ausgehenden Naturverständnis. Natürlich bleibt auch bei d’Holbach der Glaube an die Vernunft erhalten, aber ebenso wie

bei John Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1975, S. 40 (Anm. 9).

220 D’Holbach, a.a.O., S. 25.

221 Vgl. ebd., S. 197 und S. 363. Der gesamte zweite Teil des „Systems“ setzt sich – z.T. in schärfster Polemik vorgetragen – mit der Religion auseinander: Ideologiekritisch wird ihr Fortbestand den Manipulationen der Priester angelastet. Religion – und mit ihr die Erziehung – hindern nach d’Holbach den Menschen daran, sein natürliches Wesen zu verwirklichen; insbesondere die Religion aber trage zur Entfremdung von der Natur bei, so daß nur ein konsequenter Atheismus das ursprüngliche Verhältnis wiederherzustellen vermöge.

222 Ebd., S. 80 f.; vgl. auch S. 76 und S. 452.

223 D’Holbach würde übrigens Horstmanns philosophisch-satirische Methode abgelehnt haben; zur Legitimation des Fatalismus führt er aus: „(...) wird der Fatalist, wenn er eine empfindungsfähige Seele hat, seine Mitmenschen bedauern und ihre Verirrungen beklagen, er wird versuchen, sie aufzuklären, ohne jemals auf sie ärgerlich zu werden oder ihres Elends zu spotten. Welches Recht hat man in der Tat, die Menschen zu hassen oder zu verachten?“ (ebd., S. 199)

Diderot – beide aus dem Kreis der französischen Enzyklopädisten – geht er von der mathematischen Abstraktion über zur qualitativen Deskription. Dadurch wertet er – im wissenschaftlichen Sinne gegenüber dem Cartesianischen Rationalismus – zwangsläufig die lebendigen Formen der Natur innerhalb der Subjekt-Objekt-Relation auf. Da d’Holbach andererseits eine Ausnahmestellung des Menschen im Kosmos abweist, wird die Überbewertung des Subjekts zurückgenommen: Er erliegt somit auch nicht der Gefahr, einer blinden Fortschrittseuphorie zu verfallen – ja er ist in diesem Zusammenhang noch zurückhaltender als Kant, der – in praktischer Hinsicht – immerhin noch Überlegungen zu einem Völkerbund und einem ewigen Weltfrieden anstellte.<sup>224</sup> Derart ins Detail [97] politisch-praktischer Innovationen geht d’Holbach an keiner Stelle seines Systems; er hätte vermutlich wegen der aufgezeigten intersubjektiven Vermittlungsprobleme<sup>225</sup> und aufgrund seines Fatalismus derartige Absichten schwerlich legitimieren können.

#### 4.5.3 *Verdrängung anthropofugaler Tendenzen: Condorcet – Rousseau – Hegel – Schelling – Schleiermacher – Humboldt*

In der Folge sieht Horstmann die Tendenzen anthropofugalen Denkens, wie d’Holbach sie in seinem „System der Natur“ freisetzte als selbstkritische Einsicht in die Fehlbarkeit und Sterblichkeit<sup>226</sup> menschlicher Vernunft (vgl. S. 42), zunächst nicht weiter rezipiert. Im Gegenteil – Condorcet schafft mit dem in seinem Todesjahr 1794 erschienenen „Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes“ eine „säkulare Metaphysik des unendli-

---

224 Vgl. Immanuel Kant, Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, in: ders., Werke in zwölf Bänden, a.a.O., Bd. XI, S. 193-251; vgl. bes. Definitivartikel 2 und 3, S. 208-228.

225 Vgl. die Überlegungen zum Wahrheitsbegriff d’Holbachs, Anm. 212.

226 Die persönliche Unsterblichkeit ist bereits von Epikur in Frage gestellt worden: „Gewöhne dich an den Gedanken, daß es mit dem Tode für uns nichts auf sich hat (...). Daher macht die rechte Erkenntnis von der Bedeutungslosigkeit des Todes für uns die Sterblichkeit des Lebens erst zu einer Quelle der Lust, indem sie uns nicht eine endlose Zeit als künftige Fortsetzung in Aussicht stellt, sondern dem Verlangen nach Unsterblichkeit ein Ende macht.“ (Diogenes Laertios, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Buch X, zit. nach Hans Ebeling, Philosophische Thanatologie nach Heidegger, in: ders., Der Tod in der Moderne. a.a.O., S. 27.)

chen Fortschritts“ (S. 42), die in zehn Epochen den notwendig aufwärts strebenden Weg zur Perfektibilität der Menschheit beschreibt und in die Zukunft hinein fortzeichnet, wobei weder das Ende des Fortschritts abzusehen sei, noch überhaupt von Rückschritten innerhalb der geschichtlichen Entwicklung gesprochen werden könne.<sup>227</sup> Vielmehr bewegt sich die Menschheit einer kontinuierlichen Vervollkommnung ihrer selbst entgegen, in der allein die „wirklichen Vorteile, die sich aus den Fortschritten ergeben müssen, (...) ihre Grenze haben“<sup>228</sup> können. Die [98] ethischen Implikationen des Entwurfs weisen übrigens – vergleichbar dem „System“ d’Holbachs – utilitaristische Aspekte auf; hier wie dort ist die Rede von der Nützlichkeit der Wahrheit,<sup>229</sup> wobei der Nutzen dem Fortschritt dienen soll – und zwar bei Condorcet dem Fortschritt der gesamten Menschheit, d.h. er differenziert nicht nach Anspruch, Verdienst oder Privileg.<sup>230</sup> Andererseits läßt sich nicht leugnen, daß ein derartiger Fortschritts-optimismus allein aufgrund historischer Ereignisse des ausgehenden 18. Jahrhunderts<sup>231</sup> im nachhinein problematisch erscheinen und gegenüber den anthropofugalen Tendenzen im Denken eines d’Holbach zumindest als realitätsferner bezeichnet werden muß: „Condorcet gibt zwar die verwirrende Tatsache zu, daß die Periode der bedeutendsten, durch wissenschaftliche Erfindungen, (...) erzielten Fortschritte auch eine Zeit der grausamsten Blutbäder war. Aber er zieht daraus keinerlei Schlüsse, die seinem rationalistischen Optimismus in Bezug auf die natürliche Güte des Menschen, (...) hätten stören können.“<sup>232</sup>

Zivilisationskritisch und näher an der Realität dessen orientiert, was der Fall ist, äußert sich Rousseau in seinen anthropologischen und pädagogischen Werken, gleichwohl von anthropofugalen

---

227 Vgl. Condorcet, Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1976, S. 31.

228 Ebd., S. 204.

229 Ebd., S. 36.

230 Vgl. das Vorwort von Wilhelm Alff, ebd., S. 24.

231 Man denke nur an die verfeindeten Parteien nach der Französischen Revolution, deren Zeitgenosse Condorcet war; das Bild des Gegners vor Augen und im Glauben an die Rechtmäßigkeit der eigenen Politik, war es den Männern um Danton und Robespierre gar nicht möglich, eine Politik zum Wohle aller zu betreiben – und hier ging es real „nur“ um eine Nation, nicht, wie im Entwurf Condorcets, um die gesamte Menschheit.

232 Karl Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Kohlhammer: Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1979, S. 91.

Tendenzen weit entfernt; er fertigt vielmehr eine „seitenverkehrte Kopie“ (S. 42) der Fortschrittsmetaphysik Condorcets an. Rousseau will sein Fortschrittsideal, das nun allerdings nicht mehr den bürgerlichen Vorstellungen entspricht, in einem neuen, nach den Kriterien des Gesellschaftsvertrages bemessenen „Natur“-Zustand verwirklicht sehen. Er diagnostiziert [99] im Fortschritt der bürgerlichen Gesellschaft eine Potenzierung von Ungleichheitsverhältnissen,<sup>233</sup> eine Korruption der natürlichen Eigenschaften des Menschen. Das politische Recht, dessen Verwirklichung er eher skeptisch beurteilt,<sup>234</sup> hält er dennoch – begründet im *contrat social*<sup>235</sup> – idealtypisch sowohl den bestehenden Gesellschaften als auch dem vor dem Vertragsschluß gegebenen Naturzustand entgegen, ist doch die Freiheit des einzelnen in einer auf dem Vertrag beruhenden und nach ihm funktionierenden Gesellschaft nach Rousseau größer als im Naturzustand, denn der *contrat social* macht Verschiedenartige zu Gleichwertigen.<sup>236</sup> Eine Philosophie der Menschenflucht ist mit diesem Gesellschaftsideal deutlich abgewiesen, wenngleich der Blick für die Taten des Untiers nicht verstellt ist. Heftige Kritik trifft in diesem Zusammenhang die Wissenschaften; insbesondere in der Preisschrift von 1750 wird die Vervollkommnung der Wissenschaften und Künste explizit für den „tatsächliche(n) Verfall“<sup>237</sup> verantwortlich gemacht. Die Natur jedenfalls will nach Rousseau die Menschen „vor der Wissenschaft bewahren (...), wie eine Mutter eine gefährliche Waffe aus den Händen ihres Kindes reißt.“<sup>238</sup>

Ziehen wir ein kurzes Fazit der bisher betrachteten neuzeitlichen Philosophie; es läßt sich feststellen, daß trotz gelegentlicher anthropofugaler Tendenzen der Glaube an die Macht der Vernunft ungebrochen weiter wirkt – wie wir sehen werden, bis in den deutschen Idealismus hinein. Auch die radikalen Kritiker des neuzeitlichen Rationalismus wie Meslier und d’Holbach formulieren letztlich

---

233 Jean-Jacques Rousseau, Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen, in: ders., Schriften zur Kulturkritik. Meiner: Hamburg 1978, S. 251 ff.

234 Jean-Jacques Rousseau, Emil oder über die Erziehung. Schöningh: Paderborn-München-Wien-Zürich 1981, S. 504.

235 Vgl. Jean-Jacques Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts. Reclam: Stuttgart 1977.

236 Vgl. ebd., S. 26.

237 Jean-Jacques Rousseau, Über Wissenschaft und Kunst, in: ders., Schriften zur Kulturkritik, a.a.O., S. 15.

238 Ebd., S. 29.

keine Philosophien der Menschenflucht; wenn [100] Horstmann sie dennoch anthropofugal – und damit einseitig – interpretiert, dann läßt er die residuale, auf die menschliche Vernunft und eine bessere Zukunft setzende Hoffnung völlig außer acht. Ein Restposten an Optimismus läßt sich auch bei den genannten Aufklärungsdenkern allemal verzeichnen, ein Aktivposten eher schon bei Rousseau, ganz sicherlich bei Condorcet. Neuen Aufwind erfährt die intellektuelle Zuversicht schließlich im deutschen Idealismus, der ohne Grundvertrauen in die menschliche Vernunft und die durch sie möglichen Fortschritte sich kaum hätte entwickeln können – noch dazu, wie Horstmann meint, derart abgehoben vom politischen Tagesgeschehen, denn „daß der aufgeklärte Humanismus an der Fehlerhaftigkeit seines eigenen Menschenbildes gescheitert war, wollte man nicht wahrhaben. Die Theorie war rein und makellos, (...). Als infolge der napoleonischen Eroberungspolitik und der anschließenden Befreiungskriege alles in Stücke geht und später die Metternichsche Restauration mit Karlsbader Beschlüssen und Demagogenverfolgung für Ruhe in den Ruinen sorgt, raunt ein Schelling von Urgrund und der polaren Ausweitung der Natur, hält ein Hegel Zwiesprache mit dem Weltgeist, dem bar aller empirischen Erfahrung Weltgeschichte Fortschritt zur Freiheit ist, predigt ein Wilhelm von Humboldt, ein Friedrich Schleiermacher ohne Rücksicht auf ‚beiherspielende‘ Wirklichkeit Humanität und sittliche Persönlichkeitsentfaltung.“ (S. 43 f.)

Ich will nur kurz auf Horstmanns beiläufige Kritik am deutschen Idealismus eingehen, den er mit Recht ausklammern kann, da zumindest anthropofugales Denken auch tendenziell nicht erwartet werden kann. Zu seinen Anmerkungen im einzelnen: Allenfalls scheint mir hier die hinsichtlich der Problematik von Vernünftigkeit und Wirklichkeit hinwiederum auch bekannte Kritik an Hegel zuzutreffen. Die Vernunft sei unendliche Macht, heißt es in der Einleitung zu den Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte,<sup>239</sup> und „wie sie sich nur ihre eigene Voraussetzung, ihr Zweck der [101] absolute Endzweck ist, so ist sie selbst dessen Betätigung und Hervorbringung aus dem Inneren in die Erscheinung nicht nur des natürlichen Universums, sondern auch des geistigen – in der Weltgeschichte.“<sup>240</sup> Die

---

239 Vgl. dazu Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 12. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1970, S. 20 ff.

240 Ebd., S. 21.

Wirklichkeit ist – als Gestalt des Geistes – nach Hegel zugleich das Vernünftige<sup>241</sup>. Die dialektischen Bewegungen, die der Geist durchläuft von seiner niedrigsten Form, der sinnlichen Gewißheit, bis hin zu seiner Ausgestaltung als absoluter Geist, werden beschrieben in der „Phänomenologie des Geistes“.<sup>242</sup> Prinzipiell kann jedoch auf die Hegelsche Dialektik die gleiche Kritik bezogen werden, wie Benjamin sie im Hinblick auf die sokratische Frage geäußert hat, da die Bewegungen des Geistes letztlich das Ziel verfolgen, alles zum Gegenstand des Wissens werden zu lassen, um es als Gewußtes sich einzuverleiben, es im Wissen zu beherrschen. Die Konstitution von Gewaltverhältnissen ließe sich leicht auch an diesem Prozeß demonstrieren. Als was aber wäre Hegels Fortschritt des Geistes zum absoluten Wissen zu bezeichnen, wenn Benjamin bezüglich der sokratischen Wissensbegierde, die ja immerhin die Aporie und somit das Eingeständnis des Nichtwissens kannte, bereits von einer Erektion des Wissens sprach?<sup>243</sup>

Mit seiner Kritik an den anderen Denkern des deutschen Idealismus macht es sich Horstmann einfach. Zwar passen sie nicht in sein Schema des philosophiehistorisch aufzuweisenden anthropofugalen Denkens, doch ist auf der einen Seite die Philosophie Schellings in rationalitätskritischer Hinsicht fruchtbarer, als es Horstmanns pauschalisierendes Urteil zunächst erscheinen lassen könnte; auf der anderen Seite ist der gegen Humboldt und Schleiermacher gerichtete Vorwurf, sie berücksichtigten nicht die „beiherspielende“<sup>244</sup> Wirklichkeit, [102] kaum zu rechtfertigen.

Schelling versucht im System seiner positiven Naturphilosophie die cartesianische Scheidung von *res extensa* und *res cogitans* zu überwinden: „Es war ihr ausdrückliches Ziel, eine die Natur und den Menschen umfassende rationale, aber auch emotional befriedigende ‚sinnliche Religion‘, eine spekulative Physik zu schaffen. Die gesamte Naturwirklichkeit war wieder in den Blickwinkel der Philosophen zu rücken. Natur und Geist, Gott und Welt, Reales und Ideales

241 Vgl. dazu Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: ders., Werke in zwanzig Bänden, a.a.O., Bd. 7, S. 24 f.

242 Vgl. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, a.a.O., Bd. 3.

243 Vgl. Abschnitt 2.2.1, S. 22 ff. [23 ff.].

244 Der Begriff „beiherspielen“ wird von Hegel in der „Phänomenologie des Geistes“ verwendet (vgl. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, a.a.O., Bd. 3, S. 83). Er geht zurück auf Aristoteles, der „*symbekos*“, das Beiherspielende, auffaßt als das, was anders sein kann.

zu einer großen Synthese zu vereinigen.<sup>245</sup>

Bewußt wendet sich Schelling gegen jegliches Wissen-Wollen – und stellt sich damit diametral gegen Sokrates und Hegel; ihm geht es um die Erfahrung der Wirklichkeit als absolutes Subjekt des Wirkens, nicht als Objekt des Wissens. Im Verzicht auf das Wissen-Wollen wird das denkende Bewußtsein „frei (...) für das ganz andere der existierenden Wirklichkeit, die ihm unvordenklich voraus ist, aber aus der es gleichwohl selber wirklich ist.“<sup>246</sup> In diesem Prozeß geschieht keine Aufgabe des Denkens, sondern eine Besinnung auf das Auch-Natur-Sein des Denkenden; statt der sinnlosen *res extensa* kommt eine sinnhafte Natur – expliziter noch als bei Kant – wieder in den Blick.<sup>247</sup>

Horstmanns Vorwurf gegen Schleiermacher und Humboldt, sie intendierten Humanität und Sittlichkeit, ohne die Wirklichkeit entsprechend zu berücksichtigen, kann m.E. zunächst schon wegen der politischen Tätigkeit beider nicht aufrechterhalten werden. [103] Zumal Schleiermacher entwickelt eine Erziehungstheorie, die auf bestehende gesellschaftliche Verhältnisse aufbaut und sowohl auf den real existierenden Staat vorbereiten als auch vorhandene Unvollkommenheiten bewußtmachen und zu deren Aufhebung befähigen will.<sup>248</sup> Zwar orientiert sich Schleiermachers Pädagogik an der Ethik, genauer an der Idee des Guten, die spekulativ auf die Vereinigung von Vernunft und Natur zielt; der konkrete Inhalt dieser Idee läßt sich jedoch nicht festmachen und muß immer wieder nach dem jeweils Gegebenen neu bestimmt werden: „Vom höchsten Gut als Einheit des Seins der Vernunft in der Natur haben wir kein besonderes Wissen. (...) Außerdem können wir es nur ausdrücken in einer allgemeinen

245 Wulf Rehder, *Physik ... und ein Herz voll Liebe. Die spekulative Physik der deutschen Romantik*, in: Duerr, *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, a.a.O., Bd. 2, S. 489.

246 Schmied-Kowarzik, *Das spekulative Wissen oder die Ekstasis des Denkens. Eine Verteidigung der Philosophie als Potenz ihrer Überwindung*, a.a.O., S. 135. Der Schelling-Abschnitt dieses Aufsatzes gibt einen klaren, kurzgefaßten Abriß dieses Prozesses (S. 131-135). Er folgt Schellings Erlanger Vorlesung „Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft“ von 1821.

247 Ich werde zum Abschluß dieser Arbeit noch einmal für eine Vermittlung mit der Sprachkritik Benjamins auf die Naturphilosophie Schellings zurückkommen (vgl. Abschnitt 5.3, S. 134 ff. [154 ff.]).

248 Vgl. F.E.D. Schleiermacher, *Theorie der Erziehung. Die Vorlesungen aus dem Jahre 1826*, in: ders., *Ausgewählte pädagogische Schriften*. Schöningh: Paderborn 1959, S. 63 ff.

Formel, die inhaltsleer ist und kein reales Wissen.<sup>249</sup> Das Ideal hat in Schleiermachers Erziehungstheorie somit funktionale Bedeutung, d.h. es bestimmt kein inhaltlich fixiertes Prinzip zur Hinführung auf einen vollkommenen Zustand, sondern es berücksichtigt gesellschaftliche Vorgegebenheiten dergestalt, daß es die Erziehung zunächst an ihnen ausrichtet – wengleich mit emanzipatorischer Perspektive.

Den idealistischeren Ansatz vertritt Wilhelm von Humboldt, der ebenso wie Schleiermacher in der preußischen Bildungsreform engagiert war (1809/10); ausgehend vom Ideal eines antiken Hellenismus, ist sein Ziel der eine sinnlich-geistige Einheit darstellende Mensch. Humboldt richtet daher seine Intention ganz auf das, was der Mensch aus sich heraus zu entwickeln vermag: Über das Individuum soll eine Verwirklichung der Menschheit erreicht werden. Es gilt daher „zu erforschen, wie die idealische Vollkommenheit, die Einem Individuum unerreichbar ist, sich in mehreren gesellschaftlich ausdrückt“<sup>250</sup>. Die Dialektik, die Schleiermacher zwischen Ideal und Wirklichkeit sieht, geht bei [104] Humboldt zugunsten eines einseitigen Prinzips, der Erneuerung des Griechentums, verloren; in dieser Hinsicht mag Horstmanns Vorwurf der Realitätsferne – wengleich in abgeschwächter Form – gelten.

#### 4.5.4 *Die anthropofugale Metaphysik Schopenhauers*

Arthur Schopenhauer ist es, der, so Horstmann, nach d’Holbach erneut den Menschen als Mittelpunkt der Welt radikal in Frage stellt – als Zeitgenosse der deutschen Idealisten damit bewußt sich gegen ihren Anthropozentrismus wendend, den allein Schellings Naturphilosophie aufzuheben versuchte – und der in seinem Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung“ gar den Nachweis der Wünschbarkeit eines menschenleeren Kosmos erbringe (vgl. S. 45). Den Ausgangspunkt seines Philosophierens bildet das alltäglich erfahrbare Leiden, mit dem sich der junge Schopenhauer auf seiner zweijährigen, an eine Kaufmannsausbildung gebundene Reise, die sein vermögender Vater ihm als Alternative zur höheren Schulbildung zur Wahl gestellt hatte, in bedrückender Weise konfrontiert sah, als er

---

249 F.E.D. Schleiermacher, Ethik 1816, in: ders., Werke. Auswahl in vier Bänden, Bd. II. Meiner: Leipzig 1913, S. 569.

250 Wilhelm von Humboldt, Plan einer vergleichenden Anthropologie, in: ders., Bildung und Sprache. Schöningh: Paderborn 1959, S. 42.

etwa in Toulon das Elend der Galeerensklaven kennenlernte. Später, in seinen philosophischen Werken, hat er immer wieder gegen „den über Leichen gehenden geschichtsphilosophischen Optimismus“ (S. 46) polemisiert – zumal er zu Beginn der zwanziger Jahre des 19. Jahrhunderts in Berlin nach Antritt einer Dozentur an der Universität sehr bald in Konflikt mit Hegel und seiner Philosophie geriet.<sup>251</sup>

Der optimistischen Geschichtsdeutung setzt Schopenhauer einen radikalen Pessimismus entgegen, dem Sinn der Geschichte des zu sich selbst gekommenen Weltgeistes den Un-Sinn menschlicher [105] Existenz, erscheint ihm doch der Optimismus „als eine wahrhaft ruchlose Denkungsart (...), als ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit.“<sup>252</sup> Ausdrücklich aber stellt Schopenhauer heraus, daß nicht nur das Leben der Menschen Leiden sei, sondern auch das der Tiere: die Leidensfähigkeit allerdings nehme mit steigender Intelligenz zu.<sup>253</sup> Das Leiden aber aufheben zu wollen wäre sinnlos, da einzig seine Gestalt sich änderte;<sup>254</sup> insofern wendet sich Schopenhauer gegen das stoische Ideal, leben zu wollen, ohne zu leiden,<sup>255</sup> denn das Leiden sei nichts Äußerliches, sondern dem Leben als solchem wesentlich: „Alles Existierende ist nach Schopenhauer Objektivation eines grundlosen und vorvernünftigen Willens, verdankt sich einem zwanghaften und blindwütigen Lebensdrang, dem

251 Für Hegel – darauf macht Horstmann zu Recht aufmerksam – ist das menschliche Leiden kein ernst zu nehmender Gegenstand philosophischer Reflexion, sondern eher „Abfallprodukt historischer Fehlentwicklungen; seine Spekulation kümmert sich im Wortsinn einen Dreck um das wimmernde, das brüllende Fleisch, die Tonnen von Mensचनाas, die der Weltgeist bei jedem Schritt vorwärts hinter sich läßt“ (S. 45); vgl. hierzu auch Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: ders., Werke in zwanzig Bänden, a.a.O., Bd. 7, S. 506 (§ 347).

252 Arthur Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, in: ders., Werke in zehn Bänden. Zürcher Ausgabe, Bd. II. Diogenes: Zürich 1977, S. 407 f.

253 Vgl. ebd., S. 388 f. Das Leiden der Tiere – und vornehmlich das unter dem Menschen – ist heute vermutlich ungleich größer als zu Schopenhauers Zeiten. Illustriert er es an zitierter Stelle durch die Tatsache, daß Schafen ihre Lämmer weggenommen werden, so würde heutzutage der durchschnittlich sensible, zivilisierte Zeitgenosse daran gar keinen Gedanken verschwenden, da ihm die sog. Nutztiere ohnehin nicht viel mehr als Zuliefermaschinen bedeuten und er sie meist nur zerlegt in der Fleischtheke des Supermarkts oder zubereitet auf seinem Teller wahrnimmt. Indes scheint das dargestellte Leiden der Schafe eher harmlos, verglichen mit den Qualen, die Tiere nunmehr in Zuchtboxen oder Versuchslaboratorien und deren Apparaturen zu erdulden haben.

254 Vgl. ebd., S. 394.

255 Vgl. ebd., S. 398.

wahnwitzigen Gebärenmüssen von Organischem, das, sobald es ins Leben getreten ist, übereinander herzufallen beginnt, um sich eben dieses Leben für Augenblicke zu erhalten.“ (S. 47)

Die Objektivation des einzelnen nach dem principium individuationis, dem Existenzgrund der Einzelwesen, muß nach Schopenhauer durchschaut werden, um den Willen zum Leben zu verneinen.<sup>256</sup> Dann heben sich in eins mit dem Individuationsprinzip die Unterschiede zwischen der eigenen und der fremden [106] Existenz sowie der zwangsläufig durch die Subjekt-Objekt-Trennung entstehende Egoismus auf, der wesentlich jedem Individuum zukommt,<sup>257</sup> da der je eigene Leib zum einzig wirklichen Individuum der Welt wird,<sup>258</sup> zur individuell wirklichen Objektivation des Willens, während alle anderen nur Vorstellung bleiben: Insofern macht sich jeder „zum Mittelpunkt der Welt“<sup>259</sup>. Die Aufhebung des Egoismus ermöglicht die Liebe zum anderen im Sinne von *agape*, *caritas*: Liebe, die eigentlich Mitleid bedeutet, das aus dem Erkennen fremden Leidens heraus dieses allerdings nur zu lindern, nicht jedoch aufzuheben vermag – was letztlich nur möglich ist durch die Verneinung des Willens zum Leben.<sup>260</sup> Den Willen zum Leben zu verneinen bedeutet für den einzelnen, Askese zu üben, auch und gerade gegenüber dem Wissen-Wollen,<sup>261</sup> denn der Wille soll gleichgültig bleiben gegenüber allen Dingen. Als Konsequenz nimmt Schopenhauer ein potentiell Aussterben der Menschheit bewußt in Kauf: „Freiwillige, vollkommene Keuschheit ist der erste Schritt in der Askese oder der Verneinung des Willens zum Leben. Sie verneint dadurch die über das individuelle Leben hinausgehende Bejahung des Willens und giebt

---

256 Vgl. ebd., S. 468 f.

257 Vgl. ebd., S. 415.

258 Vgl. ebd., Bd. I, S. 147.

259 Vgl. ebd., Bd. II, S. 415.

260 Vgl. ebd., S. 464 f. Aus diesem Leidensverständnis folgt die ethische Konsequenz, daß – gleichwie Leiden dem Leben wesentlich immanent ist – das Unrecht als Normalzustand aufgefaßt und als positiver Begriff dem negativen des Rechts gegenübergestellt wird (vgl. ebd., S. 422 f.). Das Recht als Negation des Unrechts – diese Konzeption erinnert an den bürgerlichen Staat bei Hobbes, der per Vertrag den „*bellum omnia contra omnes*“ des Naturzustandes aufhebt. Dennoch besteht ein entscheidender Unterschied: Hobbes' Naturzustand stellt ein Gedankenexperiment dar, während Schopenhauer ausgeht vom alltäglich begegnenden, tatsächlichen Unrecht.

261 Vgl. ebd., S. 388. Schopenhauer zitiert Koheleth 1,18: „Wer das Wissen vermehrt, vermehrt zugleich den Schmerz.“

damit die Anzeige, daß mit dem Leben dieses Leibes auch der Wille, dessen Erscheinung er ist, sich aufhebt. Die Natur, immer wahr und naiv, sagt aus, daß, wenn diese Maxime allgemein würde, das Menschengeschlecht ausstürbe<sup>262</sup>.

[107] Der Tod ist dem Asketen schließlich „die ersehnte Erlösung, hochwillkommen und wird freudig empfangen.“<sup>263</sup> Das Ziel der Askese verspricht einen Zustand der zeitlosen Erscheinungslosigkeit, der an das buddhistische Nirwana erinnert;<sup>264</sup> der Nichtigkeit der Erscheinungswelt steht als Wahrheit das metaphysische Sein gegenüber. Dieser Zustand des Nichts gilt als Nichts allerdings nur denen, die noch existierend ihren Willen an den weltlichen Dingen ausrichten – wie jedoch umgekehrt auch „denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen“<sup>265</sup> nichts ist.

Die Einflüsse des Buddhismus, dem das Ende menschlichen Daseins Erlösung ist, sind in Schopenhauers Denken unübersehbar; der anthropofugale Standpunkt, den Horstmann an dieser Stelle erstmals zu Recht als ein fundamentum in re philosophischen Denkens ausmacht – zuvor konnte allenfalls von anthropofugalen Tendenzen die Rede sein –, gewinnt hier in der Tat, wie er formuliert, Forderungscharakter: „Jeweils für sich und in seiner individuellen Existenz soll der den schönen Schein blühenden Lebens durchschauende Weise das rastlose Wollen verneinen und brechen.“ (S. 48)

Gleichwohl kann die zur Forderung erhobene Verneinung des Lebenswillens in der Askese nicht als allgemeine Verpflichtung [108] in praktischer Hinsicht gelten, da Schopenhauer selbst sie so nicht begründen kann: „Dieser Vorgang ist (...) mysteriös: denn es ist etwas, wovon die Vernunft keine unmittelbare Rechenschaft geben kann,

---

262 Ebd., S. 471. Der freiwillige Hungertod ist nach Schopenhauer die einzig zu rechtfertigende Form des Suizids (vgl. ebd., S. 495), da er allein aus der Verneinung des Willens zum Leben folge, wohingegen andere Arten des Selbstmords als Phänomene starker Willensbejahung abgelehnt werden: Der Selbstmörder gibt nicht den Willen zum Leben auf, sondern das Leben, indem er die einzelne Erscheinung, also sich selbst, zerstört und das Leiden von sich weist anstelle der Genüsse, denen er insgeheim nachtrauert (vgl. ebd., S. 492 ff.).

263 Ebd., S. 473.

264 Vgl. ebd., S. 443.

265 Ebd., S. 508. Offensichtlich versteht Schopenhauer das Nichts als Relationsbegriff. Vgl. dazu auch S. 471: Im Falle eines potentiellen Aussterbens der Menschheit, so Schopenhauer, versänke die gesamte Welt im Nichts, da ohne Subjekt auch kein Objekt mehr vorhanden wäre.

und dessen Gründe auf dem Weg der Erfahrung nicht auszumitteln sind.“<sup>266</sup>

Berechtigterweise kann somit kaum von einer allgemeinen theoretischen Distanznahme zur Welt und zur eigenen Existenz gesprochen werden, so daß das Abstandnehmen theoretisch wie praktisch solipsistisch dem individuellen Entschluß anheimgestellt bleibt. In diesen Zusammenhang möchte ich Horstmanns abschließende Schopenhauer-Kritik einordnen, wenn er im Hinblick auf den, trotz aller unternommenen Askese, perennierenden Willen zum Leben von einer „Irrelevanz personaler Entscheidungen“ (S. 49) spricht. Dieses Urteil trifft bezüglich des Vergleichs einer individuellen Verneinung des Lebenswillens mit dem allgemeinen, fortwährenden blinden Drang des Willens zum Leben, das ihm infolgedessen gewiß ist,<sup>267</sup> zu; aber wie anders als individuell soll diese Entscheidung sein, wenn der Schritt zur Verneinung sich intersubjektiv in praktischer Hinsicht nicht begründen läßt? Wenn Horstmann schließlich dem Pessimisten Schopenhauer bescheinigt, buddhistische Anleihen, wozu auch die Konzeption der Askese gehört, seinem System eher aufgesetzt zu haben, so daß sie mehr „als Ausdruck uneingestandener [109] philosophischer Ratlosigkeit denn als folgerichtiger und organischer Bestandteil seines Systems erscheinen“ (S. 50), dann kann diese Interpretation Schopenhauer letztlich nicht gerecht werden.

Die philosophische Ratlosigkeit, wie sie konstatiert wird, folgt vielmehr konsequent aus dem System, hatte Horstmann doch festgestellt, Schopenhauers anthropofugaler Standpunkt sei verbunden mit einem Forderungscharakter, der sich allein auf die Entscheidung des

---

266 Arthur Schopenhauer, Preisschrift über die Grundlage der Moral, in: ders., Werke in zehn Bänden, a.a.O., Bd. VI, S. 269. Diese Stelle steht hier im Kontext der Frage, wie das Mitleid mit anderen das eigene Handeln bewegt (das Mitleid selbst gilt neben der Askese als eine Form der Willensverneinung) (vgl. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, in: ders., Werke in zehn Bänden, a.a.O., Bd. II, S. 464). Zu den systemimmanenten Schwierigkeiten der Willensverneinung, die nach Schopenhauer letztlich nicht mehr von einem Willensakt, sondern von einer veränderten Erkenntnisweise abhängen soll, vgl. auch Wolfgang Weimer, Schopenhauer. Erträge der Forschung, Bd. 171. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1982, S. 120 f. Wäre die Verneinung des Willens zum Leben ihrerseits einem Willensakt unterworfen, ergäbe sich das logische Problem, daß der Wille doch eigentlich als Lebenswille ausgewiesen worden ist und sich daher selbst nicht verneinen könnte (vgl. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, in: ders., Werke in zehn Bänden, a.a.O., Bd. II, S. 354).

267 Vgl. ebd.

einzelnen beziehe. Keineswegs vertritt Schopenhauer in seinem Hauptwerk seine Sache dogmatisch in verallgemeinernder praktischer Absicht; vielmehr beläßt er es bei Empfehlungen, über deren Zustimmung, Befolgung oder Ablehnung sich der einzelne individuell Rechenschaft geben muß.<sup>268</sup> Insofern bleibt Horstmann im Bereich bloßer Behauptung, wenn er den Schopenhauerschen Pessimismus als „total und totalitären“ (S. 51) bezeichnet.

Die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen sieht Schopenhauer, dem das Leiden als Grundprinzip des Lebens gilt, klar vor Augen. Gleichwohl erkennt er, daß solche Unrechtszustände durch das Wissen-Wollen nicht verhindert, sondern eher noch potenziert werden; das heißt aber nichts anderes, als daß auch von den Wissenschaften eine Aufhebung bestehender Gewaltverhältnisse nicht zu erwarten ist, weil sie ihnen nur mit neuer, begriffssprachlich verfaßter Gewalt begegnen könnten. [110]

#### 4.5.5 *Nach Schopenhauer: Das anthropofugale Denken Eduard von Hartmanns – Der Militärzynismus de Maistres*

Auch Eduard von Hartmann, der mit seiner „Philosophie des Unbewußten“ an Schopenhauer anknüpft, muß sich, wie Horstmann schreibt, die Ohnmacht der spekulativen Philosophie eingestehen, „die im präatomaren 19. Jahrhundert von der Frage, wie denn konkret auch nur die leidvolle menschliche Existenz im globalen Maßstab sollte aufgehoben werden können, schlicht überfordert blieb.“ (S. 51) Gleichwohl sieht er die Unmöglichkeit einer allgemeinen Negation des Willens zum Leben in praktischer Absicht auf der Basis unserer Rationalitätsverfassung; wie Schopenhauer beläßt er es bei einer theoretischen Distanznahme, die jedoch nicht allein eine Willensverneinung der Einzelwesen intendiert, sondern einen kosmisch-universalen Negationsakt, dessen praktische Umsetzung er zwar spekulativ zum Gegenstand theoretischer Prognose macht, ohne allerdings eine dezidierte praktische Sollensforderung zu formulieren. Von

---

268 Dieser undogmatische Wesenszug seiner Philosophie scheint insbesondere aus seiner intensiven Beschäftigung mit dem Buddhismus zu resultieren, dem in gleicher Weise solche Dogmatik fremd ist. So soll der einzelne seine auf das Weltliche gerichtete Begierde durch Meditationen zurücknehmen, um sich von der scheinhaften Außenwelt zu lösen; durch innere Einsicht in die Lehre Buddhas soll er darüber hinaus die Nichtigkeit des Ich erkennen, um Selbstlosigkeit zu verwirklichen.

Hartmann geht davon aus, daß irgendwann der vom positiven Willen zum Leben abhängige Weg zur Erreichung eines größtmöglichen Glückszustandes, der gerade die Erhaltung des Lebens fordert, vom Bewußtsein als Irrweg, als Illusion, eingesehen werde und aus dieser Erkenntnis heraus ein neuer, negativer Wille als Verneinung des Lebenswillens entstehe, der gleichfalls einen größtmöglichen Glückszustand der Gesamtheit intendiere, den des auslaufenden Lebensprozesses, des Wiederbringens aller Dinge in Gott.<sup>269</sup> Allein das wahrscheinliche physikalische Ende [111] allen Lebens, so vermutet von Hartmann, läßt ein solches Umschlagen in ferner Zukunft denkbar erscheinen.<sup>270</sup> Zwar wäre eine derart vorgestellte Verneinung des Willens zum Leben theoretisch universalisierbar, wenn sie aufgrund einer veränderten Rationalität, die etwa die ontologische Kategorie der Individualität nicht mehr kennen dürfte, in der Erkenntnis selber begründet wäre. Indes vermag sich von Hartmann kein Bild davon zu machen, wie dieser Prozeß tatsächlich ablaufen könnte, bleibt die theoretische Explikation, die zwar die individuelle, solipsistische Entscheidung Schopenhauers durch eine kollektive ersetzt, abstrakt; während dieser noch darstellen konnte, wie er sich die Willensverneinung beim einzelnen denkt, versagt von Hartmanns Vorstellungskraft vor dem kollektiven Ende des Weltprozesses (vgl. S. 52). Die praktische Umsetzung wäre mithin auch hier nicht gelöst, zumal es – im Rahmen geltender Rationalität – fraglich ist, ob und wie überhaupt intersubjektive Verständigung und Übereinstimmung angesichts der geforderten Transformation möglich sein könnten; gerade sie aber wären die Voraussetzung für eine kollektive, von den Einzelwillen getragene Verneinung des Willens zum Leben. Zwar enthält von Hartmanns Spekulation die Forderung für den Fall, daß einmal der glücklichste Gesamtzustand als ein Zu-Ende-Kommen menschlicher Existenz eingesehen worden sein wird, den negativen Willen zur Verneinung des Lebens dann auch vom Bewußtsein her zu aktivieren,<sup>271</sup> eine Sollensforderung in praktischer Hinsicht unterbleibt jedoch. Horstmann mag recht haben, wenn er mutmaßt, daß die Entwicklung des 20. Jahrhunderts von Hartmanns mangelnde Vorstellungskraft bezüglich des kollektiven Endes sehr schnell beflügelt

---

269 Vgl. Eduard von Hartmann, Philosophie des Unbewußten, Bd. 2, Kröner: Leipzig 1913, S. 219 ff.

270 Vgl. ebd., S. 224.

271 Vgl. ebd., S. 223.

haben würde; allein die Beispiele, die er aufzählt, treffen ebensowenig eine kollektive, also von allen einzelnen jeweils für sich gewollte Verneinung des Lebenswillens, sondern immer nur eine Negation einzelner für andere: [112] „Bis zur Revokation der Schöpfung rechnete Hartmann noch mit Jahrhunderten, (...). Daß die unserer Gattung am 6.8.1945 über Hiroshima, am 9.8. über Nagasaki aufgesetzten Lichter und die waffentechnologischen Bravourleistungen des Untiers einer apokalyptischen Phantasie in weniger als drei Generationen auf die Sprünge helfen würden, hat er sich ebensowenig ausmalen können wie die Tatsache, daß wenn schon nicht der Welt-, so doch der Erduntergang gegen Ende des 20. Jahrhundert in militärischen Planspielen und Computersimulationen bereits tausendfach Generalprobe gefeiert haben würde und die letzte globale Tathandlung des homo sapiens, ‚die Aufhebung allen Wollens ins absolute Nichtwollen‘, deshalb mit der mühelosen Geschicklichkeit und lässigen Präzision des Routiniers ablaufen dürfte, derer unsere bisherige Karriere auf diesem Planeten in so schmerzlicher Weise ermangelt.“ (S. 53)

Gattungsgeschichtlich sieht Horstmann den Menschen durch Schopenhauer und von Hartmann auf den Punkt der Paria-Gewißheit des Mythos zurückgeführt; erneut wisse sich der homo sapiens als Entartung der Schöpfung, als „evolutive Fehlform“ (S. 54). Ich erinnere in diesem Zusammenhang an das Ergebnis der Kritik der Mythos-Rezeption Horstmanns, wonach – und hierin liegt denn auch der fundamentale Unterschied der angesprochenen Mythen zu den beiden o.g. Philosophen – die Untergangsvisionen im Mythos gekoppelt waren an eine neue Existenz der Menschen. Wenn sich Horstmann somit fragt, wie die „einfache und sinnfällige“ (S. 57) Wahrheit desanthropofugalen Denkens verlorengehen konnte, so unterläuft ihm hier eine Fehldeutung, denn erst mit Schopenhauer kommt es zu einer Verdichtung des bisher allenfalls als tendenziell aufzuweisenden anthropofugalen Denkens zu einem philosophischen System.

Versagte zwar die Vorstellungskraft Eduard von Hartmanns, sich einen gangbaren Weg zur Verwirklichung einer allgemeinen praktischen Verneinung des Willens zum Leben denken zu können, so sieht Horstmann ein solches Bild bereits 1825 von dem reaktionären französischen Philosophen und Staatsminister de Maistre wortgewal-

tig ausgemalt in dessen „Soirées de [113] St. Petersburg“<sup>272</sup>, die in fiktiven Abendgesprächen dessen politische Gedanken wiedergeben. Im Schlachthof der Weltgeschichte sei es „dem Menschen aufbehalten den Menschen zu erwürgen. (...) Der Krieg ist es, der das Urtheil vollstrecken wird. – Hören Sie nicht, wie die Erde schreit und Blut verlangt; das Blut der Thiere genügt ihr nicht, auch nicht das Blut der Schuldigen, welches von dem Schwerte der Gesetze vergossen wird. (...) Die ganze Erde, immerfort mit Blut getränkt, ist nur ein unermesslicher Altar, auf welchem alles, was lebt, ohne Ende, ohne Maß, ohne Unterlaß, bis zur Vollendung der Dinge (...) geopfert werden muß. (...) Der Krieg ist also göttlich an sich.“<sup>273</sup>

Zynisch sieht de Maistre die Schlächtereien der Kriege letztlich der Ehre Gottes dienen. Hier ist jedoch wiederum anzumehmen, daß Kriege nicht als eine allgemeine und intersubjektiv begründbare Form der Verneinung des Willens zum Leben gelten können, da – und das machen die unzähligen Konflikte in unserem Jahrhundert mehr als deutlich – die Kluft zwischen Beteiligten und Betroffenen in der Regel unüberbrückbar ist. Der Krieg als Äußerung politischer Macht ist meist eine Aktion weniger; geführt wird er im Namen vieler, selten aber nach ihrem Votum. Andererseits änderte auch eine demokratisch herbeigeführte Entscheidung für den Krieg nichts an der Tatsache, daß Kriege und ihre Apologie im Sinne der von Sloterdijk vorgenommenen Differenzierung letztlich Ausdruck eines Herrenzynismus sind, der über Leichen geht.<sup>274</sup>

[114] Mit der Rezeption de Maistres beginnt sich eine bedenkliche Wende in der Argumentationslinie Horstmanns abzuzeichnen, wenn ein zwar antizipierbares, selbstverschuldetes Ende der Menschheit, das sich als kollektive, intersubjektiv legitimierte Aufhebung des Lebenswillens jedoch praktisch nicht begründen läßt, dennoch rigoros zu Ende gedacht werden soll. Anthropofugales

---

272 De Maistre hielt sich von 1803-1817 als Gesandter des sardischen Königs in St. Petersburg auf. Im übrigen ist de Maistre von kirchengeschichtlichem Interesse; als Laie versuchte er eine weltliche Rechtfertigung des Papsttums, wobei er insbesondere die Unfehlbarkeit zu legitimieren versuchte.

273 Ich zitiere nach Horstmann, S. 55; er entnahm das Zitat Joseph de Maistre, *Abendstunden zu St. Petersburg*. Andrä: Frankfurt 1825, S. 31 ff.

274 In diesem Zusammenhang denke ich zunächst an Angriffskriege; nimmt man jedoch Sloterdijks Zynismusverdikt ernst, dann gilt das Gesagte auch für Verteidigungs- und Befreiungskriege, wenn das Ziel zukünftiger Militärgeschichte „der Kampf um das Unterlassen der Kämpfe“ sein soll (vgl. Sloterdijk, a.a.O., S. 421).

Denken, das eine Berechtigung m.E. als negative, realitätskritische Folie einer Selbstbescheidung menschlicher Ansprüche haben könnte, beginnt umzuschlagen in eine misanthropische Ausprägung, die sich nicht scheut, ihre Rechtmäßigkeit mit Hilfe solcher Meisterdenker zu bezeugen, die, wie de Maistre, einer Blut- und Boden-Ideologie das Wort reden, wie sei gut hundert Jahre später zum gleichfalls allgemein nicht zu rechtfertigenden Volksglauben hochstilisiert werden sollte.

Da scheint mir der phylogenetisch ausgerichtete Sarkasmus Horstmanns hinsichtlich militärischer Technologie-Entwicklungen weitaus angebrachter, da er – in blitzender Satire, wie sie die Realität schreibt – gleichwohl die zu treffen vermag, die er angeht; ob sie sich, so sie den Spott überhaupt hörten, getroffen fühlten, sei dahingestellt: „Wenn das Untier auch nur den geringsten Grund zum Stolz hätte, dann knüpfte er sich nicht an die Aufbauleistungen von Zivilisationen, sondern an den sprühenden Erfindungsreichtum bei der Entwicklung von Mitteln und Wegen zu ihrer nachhaltigen Beseitigung. Imposant ist allein die verbissene Hartnäckigkeit, mit der Waffen entwickelt, im Einsatz erprobt, verbessert und durch neue wirksamere ersetzt werden – und wenn das Konzept des Fortschritts (...) überhaupt Sinn (...) besitzt, dann (...) in den Pionierleistungen der Militärtechnologie (...). Sind nicht alle Kreaturen bei Gift und Stachel, bei Klaue, Zahn und Horn stehengeblieben? Und welches vernünftige Wesen hätte sich nicht mit dem Stock zufriedengegeben, um sich seines zudringlichen Nächsten zu erwehren? Nicht so das Untier. Unter Hintanstellung von Frieden und Freundschaft, von Liebe und Leben, hat es sich der Vervollkommnung jener Wehrhaftigkeit verschrieben, die ihm die Natur so nachdrücklich verweigert.“ (S. 56)

In der Tat – der Krieg scheint dem Menschen heilig; de Maistre hatte dies offen ausgesprochen, die Erde als Opferaltar des homo sapiens bezeichnet. Allerdings wartet Horstmann [115] mit einer weiteren Fehlinterpretation auf, wenn er Nietzsches bekannten Zarathustra-Abschnitt „Vom Krieg und vom Kriegsvolke“ gleichfalls einer vermeintlichen Kriegsverherrlichung zieht.<sup>275</sup> Ich werde mich im folgenden nur im Rahmen einer kurzen Replik auf Horstmanns Deutung mit Nietzsche auseinandersetzen; als Garant einer Gewährsposition des anthropofugalen Denkens bezieht jener den Denker

---

275 Vgl. Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra, in: ders., Werke in sechs Bänden, a.a.O., Bd. III, S. 311 ff. Horstmann zitiert die Stelle, an der es heißt, der gute Krieg heilige jede Sache.

eines neuen Menschen, eines Übermenschen, ohnehin nicht weiter in die philosophiehistorische Grundlegung einer Philosophie der Menschenflucht mit ein. Im Kontext gelesen, scheint Nietzsche hier das Wort „Krieg“ im metaphorischen Sinn zu verwenden,<sup>276</sup> ähnlich dem Spruch Heraklits, der Krieg sei der Vater aller Dinge.<sup>277</sup> Der Selbstverwirklichung, so läßt sich Nietzsche verstehen, steht Mittelmäßigkeit nicht an; im Kampf um die Wahrheit kann es keine Harmlosigkeit, keine Kompromisse, keine Uniformität geben: „Ich sehe viel Soldaten: möchte ich viel Kriegsmänner sehen! ‚Ein-Form‘ nennt man’s, was sie tragen: möge es nicht Ein-Form sein, was sie damit verstecken.“<sup>278</sup>

Gleichwohl ist hier kein Soldat gemeint, sondern der Wahrheitssuchende, der bei seiner Spurensuche in Widerstreit zu tradiertem Wissen, zu religiösen Gefühlen, zu Konventionen und Moden geraten kann – ein Streit, der jedoch kompromißlos ausgehalten werden muß, will der Streitende nicht konformistisch untergehen. Daher auch Nietzsches Abneigung gegen philanthropische und altruistische Einstellungen, die ihm nichts als „fauler Friede“ sind, wie er im ersten Abschnitt des „Antichrist“ schreibt.<sup>279</sup> Statt christlicher Nächstenliebe empfiehlt Zarathustra die Freundschaft, da, wie Kaufmann betont, „sich der [116] Freund nicht der Aufgabe entzieht, sich selbst zu vervollkommen“<sup>280</sup>, worauf es Nietzsche letztlich ankommt. Diesen radikalen Selbstzweck zu verwirklichen wird ein Altruist nicht nachkommen können, wäre er doch gezwungen, sich selbst in den Mittelpunkt seines Denkens und Handelns zu stellen; er wird zudem nur um der allgemeinen Menschenliebe willen, die ihn schon aus Selbstlosigkeit eher zu Kompromissen neigen lassen wird, nicht aus egoistischen Gründen zu streiten bereit sein. In einem Freund aber „soll man seinen besten Feind haben“<sup>281</sup>, er wird – so Nietzsches Hoffnung – dem Wettstreit um Selbstvervollkommnung

---

276 Vgl. hierzu Walter Kaufmann, Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1982, S. 450-454; vgl. diese Passage auch zu meinen folgenden Ausführungen.

277 Vgl. Capelle, a.a.O., S. 135.

278 Vgl. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, in: ders., Werke in sechs Bänden, a.a.O., Bd. III, S. 312.

279 Vgl. Friedrich Nietzsche, Werke in sechs Bänden, a.a.O., Bd. IV, S. 1165.

280 Kaufmann, a.a.O., S. 453. Vgl. auch Nietzsche, Also sprach Zarathustra, in: ders., Werke in sechs Bänden, a.a.O., Bd. III, S. 320 f.

281 Ebd., S. 320.

nicht aus dem Wege gehen.

Nietzsches oftmals kompromißlose Philosophie fordert die Kritik heraus; so muß etwa angemerkt werden, daß die Verwirklichung einer vernünftigen Sozialität durch die radikale Eigenliebe des einzelnen letztlich sehr erschwert wird; daß er jedoch den Krieg verherrliche gleichwie de Maistre, ist eine Fehlinterpretation, ähnlich wie sie die Nietzsche-Rezeption des Nationalsozialismus leistete. Andererseits würde Nietzsche Horstmanns Spott ohne zu zögern teilen:<sup>282</sup> „Wären diejenigen, die im Troß des Kyros, Alexander, Cäsar mitmarschierten, in den Horden des Attila und Dschingis-Khan vorwärts stürmten, nicht dem Kriegsgott, sondern den vielgestaltigen Lehren der Menschenliebe gefolgt, wir ständen heute noch mit Steinäxten und Wurfhölzern da und hätten nicht die geringste Aussicht, dem fleischgewordenen Leiden auf diesem Planeten in absehbarer Zeit ein Ende zu bereiten.“ (S. 57)

Horstmann projiziert bereits das 20. Jahrhundert;<sup>283</sup> bevor ich im letzten der historischen Rekurse dazu übergehe, sei [117] nochmals ein kurzes Fazit der neuzeitlichen Entwicklung des anthropofugalen Denkens gezogen. Das letzte Resümee hielt im Anschluß an Rousseaus Zivilisationskritik als relevantes Zwischenergebnis fest, daß sich in den untersuchten Philosophien allenfalls anthropofugale Tendenzen nachweisen ließen, denn der Glaube an die Macht der Vernunft wirkte weiterhin ungebrochen fort.<sup>284</sup> In der Darstellung folgten die verschiedenen anthropozentrischen Ansätze des deutschen Idealismus, denen sich mit Schopenhauer schließlich der erste genuin anthropofugale Denker gegenüberstellte, der allerdings die von

---

282 Nicht nur in diesem einen Beispiel; anders als d'Holbach lehnt Nietzsche Ironie, Spott und Verachtung nicht ab. Immer wieder nimmt daher seine Philosophie die Haltung der Satire ein.

283 Der Ausgangspunkt der Projektion innerhalb der philosophiehistorischen Konturierung anthropofugalen Denkens ist im Anschluß an Nietzsche gut gewählt, hat er doch zu seiner Zeit bereits Entwicklungen vorausgeahnt, die für uns Nachgeborene inzwischen zur Gewißheit geworden sind. Den „Kampf um die Erd-Herrschaft“ (Jenseits von Gut und Böse, in: Friedrich Nietzsche, Werke in sechs Bänden, a.a.O., Bd. IV, S. 672 (Abschnitt 208)) sieht er im nächsten, also unserem Jahrhundert ausbrechen, und tatsächlich ist die Erde längst aufgeteilt in Sphären politischen Machtinteresses. Er glaubt, daß „jetzt ein paar kriegerische Jahrhunderte aufeinander folgen dürfen, die in der Geschichte nicht ihresgleichen haben“ (Die fröhliche Wissenschaft, in: Friedrich Nietzsche, Werke in sechs Bänden, a.a.O., Bd. III, S. 236 (Abschnitt 362)). Kaufmann führt neben diesen Abschnitten weitere an (vgl. Kaufmann, a.a.O., S. 452).

284 Vgl. Abschnitt 4.5.3, S. 87 [99].

Horstmann an die Philosophie der Menschenflucht gebundene Forderung, daß es besser sei, der Mensch mache ein Ende mit sich, nicht allgemein und intersubjektiv verbindlich einlösen konnte und sich daher auf die Empfehlung individueller Askese beschränkte.

Der Pesthauch kriegerischer und militärischer Entwicklungen des 20. Jahrhunderts wehte uns schließlich erstmals in Horstmanns Rezeption der Philosophie Eduard von Hartmanns entgegen, der, die individuelle Willensverneinung Schopenhauers kosmisch-global ausweitend, gleichfalls nur in theoretische Distanz zum Menschen als Untier ging – zudem ihm ein Ende solchen Ausmaßes realiter noch schlichtweg unvorstellbar erschien. Horstmann verweist in diesem Kontext zu Recht auf die militärisch-technologischen Fortschritte unseres Jahrhunderts, die die Apokalypse in der Tat auch für von Hartmann antizipierbar [118] gemacht hätten. Der schmale Grat zwischen anthropofugalem und herrenzynischem Denken (im Sinne Sloterdijks) – gleichwohl sich vorher bereits andeutend – lichtete sich dann bei de Maistre und wird für den letzten Teil der historischen Rekurse, der das 20. Jahrhundert und somit auch unsere Gegenwart behandelt, besonders im Auge zu behalten sein hinsichtlich der Differenzierung zwischen theoretischer Antizipation und praktischer Vorbereitung und Realisierung des globalen Endes im möglichen atomaren Overkill: „So aber sind wir mit unseren rastlosen Anstrengungen nahe ans Ziel gekommen. Wir haben das ABC der Abschreckung durchbuchstabiert.“ (S. 57)

Dennoch wird zu prüfen sein, ob wir tatsächlich „zu guter Letzt erkannt (haben), daß wir selbst der auserwählten Generation angehören, die die apokalyptischen Visionen des Mythos in die Wirklichkeit übersetzen“ (S. 57). Die Betonung liegt hierbei zunächst auf der Frage nach der theoretischen intersubjektiven Vermittlung: ob also wir (alle) dies erkannt haben bzw. erkennen können; damit ist jedoch noch nichts gesagt über eine potentielle praktische Umsetzung. Aber noch ist Horstmann bei der gedanklichen Möglichkeit der Apokalypse, bei der Explikation der Fähigkeit des Menschen, „sich seiner in eigener Regie“ (S. 58) zu entledigen: „Weltgeschichte – ein Schlachthof, zweifellos. Aber das Grauen ist endlich geworden, und wenn wir schon seinen Anfang nicht bestimmen konnten, so haben wir jetzt doch die Macht, seine unaufhörliche Fortsetzung zu verhindern.“ (S. 57 f.)

#### 4.6 Das 20. Jahrhundert

#### 4.6.1 *Die allgemeine Verdrängung des anthropofugalen Denkens durch Marxismus, Existenzialismus und Anthropologie*

Auch im 20. Jahrhundert, so konstatiert Horstmann, kommt die „anthropofugale Aufklärung“ (S. 59) nicht so recht voran, wird verdrängt von einer Anthropozentrik „in kindlicher [119] Konzentration“ auf „die Baukästen der Wissenschaftstheorie, Hermeneutik, Ideologie- und Ökologiekritik“ (S. 59). Ich will diese Wertung zunächst einmal so stehen lassen, um sie später – zusammen mit der Polemik Horstmanns gegenüber der Friedensforschung – in meine Kritik mit einzubeziehen. Im folgenden werde ich zunächst auf Positionen eingehen, die in ihrer Verpflichtung auf einen neuen Humanismus für ein Abdrängen des anthropofugalen Denkens sorgten, um dann im zweiten Teil dieses Abschnitts auf die Philosophen zu kommen, die Horstmann hervorhebt als solche Denker, die den anthropofugalen Gedanken weiterverfolgen und damit als die „wenigen Ausnahmen“ gelten müssen, die „vor der Beschäftigung mit dem Unheil“ (S. 59) nicht zurückschrecken und somit an die Tendenzen anthropofugalen Denkens, wie sie bisher freigelegt werden konnten, anknüpfen. Dennoch ist nach Horstmann der Höhepunkt menschenflüchtigen Philosophierens, das „Aussprechen der einen anthropofugalen Wahrheit, daß wir besser nicht wären und füglich alles unternehmen müssen, um Dasein in Nichtsein zu überführen“ (S. 80), mit den Systemen Schopenhauers und von Hartmanns zugleich erreicht und überschritten, „und uns Letztgeborenen ist es aufgegeben, diese Wahrheit zu bewahren und zu ergänzen, ihre zeitbedingten Verzerrungen zu korrigieren und sie in eine Gestalt zu bringen, die dem naturwissenschaftlichen und technologischen Entwicklungsstand der Gegenwart entspricht.“ (S. 80)

Was eingangs noch als „anthropofugale Perspektive“ bezeichnet wurde, wird an dieser Stelle als Wahrheit unterstellt. Eine Tatsache, die als Wahrheit Gewißheit geworden ist, erhebt jedoch den Anspruch auf Intersubjektivität. Ich werde im letzten Abschnitt dieser Arbeit darauf zurückkommen.

Gleichwohl scheint anthropofugales Denken in unserem Jahrhundert eher dahin zu tendieren, „daß bei fortschreitender Annäherung des Untiers an den Punkt seiner existenziellen Rücknahme und wachsender militär-technologischer Kompetenz die Neigung, sich gedanklich mit dieser Entwicklung auseinanderzusetzen und sie

als im höchsten Interesse der Gattung [120] liegend zu begreifen, (...) schwindet.“ (S. 80)

Als philosophische Richtungen, die zu dieser Verdrängung eines Absehkönnens des Menschen von sich und seiner Gattung beigetragen haben, lassen sich nach Horstmann etwa Marxismus, Existenzialismus oder Anthropologie namhaft machen. Daß der Marxismus als „säkulare Heilslehre und Menschheitsreligion“ (S. 59) in seiner Ausrichtung auf die kommunistische Gesellschaft als ein neues Paradies auf Erden sowohl in der theoretischen als auch in der praktischen Umsetzung seines Anthropozentrismus Parallelen zum Christentum aufzuweisen hat, bedarf an dieser Stelle keiner weiteren Erörterung;<sup>285</sup> ich denke in diesem Zusammenhang in erster Linie an den im Sowjetmarxismus und in den von ihm abhängigen Ideologien entwickelten Parteidogmatismus, der dem kirchlichen Lehramt in Sachen rücksichtsloser Durchsetzung der Doktrin etwa gegenüber dissidentem Denken in nichts nachsteht. Längst ist die ursprüngliche Intention, nach der der Marxismus im Anschluß an Marx und Engels angetreten war, die sozialen Mißstände des Proletariats zu beheben, die Klassenunterschiede zu beseitigen, korrumpiert worden zugunsten der Machterhaltung einer Parteilite;<sup>286</sup> es entspricht der Logik dieser Herrschaftssicherung, wenn anthropofugale Tendenzen [121] jedweder Art nach wie vor aufs Schärfste als fortschrittsfeindlich bekämpft werden.

Auch der Existenzialismus hat das anthropofugale Denken in unserem Jahrhundert nicht weiterbringen können, obwohl er doch „die Chimäre des Humanen in einem leerlaufenden Dezisionismus und substanzfreien Aktionismus des Sichselbstentwerfens, Wählens,

---

285 Ich verweise auf die Gemeinsamkeiten und Unterschiede, auf die die Ende der 50er Jahre in der Bundesrepublik begonnene Diskussion über das Verhältnis von Christentum und Marxismus aufmerksam machte. Vgl. hierzu etwa Helmut Gollwitzer, *Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube*. Bertelsmann: Gütersloh 1981. In dieser bereits 1962 erstmals erschienenen Schrift geht Gollwitzer vom Marxismus der UdSSR aus, den auch Horstmann bei seiner Kritik im Blick zu haben scheint.

286 Diese Parteilite genießt daher auch alle erdenklichen Vorteile – wie sich etwa im Februar 1985 bei der Wiedereröffnung der Dresdener Semper-Oper vor aller Weltöffentlichkeit zeigte: Die Parteiprominenz logierte in einem neuerrichteten Vier-Sterne-Hotel, das ansonsten dem gewöhnlichen DDR-Bürger unzugänglich bleiben muß, da die Leistungen dort nur gegen Devisen angeboten werden – insgesamt ein Vorgang, der den ursprünglichen Intentionen des Marxismus (nach Marx und Engels) bitteren Hohn spricht.

Übersteigens wider Willen eher verdeutlicht als vergessen macht“ (S. 59 f.).

Chimärenhaft, nicht geheuer, erscheint dem Existenzialismus jedoch nicht das Humane schlechthin, sondern nur das Humanum des traditionellen Humanismus. So bezieht etwa Sartre sein Denken auf ein Menschliches, das einen modifizierten Humanismus bestimmt,<sup>287</sup> und keinesfalls „widerwillig“ kritisiert er den traditionellen Humanismus, der „den Menschen zum Endzweck und als höheren Wert nimmt.“<sup>288</sup> Das ist der Humanismus, wie er zuvor auch von Horstmann aus anthropofugaler Perspektive kritisiert wurde, während Sartres Existenzialismus von jeder Setzung des Menschen als höchsten Zweck absieht. Vielmehr muß er sich entwerfend immer neu schaffen: Im Überschreiten auf ein Ziel hin, das außer seiner selbst liegt, verwirklicht sich der Mensch als humanes Wesen;<sup>289</sup> von einem unbewußten Vergessen-machen-Wollen des Humanen durch den Existenzialismus, wie es Horstmann andeutet, kann somit nicht die Rede sein. [123]

Neben Marxismus und Existenzialismus kommt schließlich der modernen Anthropologie eine nach Horstmann nicht zu unterschätzende Verdrängungsleistung hinsichtlich des im 19. Jahrhundert durch Schopenhauer vorgezeichneten anthropofugalen Denkens zu, hat sie sich doch „als durch und durch blind gegenüber den Zeitläufen und dem sich nunmehr in aller Deutlichkeit abzeichnenden Ziel der menschlichen Evolution erwiesen.“ (S. 71) Als dieses Ziel hat Horstmann zuvor die Apokalypse der Menschheit im globalen Atomschlag herausgestellt, in dem die aktuellen militärtechnischen Anstrengungen der Menschheit kulminieren werden.<sup>290</sup> Die Anthro-

---

287 Ähnliches kann auch von Heidegger gesagt werden, dessen Existenzialphilosophie den Existenzialismus wesentlich beeinflusste, wengleich sie sich von diesem deutlich abgrenzte. Heideggers Abkehr von der Metaphysik war auch eine Abkehr von Sartre; ihm warf er vor, mit der Umkehrung der traditionellen metaphysischen Formel, die *essentia* gehe der *existentia* voraus, doch weiterhin metaphysischem Denken verpflichtet zu bleiben. Das metaphysische Subjekt bestehe fort als der „Herr des Seienden“, wohingegen sein eigenes, postmetaphysisches Denken den Menschen begreift als „Hirten des Seins“ (vgl. Martin Heidegger, Brief über den Humanismus, in: ders., Wegmarken. Frankfurt am Main: Klostermann 1967, S. 172).

288 Jean Paul Sartre, Ist der Existentialismus ein Humanismus?, in: ders., Drei Essays. Ullstein: Frankfurt am Main- Berlin-Wien 1972, S. 34.

289 Vgl. ebd., S. 35.

290 Ich werde in Abschnitt 5.1 auf die Ausführungen und Argumente Horstmanns zu

pologie jedoch „hat bisher (...) immer nur hartnäckig nach dem Woher des Untiers gefragt, die Auskunft, ja die bloße Reflexion über das Wohin aber ebenso nachdrücklich verweigert bzw. für außerhalb ihres Kompetenzbereiches erklärt.“ (S. 71) Oder sie hat, so kann man ergänzen, die Frage nach dem Wohin schlichtweg verharmlost, wenn etwa Arnold Gehlen behauptet, „daß für den Fortschritt im Sinne der Weiterentwicklung von Wissenschaft und Technik, einschließlich ihrer dann unvermeidlichen zahllosen direkten und indirekten Folgen, schlechthin niemand verantwortlich ist. Dieser Fortschritt ist zu einem undurchbrechlichen Lebensgesetz der Menschheit geworden, kein einzelner hat für ihn moralisch einzustehen, man hat sich seit langem auf dieses Element hinausgewagt, es gibt kein Zurück mehr und nur noch Lösungen nach vorn.“<sup>291</sup>

Diese Zeilen aus einem 1961 gehaltenen Vortrag atmen den Geist des Wirtschaftswunders und bedingungsloser Aufschwungseuphorie; angesichts heute drohender ökologischer und atomarer Katastrophen haben zeitgenössische Rationalitäts- und Zivilisationskritiker derart forsche Töne beinahe zum Verstummen gebracht. [123] Zwar wird hier und da auf politischer Ebene ein neuer Aufschwung propagiert – etwa in Reagans Wirtschaftspolitik –, ohne jedoch ernsthaft verbergen zu können, auf wessen Kosten der Fortschritt geht.<sup>292</sup>

---

einer möglichen Verwirklichung der atomaren Apokalypse näher eingehen.

291 Arnold Gehlen, *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*. Rowohlt: Reinbek 1972, S. 139 f.

292 Man denke nur an die zunehmende gesellschaftliche Verarmung in den USA oder an die gegen die inländischen Farmer gerichtete rigorose Antisubventionspolitik; daß darüber hinaus der Fortschritt hochzivilisierter Staaten durch die mit ihm einhergehende Ausbeutung der Dritte-Welt-Länder zu einem drastischen Nord-Süd-Gefälle in der Verteilung gesellschaftlichen Reichtums geführt hat, ist seit Jahren Gegenstand politischen Protests. Die Behauptung Gehlens, für einen derart erzielten Fortschritt habe niemand moralisch einzustehen, ist zudem neuerlich von Hans Jonas auf der Grundlage seiner Verantwortungsethik widerlegt worden; danach betrifft die Verantwortung die Determinierung dessen, worauf eine Handlung gerichtet ist, d.h. ich fühle mich nicht primär für mein Verhalten und seine Folgen verantwortlich, sondern für die Sache, die auf mein Handeln Anspruch erhebt. Das aber ist nach Jonas das Leben schlechthin, das Leben des Menschen in seiner Welt – auch im Hinblick auf die nachfolgenden Generationen –, gleichwie das der Natur (vgl. Jonas, a.a.O., S. 174 ff.).

Es soll hier nicht Aufgabe sein, im einzelnen anthropologischen Positionen nachzugehen, zumal Horstmann verallgemeinernd von „der Anthropologie“ spricht, ohne auf bestimmte Philosophen näher einzugehen, sieht man einmal von Gehlen ab. Gehlens Theorie, die den Menschen als Mängelwesen gegenüber den über Instinkte verfügenden Tieren ausweist und seine Instinktreste als noch nicht einmal zum bloßen Überleben ausreichend konstatiert, zieht daraus die Schlußfolgerung, daß kulturelle Institutionen notwendig werden, um gemeinschaftliches Leben zu ermöglichen: Von Natur aus, so Gehlen, ist der Mensch auf Kultur angewiesen.<sup>293</sup> Gerade aber die Charakterisierung des Menschen als Mängelwesen lehnt Horstmann ab,<sup>294</sup> der die Kennzeichnung Gehlens aus anthropofugaler Perspektive gegen den Strich liest: [124] „Welcher Vorteil, ohne dichtes Haarkleid oder Panzer zu existieren! Wie sonst hätte das Untier lernen sollen, sich hinter Schilde zu ducken, Rüstung, und Harnisch zu schmieden, sich in armierten Flugzeugen zu bewegen und schließlich aus dem gigantischen Außenskelett der Raketensilos seine jetzt dreistufigen Pfeile dem Angreifer bis auf dessen Heimatboden entgegenschleudern. (...) Welches Glück schließlich, über Jahre und Jahrzehnte erzieh- und beeinflussbar zu sein! Denn wie sonst sollte man in einem Wesen, das auf Kindesbeinen den Versuchungen der Langmut, des Vertrauens, der Liebe und Zärtlichkeit so überaus empfänglich ist, jene gegenteiligen Charaktereigenschaften der Unduldsamkeit, Härte, Gefühlskälte, der Lust an Strafe, Schmerz und Gewalt erzeugen, derer es so nötig bedarf, um die äonenlangen Be-

---

293 Dieser Grundgedanke seiner Anthropologie findet sich in: Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Athenäum: Frankfurt am Main 1971.

294 Horstmann verweist darauf, daß in gleicher Weise wie Gehlen auch populärwissenschaftliche, biologistische Anthropologien den Menschen als Mängelwesen auffassen, wenn etwa das menschliche Gehirn als evolutionäre Fehlplanung beschrieben wird (vgl. S. 75 ff.). Ein gegenteiliges, evolutionär-optimistisches Konzept entwirft Teilhard de Chardin, das von Horstmann im Sinne anthropofugaler Rationalität als eine das Überleben des Untiers sichernde, humanistische Vision abgelehnt wird. Teilhards vollendeter Anthropozentrismus, in dem die Noosphäre – auf die Stufen der Kosmo- und Biogenese folgend – in der globalen Ausdehnung menschlichen Geistes gipfelt, läßt das Übel bezeichnenderweise nur als „Wachstumsleiden“, als „Geburtswehen einer besseren Zukunft“ zu (vgl. Georges Magloire/Hubert Cuypers, *Leben und Denken Pierre Teilhard de Chardins*. Ullstein: Frankfurt am Main-Berlin-Wien 1967, S. 118; vgl. dort auch S. 108 ff.).

mühungen der Gattung um Selbstbefreiung endlich mit globalem Erfolg zu krönen.“ (S. 73)

Die Selbstbefreiung im globalen Ausmaß meint – konsequent anthropofugal – die Abschaffung der Gattung Mensch; der im Gang der Untersuchung bereits aufgewiesene Herrenzynismus Horstmanns erfährt an dieser Stelle gar eine teleologische Ausrichtung, wenn in der Apokalypse „die Erfüllung unserer Aufgabe“ (S. 73) gesehen wird. Gleichwohl bleibt es bei der bloßen Behauptung; warum gattungsmäßig unsere Aufgabe in der Selbstaufhebung liegen soll, wird nicht weiter begründet. Auf den Verdacht, daß eine solche Begründung zwar logisch möglich, in praktischer Hinsicht aber unhaltbar sein könnte, wird später noch einzugehen sein.<sup>295</sup> [125]

#### 4.6.2 *Anthropofugale Tendenzen und Positionen:*

*Klages – Freud – Fromm – Foucault – Cioran – Anders*

Von den humanistischen Ideologien unseres Jahrhunderts, als die Horstmann Marxismus, Existenzialismus und Anthropologie andeutungsweise namhaft zu machen versuchte, sollen zum Abschluß der historischen Rekurse noch einmal anthropofugale Denker abgehoben werden, wobei wieder zu fragen sein wird, ob ein Absehenkönnen des Menschen von sich tatsächlich programmatisch ausgearbeitet oder nur perspektivisch angedeutet wird.

Neben denen, die kongenial zu Schopenhauer und von Hartmann sich anthropofugalem Denken verpflichtet fühlen, verzeichnet Horstmann solche Philosophen, die sich aufgrund der Konfrontation mit der Mehrzahl optimistischer Sinnangebote einer Infiltration eigener, tendenziell anthropofugaler Denkansätze nicht zu widersetzen vermochten, eine Konfrontation, die „Selbstzensur“ (S. 81) oder eine „erschreckende(.) Deformation ihres Nachdenkens“ (S. 81) zur Folge hatte. Als herausragende Beispiele beider Entwicklungen gelten ihm zunächst Klages und Freud.

Ludwig Klages, der Horstmann als „einer der wenigen anthropofugalen Denker von Rang, die dieses Jahrhundert hervorgebracht hat“ (S. 81), gilt, ist überzeugt von der „Unabwendbarkeit des Untergangs“<sup>296</sup>. Es geht ihm in seinem Hauptwerk „Der Geist als

---

295 Vgl. Abschnitt 5.2, S. 129 ff. [147 ff.].

296 Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*. Barth: München 1960, S. 1428.

Widersacher der Seele“ nicht darum, ein Programm zu erarbeiten, das den Geist aus dem Leben zu eliminieren beabsichtigt, um einen ursprünglichen „Natur“-Zustand wiederherzustellen,<sup>297</sup> was zudem seiner Konzeption zuwiderliefe, die ausdrücklich betont, daß sich nichts wiederhole. Statt dessen plädiert er anstelle einer Rückkehr für eine Umkehr, deren Wegweiser der einzelne jedoch für sich „im eigenen Inneren“<sup>298</sup> finden muß. Der Umkehr wesentlich ist die Tätigkeitsform der Unterlassung in eins mit der Gesinnung, „sich aller vorausfliegenden [126] Zukunftsspekulationen nach Kräften zu enthalten.“<sup>299</sup> Von daher ist es Klages unmöglich zu sagen, wie eine Verbannung des Geistes aus dem Leben vor sich gehen sollte, denn „es lassen sich (...) keine Erfindungen machen und Maßnahmen treffen gegen wirkliche und vermeinte Ursachen der Angreifbarkeit des Lebens durch den Geist; oder, wenn es schon solche gäbe, so wären es magische Maßnahmen und noch dazu einer erst noch zu erfindenden Magie.“<sup>300</sup> Den Fortschritt des Geistes sieht er kulminieren in der Vernichtung des Lebens, realisiert insbesondere durch die verheerende Macht der Technik.<sup>301</sup> Horstmann wirft jedoch Klages vor, er denke die Aufhebung des Menschen letztlich nur zur Rettung eines vorbewußten Organischen, d.h. er wolle „lediglich die Rücknahme des Menschen (...); die höchste Stufe anthropofugaler Vernunft aber kann sich mit dieser ausschließenden Sorge um das eigene Heil nicht mehr zufrieden geben, sondern wird sich ihrer Verantwortung für die Biosphäre bewußt werden und ihre Lösungsansätze entsprechend neu bewerten und universalisieren müssen.“ (S. 83)

Der Zynismus dieser Forderung übersteigt noch um einige Grade den bereits zuvor diagnostizierten, der die praktische Selbstbefreiung des Menschen von sich im Blick hatte; nicht nur das Absehenkönnen von sich, sondern die Aufhebung der Biosphäre in das „Nirwana des Staubes und der Gase“ (S. 84) wird in die Verantwortung des Menschen gestellt. Gleichwohl bleibt Horstmann auch hier eine Begründung schuldig, kann er nicht ausweisen, wie eine Uni-

---

297 Vgl. ebd., S. 1423.

298 Ebd.

299 Ebd., S. 1428.

300 Ebd., S. 1426.

301 Die Folgen von Wissenschaft und Technik für die Natur beschreibt Klages ausführlich in dem Aufsatz „Mensch und Erde“ (1913) (Ludwig Klages, Mensch und Erde. Sieben Abhandlungen. Diederichs: Jena 1929, S. 10-41).

versalisierung der in diese Richtung gehenden Lösungsansätze zu legitimieren sei, zumal selbst anthropofugales Denken hier dogmatisch überschritten wird, da Horstmann von einem „Universalisieren-Müssen“ spricht.<sup>302</sup> Hier gilt es wiederum auf das [127] bereits mehrfach herausgestellte Dilemma aufmerksam zu machen, daß die anthropofugale Vernunft als solche der Rationalität verhaftet bleibt, die sie zu kritisieren und mit der Negation von Mensch und Biosphäre in eins aufzuheben beansprucht. Die Problematik der intersubjektiven Vermittlung dieser Forderung,<sup>303</sup> die die Realisierung jener zweifachen Negation in praktischer Hinsicht intendiert, erklärt vielleicht, daß Horstmann – auf mögliche allgemeine Zustimmung nicht hoffen könnend – in derart rigorosen Dogmatismus verfällt. Konnte sich Schopenhauer bei der Begründung der Umsetzung seiner theoretischen Distanznahme in die Praxis, die der individuellen Entscheidung überlassen bleibt, noch eine gewisse Ratlosigkeit eingestehen, so kann Horstmann solcherart Ratlosigkeit nur durch seine Zuflucht zum Dogmatismus entgehen.<sup>304</sup>

Ist Klages von Horstmann als Beispiel eines die anthropofugalen Ansätze Schopenhauers und von Hartmanns kongenial aufnehmenden Philosophen herausgestellt worden, so gilt ihm Sigmund Freud als Vertreter derer, die sich einer Infiltration eigenen Denkens durch optimistische Sinnangebote nicht entziehen konnten. Er hätte, so Horstmann, zum Führer der „Befreiung mythischen Bewußtseins aus der Babylonischen Gefangenschaft wissenschaftlicher Rationalität“ (S. 84) werden können,<sup>305</sup> wobei die Befreiung des mythischen Bewußtseins, der Horstmann an dieser Stelle das Wort redet, eine Besinnung auf das anthropofugale „Erkenntnispotential jener Urmythen von Götterdämmerung und Kataklysmus“ (S. 84) meint, dem jedoch im ersten historischen Rekurs lediglich anthropofugale Tendenzen zugesprochen werden konnten, die sich bei Freud immerhin andeuten in seiner Entdeckung des Todes- oder Destruktionstriebes,

---

302 Der Dogmatismusverdacht gegenüber Horstmann ist bereits im Zusammenhang seiner Schopenhauer-Rezeption ausgesprochen worden, als er dessen Pessimismus als totalitär bezeichnete (vgl. Abschnitt 4.5.4, S. 94 [109]).

303 Vgl. hierzu die Ausführungen zu Schopenhauer in Abschnitt 4.5.4, S. 94 f. [107 f.].

304 Vgl. Abschnitt 4.5.4, S. 95 f. [109 f.].

305 In diesem Zusammenhang weist Horstmann darauf hin, daß Freud in einem Brief an Albert Einstein aus dem Jahre 1932 seine Psychoanalyse als „eine Art Mythologie“ bezeichnet (vgl. Albert Einstein/Sigmund Freud, Warum Krieg? Diogenes: Zürich 1972, S. 40 f.).

den er ausführlich in der 1920 erschienenen Abhandlung „Jenseits des Lustprinzips“ darstellt. [128]

Danach geht der Todestrieb auf „die Wiederherstellung eines vorlebendigen Zustandes“ (S. 84), so daß Freud in der Tat eine regressive Evolution intendiert: „Ziel alles Lebens ist der Tod“<sup>306</sup>, ist doch das Lebendige selbst einmal aus dem leblosen Anorganischen entstanden.<sup>307</sup> Daß Freud letztlich nicht zum Führer einer neuen, anthropofugalen „Wissenschaft vom Leben“ (S. 87) geworden ist, liegt nach Horstmann im Dualismus von Eros und Thanatos begründet, der den Todestrieb durch den opponierenden Lebenstrieb abschwächt und „den ontologischen Primat des Urtriebes zum Tode nicht wahrhaben“ (S. 87) will.<sup>308</sup> Auf die menschliche Praxis übertragen, resultiert daraus für Freud keine Anthropofugalität, sondern im Gegenteil ein Programm der Leidverhütung,<sup>309</sup> das gleichwohl nicht auf die Verwirklichung menschlicher Glückszustände Anspruch erhebt, sondern auf Abwesenheit von Leid und Schmerz in menschlicher Koexistenz sinnt: „Wir werden die Natur nie vollkommen beherrschen, unser Organismus, selbst ein Stück dieser Natur, wird immer ein vergängliches, in Anpassung und Leistung beschränktes Gebilde bleiben. Von dieser Erkenntnis geht keine lähmende Wirkung aus; im Gegenteil, sie weist unserer Tätigkeit die Richtung. Können wir nicht alles Leiden aufheben, so doch manches tun und anderes [129] lindern; mehrtausendjährige Erfahrung hat uns davon überzeugt.“<sup>310</sup>

In derselben Abhandlung kommt Freud zu dem Schluß, daß das Schicksal der Menschheit schließlich davon abhängen werde, „in welchem Maße es ihrer Kulturentwicklung gelingen wird, der Störung des Zusammenlebens durch den menschlichen Aggressions- und

306 Sigmund Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, in: ders., Studienausgabe, Bd. III: *Psychologie des Unbewußten*. Fischer: Frankfurt am Main 1984, S. 248.

307 Vgl. ebd., S. 248.

308 Vgl. ebd.; Freud betont, daß der lebende Organismus sich energisch gegen eine mögliche Realisierung des Todestriebs wehre, denn intelligentes Streben stehe hier gegen rein triebhaftes (vgl. ebd., S. 249) Über die Problematik des von Freud in seinem Spätwerk eingeführten Triebdualismus von Eros und Thanatos vgl. auch J. Laplanche/J.-B. Pontalis. *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Bd. 1. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1973, S. 280 ff. (Stichwort: Lebenstriebe). Die mögliche, aufgrund dieses insbesondere in „Jenseits des Lustprinzips“ entwickelten Dualismus vertretbare Auffassung vom Primat des Todestriebs wird von den Autoren gestützt.

309 Vgl. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, a.a.O., S. 83.

310 Ebd., S. 82.

Selbstvernichtungstrieb Herr zu werden.“<sup>311</sup> Hier wird nochmals die Intention deutlich, die Evolution zumindest nicht, wie Horstmann interpretiert, in ein „außer Façon geratenes Euthanasieprogramm“ (S. 85) regredieren zu lassen, wengleich Freud, wie das obige Zitat zeigt, andererseits eine Höherentwicklung im Sinne Darwins ebenso ausschließt.

Eine Verdrängung anthropofugalen Denkens, wie Horstmann sie Freud vorwirft, macht er auch im „horrende(n) Wirklichkeitsverlust seiner Anhänger“ (S. 90) fest; so konstatiert Erich Fromm in seiner „Anatomie der menschlichen Destruktivität“, daß der Mensch im Gegensatz zum Tier seinen Artgenossen gegenüber ein Mörder sei,<sup>312</sup> durch seine Aggression menschliches Leben und Überleben bedrohe, was Fromm jedoch – ähnlich den modernen Anthropologen – als biologische Unangepaßtheit, als Mängel, wertet. Der psychopathologischen Deformation der Nekrophilie stellt Fromm eine angeborene Biophilie gegenüber,<sup>313</sup> die [130] letztlich „die Selbstachtung und das Renommee humanistischer Wissenschaftlichkeit (...) sichert“ (S. 88). Fromm baut auf die Hoffnung, daß der Mensch „eines Tages (...) eine Gesellschaft aufbauen wird, in der sich niemand mehr bedroht fühlen muß“<sup>314</sup>. Er bleibt einem Humanismus verpflichtet, einem radikalen „Glauben an die Fähigkeit des Menschen (...), der

---

311 Ebd., S. 128.

312 Vgl. Erich Fromm, Anatomie der menschlichen Destruktivität. Rowohlt: Reinbek 1983, S. 21.

313 Horstmann scheint die Meinung zu vertreten, daß nach Fromm die Nekrophilie in gleicher Weise angeboren sei wie die Biophilie, was jedoch nicht der Fall ist: Sadismus und Nekrophilie als bössartige Aggressionsformen, die unterschieden werden von defensiver Aggression, sind, wie Fromm betont, nicht angeboren und können „daher beträchtlich reduziert werden, wenn die gegenwärtigen sozioökonomischen Bedingungen durch andere ersetzt werden“ (ebd., S. 487 f.). Eine gleichfalls humanistisch orientierte Argumentation entwickelt Fromm in „Die Kunst des Liebens“, ein Buch, das bereits 1956 erschien, jedoch erst in den letzten Jahren zunehmender Fortschritts- und Zivilisationskritik aufgrund einer Neuaufgabe zum Bestseller geworden ist. Fromm kritisiert die praktischen Auswirkungen des neuzeitlichen Rationalismus, denen er seine Kunst des Liebens gegenüberstellt. Ohne deren Einübung erfährt der Mensch, wie „seine besondere und abgetrennte Existenz zu einem unerträglichen Gefängnis wird.“ (Erich Fromm, Die Kunst des Liebens. Ullstein: Frankfurt am Mai-Berlin-Wien 1979, S. 24). Die möglicherweise anthropofugal erscheinende Veranschlagung einer solchen Deformation wird jedoch nicht zu einer Philosophie der Menschenflucht ausgebaut, sondern in einer philanthropischen Theorie der Liebe aufgehoben.

314 Fromm, Anatomie der menschlichen Destruktivität, a.a.O., S. 487.

endgültigen Katastrophe entrinnen zu können.<sup>315</sup> Mag letzteres durchaus noch im Bereich des Vorstellbaren liegen, so muß im Anschluß an die der vorliegenden Rationalitätskritischen Analyse als Folie zugrunde gelegten Sprachkritik Benjamins die Hoffnung Fromms auf eine von jeglicher Bedrohung befreiten Gesellschaft skeptisch beurteilt werden, wenn Gewalt schon allein durch unsere Begriffssprache gesetzt wird.

Aber Horstmann sieht neben derartigen Versuchen, anthropofugales Denken durch „humanistisches Halluzinieren“ (vgl. S. 91) ins Abseits zu drängen, auch jene philosophischen Bemühungen, die illusionslos auf ein Absehenkönnen des Menschen von sich setzen. Als in der Linie Schopenhauers und von Hartmanns stehend gilt Horstmann der französische Poststrukturalist Michel Foucault, „der in seinem Œuvre folgerichtig Sabotage an den verknöcherten Überzeugungen und Wesensgewißheiten übt“ (S. 92). „In unserer heutigen Zeit kann man nur noch in der Leere des verschwundenen Menschen denken“<sup>316</sup>, wird Foucault zitiert; damit ist aber zunächst eine Abwehr humanistischer Denktraditionen ausgesprochen, und in Form einer Wette, die seine Studie über „Die Ordnung der Dinge“ beschließt, das Verschwinden des Menschen zu prognostizieren,<sup>317</sup> bedeutet noch keine anthropofugale [131] Forderung in praktischer Hinsicht. Vielmehr geht es Foucault um die Ab- bzw. Auflösung einer humanistisch orientierten Ordnung der Dinge.<sup>318</sup> In diesem Sinne interpretiert auch Horstmann, wenn er Foucaults Voraussage eingeschränkt sieht auf „die Ablösung einer humanistischen Episteme, d.h. einer am Menschen ausgerichteten Organisationsform des Wissens, zugunsten einer gegenüber dem Subjekt höchst indifferenten Ordnung der Dinge. Insofern ist sein anthropofugaler Ansatz auf erkenntnistheoretisches Terrain begrenzt und bleibt hinter den universalistischen Systemen eines Klages, von Hartmann und Schopenhauer zurück.“<sup>319</sup>

Keineswegs solcherart zurückgeblieben ist nach Horstmanns Einschätzung E.M. Cioran, der, „philosophisch zu Ende gekommen“

315 Ebd.

316 Foucault, Die Ordnung der Dinge, a.a.O., S. 412.

317 Vgl. ebd., S. 462.

318 Ich verweise auf die Ausführungen zum Poststrukturalismus in Abschnitt 2.2.2, S. 33 ff. [36 ff.].

319 Was von den behaupteten „universalistischen Systemen“ der entsprechenden Philosophen zu halten bzw. wie die Universalisierbarkeit ihrer Forderungen zu bewerten ist, kann jeweils innerhalb der historischen Rekurse nachgelesen werden.

S. 94), der bisher kongenialste Denker in der Nachfolge der anthropofugalen Philosophen des 19. bzw. des beginnenden 20. Jahrhunderts sei, gar ein „neuer Schopenhauer (...) (des) Präapokalyptikum(s)“ (S. 94), womit gleichwohl Horstmanns kritische Einwände gegen Cioran impliziert sind: „Ein anthropofugales Genie, das mit dem begnadeten Verfasser der ‚Welt als Wille und Vorstellung‘ sogar noch seine Fehler teilt“ (S. 94). Hatte Horstmann Schopenhauers Verneinung des Willens zum Leben in individueller Askese aus anthropofugalem Blickwinkel als unzureichende Lösung verworfen, so erscheint sie ihm doch historisch gesehen verständlicher als die „vornehme Enthaltensamkeit“ (S. 94) Ciorans: Allein die Möglichkeit des mehrfachen atomaren Overkills, im vorigen Jahrhundert immerhin noch unvorstellbar, spräche einer solchen Zurückhaltung Hohn.

Cioran, der sowohl religiöse Sinnkonzepte als auch die „einer korrumpierten Philosophie“ (S. 95) ablehnt, begreift nach Horstmann das Denken als „Aufklärung über das Untier“ (S. 95) und seine Existenz in einer alles in allem sinn- und ziellosen [132] Geschichte; dabei fühlt sich Cioran keinerlei traditionellen wissenschaftlichen Methoden verpflichtet. Seine Rationalitätskritik setzt an bei den Zwängen, die wissenschaftliches Definieren als bestimmendes Abgrenzen ausübt auf das Einzugrenzende – für Cioran ein Vorgang des Abtötens: „Auf den Friedhöfen des Geistes ruhen Prinzipien und Formeln: das Schöne wurde definiert – es liegt hier begraben. Und ebenso das Wahre, das Gute, das Wissen und die Götter. Sie alle verwesen hier“<sup>320</sup>.

Im Gegensatz zu Benjamin, der ebenfalls auf die durch Rationalität mitgesetzten Gewaltverhältnisse aufmerksam macht, konstatiert Cioran lediglich die Situation, um gleich wieder in Resignation zu fallen. Über das in welchen Bildern auch immer vorzustellende Ende menschlicher Geschichte spekuliert er so: „Der Mensch wird nicht dauern. Die Erschöpfung wartet auf ihn, und er wird für seine allzu originelle Laufbahn bezahlen müssen. Denn es wäre unvorstellbar und widernatürlich, daß er sich noch lange weiter-schleppte und gut endete.“<sup>321</sup>

Wiederum macht das Hypothetisch-Spekulative die Schärfe von Ciorans aphoristischen Gedankensplittern aus, die den so-

---

320 E.M. Cioran, *Lehre vom Zerfall*. Klett-Cotta: Stuttgart 1978, S. 149.

321 E.M. Cioran, *Vom Nachteil, geboren zu sein*. Europaverlag: Wien 1977, S. 112; zit. auch bei Horstmann, S. 96.

nannten gesunden Menschenverstand aufzurütteln suchen, um ihm die postulierte Sinnlosigkeit möglicher Sinnkonzeptionen vor Augen zu führen. In Absehung jedoch von jeglicher auf Verallgemeinerbarkeit und Intersubjektivität ausgerichteter Begründung seiner Verwürfe kann Ciorans Philosophie letztlich nur auf Zustimmung des sich besinnenden, ja meditierenden einzelnen hoffen, wohingegen eine Universalisierbarkeit in praktischer Hinsicht, das Ende des Menschen nicht nur zu denken, sondern auch in die Realität umzusetzen, ebenso wie bei Schopenhauer und von Hartmann problematisch bleiben muß. Cioran allerdings geht auch gar nicht so weit und ist sich sogar – gleichwohl er den Selbstmord als einen Akt des einzelnen, als „Befreiung“, als ein „Übermaß [133] von Heil“<sup>322</sup> empfindet – durchaus der Schwierigkeit einer intersubjektiven Vermittlung der Anthropofugalität bewußt: „Es gibt so viele Gründe, sich abzuschaffen wie Gründe weiterzumachen, mit dem Unterschied, daß die letzten älter und solider sind: sie wiegen schwerer als die anderen, weil sie sich mit unserem Ursprung vermischen, während die ersteren, Früchte der Erfahrung, notwendigerweise jüngeren Datums sind und gleichzeitig bedrängender und ungewisser.“<sup>323</sup>

Damit stellt sich Cioran gegen Horstmanns Genealogie des anthropofugalen Denkens, das bereits in den frühen Mythen seinen Niederschlag gefunden haben soll; denn der Sinnlosigkeitsverdacht gegenüber der menschlichen Existenz hat sich – so kann man das genannte Zitat interpretieren – erst im Laufe der bewußten, reflektierten Menschheitsentwicklung aufgrund zunehmender Krisis-Erfahrungen entwickelt. Ebenso wenig scheint mir Cioran Horstmanns universalisierende Attitüde zu teilen, daraus eine Abschaffung des Menschen als allgemeine praktische Forderung herzuleiten. Es ist ein Unterschied, eine durchaus legitime Diagnose der Selbsterstörung zu stellen, die unter sukzessiver Vernichtung der Natur ein mögliches, zumindest antizipierbares Ende der Menschheitsgeschichte prognostiziert, um daraus einen Pessimismus zu gewinnen, dessen praktische Konsequenzen der individuellen Entscheidung des einzelnen zugemutet werden,<sup>324</sup> oder aus einem Begreifen der „Ubiquität des Leidens (...) einen unausgesprochenen Auftrag, die Aufforderung, nicht

---

322 E.M. Cioran, Die verfehlete Schöpfung. Europaverlag: Wien 1973, S. 56.

323 Ebd., S. 576.

324 Vgl. hierzu auch meine Ausführungen zu Schopenhauer, Abschnitt 4.5.4, S. 94 ff. [107 ff.].

nur für die eigene Gattung, sondern für alles Vitale zu handeln“ (S. 98), zu folgern, wobei solche Handlung den Untergang vorbereitet, um ihn schließlich bewußt zu vollenden. Insofern ist es nicht verwunderlich, wenn Horstmann gerade den Irrtum der „Tatenlosigkeit“ (S. 99) bei Cioran kritisiert und der konstatierten Unterschiedslosigkeit zwischen Enthaltbarkeit oder [134] Destruktion<sup>325</sup> die zerstörende Aktion vorzieht. Bei allem Pessimismus, der aus den Schriften Ciorans spricht, wenn er die Zivilisation als ein irreversibles „teuflisches Prinzip“<sup>326</sup> geißelt, wenn er, auf die durch den homo sapiens eingeleitete ökologische Katastrophe Bezug nehmend, den Menschen als „Krebs der Erde“<sup>327</sup> kennzeichnet, wenn er insgesamt den Zustand des Nicht-Geboren-Seins theoretisch für das höchste Glück hält<sup>328</sup> – er vertritt nicht die radikale, herrenzynische Hypothese Horstmanns, daß die Apokalypse global praktisch in Szene zu setzen sei, sondern „richtet sich im Abgrund wohnlich ein“<sup>329</sup>. Er als einzelner übt sich in Enthaltbarkeit, doch ganz ohne Zynismus geht es dabei offensichtlich auch nicht. Gegenüber der Geschichte, formuliert Cioran in einem Aphorismus, „muß man mit der unbeugsamen Apathie eines Zynikers reagieren, wenn man sich nicht in die Allerweltsordnung einreihen und mit den Herden der Aufbegehrenden, der Mörder und der Gläubigen zusammen marschieren will.“<sup>330</sup>

Neben dem Zynismus läßt sich zudem ein deutlich dogmatischer Einschlag in Ciorans Denken an dieser Stelle verzeichnen, denn allenfalls *kann* eine solche Reaktion auf die Geschichte stattfinden, sie muß es aber nicht, denn eine mögliche Alternative zur Apathie wäre die verändernde Tat, wozu etwa auch die poststrukturalistischen Forderungen nach subversiven Diskursen zu rechnen wären. Indem Cioran praktische Enthaltbarkeit solcher Art dogmatisch beschwört, gerät er gefährlich in die Nähe derer, gegen die seine Kritik sich richtet. Jede Herrschaft bedarf zur Sicherung ihrer Autorität des

---

325 Vgl. E.M. Cioran, *Lehre vom Zerfall*, a.a.O., S. 51.

326 Vgl. E.M. Cioran, *Vom Nachteil, geboren zu sein*, a.a.O., S. 79.

327 Ebd., S. 136.

328 Ebd., S. 22.

329 E.M. Cioran, *Syllogismen der Bitterkeit*. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1980, S. 90.

330 Ebd., S. 79 f. Vgl. dazu auch E.M. Cioran, *Lehre vom Zerfall*, a.a.O., S. 64 f.: Ein totaler, konsequenter Zynismus, gleichwohl ein „Monstrum an Klarsichtigkeit“, erscheint Cioran ideal, denn er „besäße Kraft und Autorität genug, um selbst die Grundbedingungen seiner eigenen Existenz in Frage zu stellen“.

Dogmatismus, und die [135] Geschichte zeigt – gerade auch im Falle revolutionärer Aktionen –, daß erst dogmatisierende Propaganda und Agitation die „Herden der Aufbegehrenden“ zusammenhalten.

Oft standen solche Maßnahmen unter dem Banner des Fortschritts und wurden von daher begründet. Einen seiner schärfsten Kritiker, einen hartnäckigen Verfechter des Einhaltens und Umkehrens, findet das moderne Fortschrittsdenken in Günther Anders, der seit nunmehr 30 Jahren „die Antiquiertheit des Menschen“<sup>331</sup> zum Thema seiner philosophischen Reflexionen macht: Antiquiert ist der Mensch des 20. Jahrhunderts, weil er von der Technik, von einer ihn völlig verdrängenden, entfesselten Maschinerie, als geschichtliches Subjekt abgelöst worden ist. Seine zum Teil in großen zeitlichen Abständen geschriebenen Essays beleuchten den Antiquierheitsgedanken, dem das Ende des Menschen zu denken implizit ist und der, da die letzte Verwirklichung der Prognosen noch aussteht, ein negatives Ideal beschreibt, an verschiedenen Aspekten der Relation von Mensch und Technik, wobei die Notwendigkeit einer Antizipation des selbstverschuldeten Untergangs der Menschheit im Fallout der Atompilze immer wieder herausgestellt wird.<sup>332</sup> Die Frage nach dem Wesen des Menschen, die etwa noch Max Schelers anthropologische Überlegungen zu beantworten suchten, wird radikal verneint.<sup>333</sup> Sein als Rohstoffsein,<sup>334</sup> Existenz als physiologischer „Rohstoff für die Produktion neuartiger Produkte oder Produktionsmittel“<sup>335</sup> derart in den Dienst der Technik gestellt – da ist es nach Anders sinnlos geworden, von einem Wesen des Menschen zu sprechen. Wir produzieren mehr als wir brauchen, treiben die Spirale höher und haben längst die Produktion, der der Mensch sich unterworfen hat, zum Selbstzweck werden lassen. Nach der ersten industriellen Revolution, der maschinellen Herstellung von [136] Maschinen, hat sich mit der Produktion von Bedürfnissen die zweite industrielle Revolution längst vollzogen.<sup>336</sup> Den so bedingten Konsum des Überflusses macht er verantwortlich für den Tod der Phantasie:<sup>337</sup> der Mensch wird

---

331 Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, 2 Bde., a.a.O.

332 Vgl. etwa Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, a.a.O., Bd. 1, S. 233 ff.; Bd. 2, S. 19 f., 281 f., 404 ff.

333 Vgl. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, a.a.O., Bd. 2, S. 128 ff.

334 Vgl. ebd., S. 33.

335 Ebd., S. 25.

336 Vgl. ebd., S. 15-19.

337 Vgl. ebd., S. 198.

unfähig, sich die Gefahr einer möglichen technischen Apokalypse vorzustellen. In dieser Unfähigkeit des Vorstellens liegt die „Hauptwurzel unserer Apokalypse-Blindheit“<sup>338</sup>, der auf der anderen Seite eine mit der Entwicklung der Technik einhergehende, reziproke Potenzierung des Herstellens gegenübersteht; wir können somit, kurz gesagt, mehr herstellen als vorstellen.<sup>339</sup> In letzter Konsequenz wird mit der Atombombe der eigene potentielle Untergang des Menschen produziert, womit unsere Gegenwart das Zeitalter der dritten industriellen Revolution erreicht hat.

Als eindeutig dominant gegenüber der menschlichen Welt diagnostiziert Anders die Welt der Apparate; der Primat der Technik degradiert den Menschen zur Nebensache. Wie es sinnlos geworden ist, ein Wesen des Menschen aufzeigen zu wollen, so kann weder von einem Machen in der technischen Produktion mehr die Rede sein, denn mit dem herzustellenden Produkt kann sich der Arbeitende längst nicht mehr identifizieren, ja er kennt in der Regel nicht einmal das Ziel des Produktionsprozesses, noch kann sinnvoll von einem Handeln in der menschlichen Praxis gesprochen werden, wie Anders am Beispiel der Hiroshima-Piloten belegt: Vorherrschend ist vielmehr die Tätigkeitsform des Bedienens.<sup>340</sup> Damit wird dem Handelnden, der so nicht mehr genannt werden darf, gar „das Recht auf ein schlechtes Gewissen“<sup>341</sup> geraubt, denn Verantwortung ist weder gefragt noch [137] gefordert. Die Masse, bei Marx noch Revolutionpotential, hat sich zu Millionen von Massewesen vereinzelt, indem der Konformismus von der Industrie zum System erhoben wird.

Gegen diesen Konformismus schreibt Anders an, was ihm Horstmann als „humanistische(.) Verwirrung“ (S. 107) auslegen will. Seiner Meinung nach „muß uns der Aberwitz eines Anders beschämen, der – obgleich er den Mechanismus unseres Fortschritts durchschaut – nichts Besseres zu tun weiß, als ihn zu verketzern, als sich umzuwenden und (...) dazu zu ermuntern, gegen die Bewegungsrichtung (...) die Stufen wieder hinabzusteigen.“ (S. 109)

---

338 Vgl. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, a.a.O., Bd. 1, S. 267.

339 Vgl. ebd., 270. Vgl. hierzu auch die Äußerungen von Anders in einem Gespräch mit Fritz J. Raddatz in: *Die Zeit*, 13(1985), S. 65-67. Bezug nehmend auf die geschilderte Diskrepanz zwischen Herstellen und Vorstellen bezeichnet Anders seine philosophischen Bemühungen in summa als „Diskrepanzphilosophie“ (S. 66).

340 Vgl. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, a.a.O., Bd. 2, S. 65-73.

341 Ebd., S. 68.

Andererseits läßt Günther Anders kaum Zweifel an seiner Hoffnungslosigkeit, daß das Zünden der Bombe – einerlei, ob Atom- oder Neutronenbombe oder was die Militärtechnologie sonst noch an Höchstleistungen vollbringen wird – je könne verhindert werden.<sup>342</sup> Dieser Pessimismus verleitet ihn jedoch nicht zu dem Kurzschluß einer Universalisierung anthropofugaler Forderungen, wie ihn Horstmann sich leistet. Anders geht nicht einmal so weit wie Schopenhauer, dem einzelnen die Verneinung des Lebenswillens in praktischer Absicht zu empfehlen; vielmehr stellt er nach eigener Aussage dem drohenden Untergang seine philosophischen Reflexionen als Trotz entgegen<sup>343</sup> – gleichsam auch als Gegenzeichnung zu dem von ihm abgelehnten „Prinzip Hoffnung“ Ernst Blochs. Er leistet so eine grundlegende Infragestellung jeglicher Fortschritts-, Zivilisations- und [138] Wissenschaftseuphorien, wohingegen eine Kritik neuzeitlicher Rationalitätsverfassung, die sich auseinanderzusetzen hätte mit der totalen Subjektivierung und Mathematisierung der Wissenschaften und dem immanenten, alles verschlingenden Zugriff des Menschen auf die Welt, eher am Rande mitläuft.<sup>344</sup> Anders' Hauptanliegen bleibt, der Einsicht zu Bewußtsein zu verhelfen, daß die globale Apokalypse vielleicht doch noch verhindert werden kann, wenn der einzelne versucht, gegen den Strom der Geschichte zu schwimmen – womit er noch einen letzten Vertrauensrest in die menschliche Ver-

---

342 In diesem Sinne äußert sich Anders auch im erwähnten Zeit-Gespräch mit Raddatz; die Frage, ob er wirklich überzeugt sei, irgendein Wahnsinniger könnte tatsächlich die Bombe zünden, bejaht er uneingeschränkt und nachdrücklich, wobei er jedoch korrigierend anmerkt, den Wahnsinnigen gegen einen Beschränkten, dessen Vorstellungskraft hinsichtlich des ungeheuren Vernichtungspotentials versage, austauschen zu wollen. Als symptomatisch gilt ihm in diesem Zusammenhang der bekannte „Scherz“ Reagans, der vor einem millionenfachen Fernsehpublikum in den USA verkündete, er habe soeben den atomaren Einsatzbefehl gegen die UdSSR gegeben.

343 Vgl. Die Zeit, 13(1985), S. 67.

344 So kann Anders' Überlegung, daß „Verborgenheit (...) wahrscheinlich die *conditio sine qua non* individuellen Seins“ (Anders, Die Antiquiertheit des Menschen, a.a.O., Bd. 2, S. 421) sei, als Kritik an Descartes gelesen werden, der mit der Transformation der mathematischen Methode auf die Wissenschaften zu evidenten Wahrheiten gelangen wollte (vgl. Descartes, Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft, a.a.O., S. 13-85 (Regeln 4-21)), um gleichsam das Individuelle aus der Verborgenheit heraus- und im Allgemeinen aufzuheben. Zwar beschränkt sich Anders auf Seiendes als Lebendiges (vgl. Anders, Die Antiquiertheit des Menschen, a.a.O., Bd. 2, S. 420), aber dazu würde insgesamt die organische Natur gehören – bei Descartes dem Bereich der *res extensa* zugeordnet und damit dem zu Erklärenden.

nunft setzt. In dem bereits zitierten Zeit-Gespräch nennt Anders eine solche Haltung treffend eine „moralische Schizophrenie“, die dem Zeitgenossen zumutet, „sich in der Praxis so anzustrengen, als wenn er von der Dürftigkeit unserer Chancen nichts wüßte.“<sup>345</sup> Dagegen setzt Horstmann noch einmal seine Philosophie der Menschenflucht, davon ausgehend, daß irgendwann „auch die Verstocktesten (...) ihre Ohren gegen die rückwärts gewandte Botschaft des Humanismus verschließen und sich – wenn nicht mit anthropofugalem Frohlocken, so doch ohne Gegenwehr und Bestürzung – jenem sanften Transport in die Vernichtung überantworten, die aller Not ein Ende bereitet.“ (S. 109) [139]

---

345 Vgl. Die Zeit, 13(1985), S. 65.

## 5. ZUSAMMENFASSUNG DER HISTORISCHEN REKURSE – BEWERTUNG UND KRITIK ANTHROPOFUGALEN DENKENS: EIN RICHTUNGSWECHSEL

Nach dem Durchgang der historischen Rekurse, die das Ziel hatten, Positionen anthropofugalen Denkens in der Philosophiegeschichte nachzuweisen sowie aufmerksam zu machen auf die gewiß nicht wenigen Verdrängungsversuche, sollen zunächst noch einmal die wichtigsten Ergebnisse kurz zusammengefaßt werden. Kurz kann die Zusammenfassung insofern sein, da bereits an mehreren Stellen auf dem Weg vom archaischen Mythos bis hin zu Anders' Zivilisationskritik haltgemacht wurde, um ein Resümee zu ziehen.

Die Frage, die im Verlauf der Rekurse geklärt werden sollte, galt dem Versuch Horstmanns, für die Konturierung und Legitimierung seiner Philosophie der Menschenflucht historische Gewährspositionen zu finden: Kann mit Recht dem Ergebnis zugestimmt werden, daß anthropofugales Denken schon seit jeher – teils nachdrücklich, teils weniger – in der Philosophie seinen Niederschlag gefunden hat, daß es als ein Zeugnis gilt für die uneingestandene Tatsache, daß wir besser nicht seien? Die Untersuchung, die, der von Horstmann vorgegebenen Chronologie folgend, seine Interpretation und Rezeption darauf hin prüfte, kommt zu einer eindeutig negativen Antwort; zwar konnten der gebotenen Kürze wegen die meisten der vorgestellten Philosopheme nur ansatzweise in den Blick genommen und lediglich ausgewählte Positionen ausführlicher behandelt werden, wodurch es zumindest gelang, der Konturierung Horstmanns eine Art Gegenkontur zu zeichnen, die ihrerseits dem Versuch einer Begründung nicht ausweicht. Um einzelne Grenzlinien noch schärfer nachzeichnen zu können, wurden zudem exkursorische Ergänzungen (z.B. zur philosophischen Mystik des Mittelalters, zu Descartes oder Kant) vorgenommen; die thematische Vertiefung einzelner Positionen galt insbesondere der Überprüfung unterstellter Anthropofugalität.

[140] Eine menschenflüchtige Philosophie als solche konnte überhaupt erstmals bei Schopenhauer nachgewiesen werden – die zugleich als die einzige Position sich herausstellte, deren praktische Umsetzung vorstellbar erscheint, da sie der individuellen Entscheidung des einzelnen überlassen bleibt, ausgesprochen allenfalls als Empfehlung, da Schopenhauer die Verneinung des Willens zum Leben theoretisch wie praktisch allgemein und intersubjektiv nicht

begründen konnte. In der Nachfolge behob zwar Eduard von Hartmann die logischen Widersprüche, ohne sich jedoch die Realisierung recht vorstellen zu können; seine anthropofugale Theorie blieb derart abstrakt und spekulativ, daß er auf der Basis zeitgenössischer Rationalitätsverfassung keine Forderung in praktischer Absicht erhob, das Ende des Menschen in der Tat herbeizuführen – immerhin ja Horstmans erklärtes Ziel. In Bezug auf andere untersuchte Ansätze erwies sich hingegen die Interpretation Horstmans als problematisch, da er anthropofugales Denken oft nur nachzuweisen vermochte, indem er – die historischen Rekurse belegen es – Texte bewußt einseitig auslegte, um die Linien seiner Konturen zu gewinnen; indem er den Zitatsinn durch eine neue Kontextzuordnung bewußt veränderte; indem er anthropofugales Denken als wesentlich unterstellte, wo es allenfalls aspekthaft und tendenziell aufblitzte. Was Horstmann bei dem Versuch, eine Philosophie der Menschenflucht zu begründen, scheinbar nicht wahrhaben wollte, war die Tatsache, daß keine seiner Gewährspositionen die an das anthropofugale Denken gebundene Forderung, daß es besser sei, der Mensch mache ein Ende mit sich und seinesgleichen, praktisch intersubjektiv legitimieren konnte – ein Anspruch, an dem auch die Rationalitätskritik Horstmans letztlich notwendig scheitern muß. Ich werde daher die Intersubjektivitätsproblematik abschließend noch einmal zum Gegenstand der Diskussion machen (Abschnitt 5.2).

Kritisiert wurde im Verlauf der Untersuchung auch der zunehmende Zynismus in Horstmans Streitschrift, die gelegentlich nur satirisch sein wollte. Ich habe die Vermutung aufgestellt, dieser Umschlag könne zusammenhängen mit den genannten Begründungsschwierigkeiten; auch dieser Hypothese soll im folgenden [141] nachgegangen werden. In diesem Kontext werde ich zudem kurz auf die bisher ausgeklammerte Polemik Horstmans gegenüber Ökologiebewegung und Friedensforschung eingehen, die einen nochmals verschärften Herrenzynismus zum Ausdruck bringt (Abschnitt 5.1).

Ein letzter Teil dieses Abschnitts versucht schließlich in einer zusammenfassenden Kritik die Frage zu beantworten, ob eine derart radikale, gleichwohl scheiternde Rationalitätskritik, wie Horstmann sie mit dem anthropofugalen Denken leistet, aufgehoben werden kann in einer weniger extremen Form, wobei in dieser Aufhebung der angedeutete Richtungswechsel vollzogen werden soll, verbunden mit der Frage nach möglichen Alternativen zur Anthropofugalität (Abschnitt 5.3).

## 5.1 Zynismuskritik

Horstmanns anthropofugales Denken war angetreten mit dem Anspruch – so wurde das Pascalsche Motto seines Buches interpretiert –, Philosophie und Satire verbinden zu wollen; ein bestimmter Satirebegriff ist vom Autor allerdings nicht eigens ausgewiesen worden. Ich habe daher zur Orientierung die Definition Schillers gewählt,<sup>346</sup> nach der die Satire die aktuelle Wirklichkeit als mangelhaft einer idealen Realität gegenüberstellt, die hinwiederum bei Horstmann als Ideal des Ungeborens vorab bestimmt worden ist. Im Gang der Untersuchung durch die historischen Rekurse ist jedoch zunehmend deutlich geworden, daß Horstmanns satirische Einschlüsse – gemessen an der Schillerschen Definition – unversehens umschlagen in herrenzynisches Denken (i.S. Sloterdijks); der Grund dafür hängt vermutlich mit dem Problem zusammen, daß das zugrunde gelegte Ideal des Ungeborens, verbunden mit der Forderung, ein Ende zu machen mit dem Menschen, wegen der intersubjektiven Vermittlungsschwierigkeiten auf allgemeine Zustimmung nicht hoffen durfte.<sup>347</sup>

[142] Der Zynismus prägte, wie wir sahen, Horstmanns philosophische Rezeptionen Machiavellis, de Maistres, Klages; derart herrenzynische Einschlüsse bestimmen auch weitgehend seine Auseinandersetzung mit der aktuellen Friedens- und Ökologieproblematik, auf die ich kurz eingehen will. Ich erinnere zuvor noch einmal an die von Sloterdijk vorgegebene Definition des Herrenzynismus, der wider besseres Wissen provokative und widerständige – kynische – Aktionen unterdrückt und zum Schweigen bringt.<sup>348</sup>

Ökologie- und Friedensbewegungen können solchen Formen kynischen Widerstandes zugeordnet werden: Die Tatsachen der Umweltverschmutzung und des atomaren Wettrüstens als solche sind deskriptiv eindeutig festzumachen und werden auch von verantwortlicher politischer Seite durchaus gesehen. Die Differenz liegt in der Bewertung: Während der Realpolitik die Schere zwischen Beteiligten und Betroffenen immer weiter auseinanderklafft und ihre Aktionen

---

346 Vgl. Abschnitt 3, S. 37 [40].

347 In Abschnitt 5.2 wird darauf zurückzukommen sein.

348 Vgl. den Exkurs in Abschnitt 4.4, S. 69 ff. Die Subversion herrschender Diskurse, wie sie der Poststrukturalismus anstrebt, würde gleichfalls eine kynische Widerstandsform darstellen (vgl. Sloterdijk, a.a.O., S. 205).

eigener Einschätzung zufolge durch sogenannte Sachzwänge gelähmt bleiben, regt sich der Widerstand der sich zu Recht verbal, emotional und physisch betroffenen Fühlenden, die drohende Gefahr abzuwenden. Genau diese Protestaktionen werden von den verantwortlichen Politstrategen zynisch, wider besseres Wissen, als Panikmache, als irrationale Ängste diffamiert und bekämpft. Nichts anderes tut Horstmann, wenn er auf die angeblich existenzielle Bedeutungslosigkeit der Ökologieproblematik aufmerksam macht, sie als schöngeistig und weltfern denunziert (vgl. S. 68), weil sie in der Tat bedeutungslos wäre in seinem Konzept der Menschenflucht, das, wie bereits im Zusammenhang der Klages-Rezeption deutlich geworden ist, in übersteigertem Zynismus zugleich die Destruktion der gesamten Biosphäre anstrebt: „Die sich verschlechternde ökologische Situation mag (...) neben oder im Verein mit politischem [143] Hege- moniestreben, ideologischer Kreuzzugsmentalität und der Eigendynamik der militärischen Komplexe zum auslösenden Faktor der Befreiungstat des Untiers werden, hat neben ihrem Katalysatorcharakter aber – im Gegensatz zur Einschätzung der Ökophilen – keine größere eigenständige Bedeutung, und schon gar nicht die unseres zentralen existenziellen Problems.“ (S. 68 f.)

Drastischer noch äußert sich Horstmanns herrenzynische Polemik zur Friedensdebatte. „Friedensforschung“, so resümiert er hier, „ist nur da sinnvoll und förderungswürdig, wo sie dem Kriege dient.“ (S. 68) Gleichwohl ist diese These weniger durch Begründungen als mehr durch rhetorische Fragen, nicht belegte Behauptungen und Unterstellungen vorbereitet worden: „Müßte man nicht im Gegensatz zu dem verantwortungslosen Gezeter der Konfliktforscher auf unterschiedene weitere Aufrüstung drängen, die allen Eventualitäten gerecht wird und verhindert, daß der kommende Waffengang, statt die ersehnte Apokalypse zu bringen, zum Dritten Vorbereitungskrieg degeneriert und damit für die Überlebenden einen nochmaligen qualvollen Anlauf notwendig macht?“ (S. 60 f.)<sup>349</sup>

Glücklicherweise gibt es nach Horstmann neben „der Schwarzmalerei und dem Cassandra-Ton des wissenschaftlichen Pazifismus“ (S. 62) ja auch noch die verantwortungsbewußten Mili-

---

349 Der Terminus „Dritter Vorbereitungskrieg“ meint den möglichen Dritten Weltkrieg als – nach den ersten beiden – dritte globale militärische Auseinandersetzung, die jedoch die Vollendung der Apokalypse noch einmal abwenden könnte – so jedenfalls befürchtet Horstmann.

tärs, die er in seinem Zynismus als Garanten des angestrebten Untergangs ausweist, da sie in der Lage sind, den „subversiven Aktivitäten der Friedensforscher, die dem wohlverstandenen Interesse der gesamten Menschheit zuwiderlaufen“ (S. 62), Paroli zu bieten, haben sie doch „den Ernst der Lage erkannt und bemühen sich, ihre unablässige Sorge für das Wohl ihrer Schutzbefohlenen in einer nicht von Menschentümelei und Friedenshetze vergifteten Atmosphäre deutlich werden zu lassen.“ (S. 62)

Die atomare Apokalypse wird unterstellt als wohlverstandenes Interesse der gesamten Menschheit; da sich, wie Horstmann [144] eingangs betont hat, sein Denken vernünftigen Einsichten verdanke, muß erwartet werden, daß einem solchen Interesse jedermann zustimmen können müßte – und zwar sowohl in theoretischer wie praktischer Hinsicht, denn der Untergang soll ja nach den Vorstellungen des Autors tatsächlich inszeniert werden (vgl. S. 84).<sup>350</sup>

Der Herrenzynismus Horstmanns übernimmt, indem er sich offen auf die Seite politisch-militärischer Macht schlägt, der im antizipierten Szenario gleichwohl ebenfalls die letzte Stunde schlägt, eine Geschichtskonzeption, die erwächst aus dem Zusammenhang von Konstruktion und Vergessen: Mit zunehmender Geschichtszeit wachsen die Leichenberge der Geschlagenen und Unterdrückten, die in der Regel von der offiziellen Historie verdrängt werden; im Namen präsent bleiben nur die Helden. Sicherlich muß auch das eine Quintessenz von Benjamins geschichtsphilosophischen Thesen sein: daß Geschichte um so mehr der herrschaftssichernden Konstruktion, d.h. der Verdrängung der Opfer, bedarf, je umfangreicher politische Gewaltmaßnahmen greifen.<sup>351</sup> Daß Horstmann selbst diese Konzeption übernimmt, muß insofern verwundern, da er doch in Bezug auf den Dreißigjährigen Krieg selbst von einer vergeßlichen Geschichtsschreibung gesprochen hatte (vgl. 33).<sup>352</sup>

Bleiben wir noch kurz bei Benjamins Geschichtsphilosophie. Wenn ich kritisiere, daß Horstmann die Opfer der Geschichte übergeht bzw. gar, um die Geschichte zu Ende zu bringen, bewußt weitere Milliarden an Opfern zynisch in Kauf zu nehmen bereit ist, dann muß eine Alternative aufzeigbar sein, die zudem intersubjektiv

---

350 Die intersubjektiven Vermittlungsprobleme, die hier erneut zum Tragen kommen, werde ich im Anschluß zusammenfassend diskutieren.

351 Vgl. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, a.a.O., Bd. I/2, S. 701.

352 Vgl. Abschnitt 4.5.1, S. 70 f. [79 f.].

vermittelbar sein sollte. Ich setze daher im Anschluß an Benjamin die von ihm modifizierte Konzeption des Historischen Materialismus dagegen, der als emanzipatorische Geschichtsphilosophie von der Bürde der Menschheitserlösung befreit wird, indem diese wieder in den Bereich der [142] (jüdisch-messianischen) Theologie verwiesen wird. Der historische Materialist Benjaminscher Provenienz bürestet die Geschichte gegen den Strich,<sup>353</sup> um nach den Opfern der Vergangenheit zu fragen. Diese Opfer zu erlösen heißt, die Umstände zu begreifen, in denen der Weltgeist über sie hinweggegangen ist, um für die Gegenwart die Elemente der Veränderung zu gewinnen, die so im Namen der Unterdrückten und Geschlagenen vergangener Zeiten geleistet wird. Die Reflexion darüber vollzieht der historische Materialist, indem er, monadologisch denkend, den geschichtlichen Gegenstand als Einheit begreift. Vergangenes wird somit nicht einfach – im Hegelschen Sinne – eingefacht, abgehakt als unbedeutend und somit vergessen, um vielleicht bestenfalls als Mode noch zitiert zu werden, sondern in einem Kristallisationspunkt begriffen, in dem alles, was den Kristall werden ließ, aufgehoben ist. Der historische Materialist begreift, „daß im Werk das Lebenswerk, im Lebenswerk die Epoche und in der Epoche der gesamte Geschichtsverlauf aufbewahrt ist“<sup>354</sup>.

Ich stelle somit Horstmanns zynischer Aufkündigung der Gattungsloyalität ein Modell gegenüber, das zunächst einmal Partei nimmt für die Opfer der Geschichte, ein Modell, das sich damit in der Tradition von Schopenhauer und Marx befindet und sie fortführt. Schopenhauer hat die allgemeine Maxime, die moralische Handlungen soll leiten können, aufgestellt nach Maßgabe seiner Mitleidsethik: niemanden zu verletzen und nach Kräften Hilfe jedem zukommen zu lassen, dessen Zustand das eigene Mitleid affiziert.<sup>355</sup> Einen Schritt weiter geht Marx, auf dessen Historischen Materialismus Benjamin sich bezieht, indem er die gesellschaftliche Veränderung der Verhältnisse intendiert, die als menschenunwürdige die Betroffenheit wecken: [146] „Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der

---

353 Vgl. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, a.a.O., Bd. I/2, S. 697 f. Ich erinnere daran, daß nach Sloterdijk auch der Kynismus Geschichte als Geschichte der Unterdrückung auffaßt (vgl. Sloterdijk, a.a.O., S. 539 ff.; vgl. auch diese Arbeit, Abschnitt 4.4, S. 62 f. [70]).

354 Vgl. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, a.a.O., Bd. I/2, S. 703.

355 Schopenhauer, *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, in: ders., *Werke in zehn Bänden*, a.a.O., S. 177: „Neminem laede; imo omnes, quantum potes, iuva.“

Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist<sup>356</sup>.

Beide praktischen Imperative sollten mitgedacht werden im aktiven Impuls, der von Benjamins historischem Materialismus ausgeht, wobei der Marxsche ohnehin dort aufgehoben ist, der Schopenhauersche eher Ergänzung ist und Mahnung, über die – wie die historische Erfahrung zeigt – leicht abstrakt werdende Absicht, gesellschaftliche Verhältnisse nach Vorgabe einer bestimmten Utopie verändern zu wollen, nicht die Menschen zu vergessen, deren Leiden minimiert werden sollen. Hans Ebeling hat übrigens durch Anbindung der beiden Imperative an den kategorischen Imperativ Kants, indem er sie als dessen inhaltliche Konkretisierung begreift, zugleich deren Universalisierbarkeit und intersubjektive Vermittelbarkeit aufgezeigt.<sup>357</sup> Gleichwohl ist Skepsis angebracht hinsichtlich der Intention einer totalen Aufhebung von Leidenssituationen, die der von Benjamin in den Bereich der Theologie zurückverwiesenen Erlösung gleichkäme, die der Mensch jedoch nicht vollbringen kann.<sup>358</sup>

Ich denke, es ist immerhin klargeworden, daß der Herrenzyklus Horstmanns eine Denkhaltung darstellt, die in ihrer praktischen Ausrichtung am Ideal des Ungeborens erst recht denen keine Chance einräumt, die ohnehin nie eine hatten; daß er darüber hinaus in seiner anmaßenden Attitüde der gesamten Biosphäre die unterstellten Leiden ersparen will, indem er statt der Elendszustände gleich die Existenz der mitleidenden Kreatur (vgl. S. 90) aufheben will, kann gleichfalls, wie im folgenden zu zeigen sein wird, kaum noch als vernünftig ausgewiesen werden: [147] „Ist es denn nicht die verwerflichste aller Taten, so man die Mittel besitzt, nur sich selbst die große Absolution zu erteilen, sich auszulöschen aus dem Register

---

356 Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW Bd. 1. Dietz: Berlin/DDR 1981, S. 385.

357 Vgl. Hans Ebeling, Betroffenheit, Mitleid und Vernunft, in: DIFF (Hrsg.), Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik. Studienbegleitbrief 9: 21. Kollegstunde. Beltz: Weinheim-Basel 1981, S. 25-40.

358 Vgl. Anm. 365.

der Leidenden, den Brutschrank der Qualen aber intakt zu lassen für alle übrige Kreatur?“ (S. 100)

## 5.2 Die Intersubjektivitätsproblematik

Im folgenden soll zusammenfassend die im gesamten Verlauf der Untersuchung aktuell gebliebene Problematik der intersubjektiven Vermittlung anthropofugalen Denkens diskutiert werden. Ich erinnere dabei an die eingangs in Abschnitt 2.1 im Anschluß an Hübner vorgenommene Begriffsbestimmung der Rationalität und ihrer Grundformen, als die die Verwendung klarer und deutlicher Begriffe, die Begründung von Behauptungen und Handlungen und die diesen jeweils korrespondierenden Intersubjektivitätsformen ausgewiesen wurden; daran aber kommt eine als Rationalitätskritik angetretene Philosophie nicht vorbei, will sie sich überhaupt verständlich machen. Insofern vermag Rationalitätskritik zwar die Grenzen dessen abzuzeichnen, was menschliche Rationalität positiv wie negativ zu leisten vermag, kann sie aufmerksam machen auf das, was diese Rationalität an Schäden angerichtet hat und anrichten wird; nicht jedoch wird sie sich selbst theoretisch wie praktisch zur Disposition stellen bzw. dies gar intersubjektiv vermitteln können. Ihre Disposition aber ist das Ziel des anthropofugalen Denkens, „die wirkliche Wahl, die wir zu treffen haben. Eine Wahl nicht zwischen ohnmächtiger Kontemplation und erfolglosem Aktionismus, sondern eine Entscheidung zwischen rücksichtslosem Gattungssuizid ohne Mitleid und Erbarmen für die hinterbliebenen Muscheln, Flechten, Fliegen und Ratten, einem Selbstmord, der uns allenfalls einen Zeitgewinn von wenigen Jahrzehnten einbringt, und einem verantwortungsvollen Annihilismus, der uns drei oder vier Schritte über das unmittelbare Gattungsziel hinaus zumutet – hinein in die Solidarität des von allem Lebendigen nachgesprochenen kategorischen Nein.“ (S. 101)

Das unmittelbare Existenziellwerden der Menschenflucht, das die gesamte Biosphäre mit sich in den atomaren Untergang reißt, soll als ein kategorisches Nein von allem Lebendigen nachgesprochen werden können; nun kann aber nicht alles Lebendige an einem solchen Verzweiflungsdiskurs teilnehmen, da es sich gar nicht erst verständlich und somit keine Einwände geltend machen könnte. Wie sollen Muscheln und Flechten sich zur Wehr setzen gegen den anmaßenden Anspruch Horstmanns, derart Verantwortung für die Natur übernehmen zu wollen, deren Teil der Mensch doch selber ist als

lebendiger Organismus? Wie sollen Fliegen und Ratten einen Imperativ als kategorisch einsehen können? Horstmanns Trick: Sie brauchen ihn nicht einzusehen – ebensowenig wie seine menschlichen Adressaten zu verstehen brauchen, wie es vernünftigerweise doch üblich wäre, daß die Warnungen der Friedensforscher unsinnig seien und vielmehr ihr imperatives Gegenteil, die fortgesetzte Kriegspropaganda, dem allseits glücklichen, apokalyptischen Ende allein zuträglich sei. Einzig gefordert ist ein bloßes Nachsprechen, womit Ratten, Fliegen, Muscheln, Flechten, Säuglinge, zum Teil auch physisch und psychisch Kranke gleichermaßen überfordert sind. „Rationalität ist aber wesensmäßig intersubjektive Rationalität, weil wir nur, wenn wir uns den Gegengründen der anderen Seite aussetzen, die Triftigkeit und das Gewicht der eigenen Gründe ermessen können.“<sup>359</sup>

Im Nachsprechen allein ist möglichen Gegengründen jedoch keinesfalls Rechnung getragen. Diese Denkhaltung paßt insgesamt in den autoritären Forderungscharakter anthropofugalen Denkens, der zynisch und dogmatisch der allgemeinen Vernichtung zuarbeitet, ohne besonders sorgfältig seine Argumente theoretisch zu begründen und philosophiehistorisch zu legitimieren. In diesem Zusammenhang sei noch einmal betont, [149] „daß noch die schroffste Negation der philosophischen Tradition sich dieser verdankt. Um überhaupt zu argumentieren, einen objektiven Grund für die Polemik gegen das Überlieferte anzugeben, kann dessen Kritiker nicht allein auf das von ihm reklamierte Neue, noch Unbekannte verweisen, sondern muß, um die Wahrheit seiner Innovation zu demonstrieren, auf gesicherte Argumente aus der Tradition rekurren. Das Begründete, die polemische Antithese zur Tradition, leitet sich so unversehens aus dieser als ihrem Grunde her.“<sup>360</sup> Nach Kräften übt Horstmann, der zuvor – unbegründet gleichwohl – Schopenhauers Pessimismus als totalitär bezeichnet hatte (vgl. S. 51), eine Meinungsdictatur aus, so daß seine Philosophie der Menschenflucht viel eher diese Kennzeichnung verdiente, wenn sie letztlich einzig das Argument militärischer Übermacht gelten läßt.

---

359 Ernst Tugendhat, Rationalität und Irrationalität der Friedensbewegung und ihrer Gegner, in: ders. u.a., Philosophie und Frieden. Europäische Perspektiven: Berlin 1984, S. 2.

360 Mensching, a.a.O., S. 13 f.

Bemerkenswert erscheint indes, daß Horstmann die Problematik seines anthropofugalen Denkens hinsichtlich der intersubjektiven Vermittlung sehr wohl sieht, wenn er die Exklusivität dieser Philosophie herausstellt, deren „Kälte“ (S. 78) zugegebenermaßen durchaus abschreckend sei: „Das anthropofugale Denken (...) definiert sich zu keinem Zeitpunkt als mehrheitsfähige Doktrin, als säkulare Religion oder weltanschaulichen Sozialkitt, sondern jederzeit als Minoritätenperspektive, als Philosophie einer kleinen exilierten Fraktion von Nachdenkenden. Seine Wahrheit allerdings ist trotzdem seit mehr als zweieinhalb Jahrhunderten, seit der französischen Aufklärung nämlich, publik und damit jedem ohne Vorbedingung und Einschränkung zugänglich, der einem kindlichen Anthropozentrismus und humanistischer Eigenliebe entwachsen ist.“ (S. 104)

Horstmann deutet hier nochmals auf d’Holbach hin, der seiner Auslegung zufolge die anthropofugale „Wahrheit“ erstmals explizit gemacht habe, was jedoch an entsprechender Stelle der historischen Rekurse als Fehlinterpretation ausgewiesen werden konnte.<sup>361</sup> Wenn andererseits sein Denken, wie er betont, sich vernünftiger Einsicht verdanke (vgl. S. 8), die Minorität [150] anthropofugaler Philosophen ihre Erkenntnisse gleichwohl im Prozeß des Denkens und Nachdenkens eruiert und das Ergebnis als Wahrheit verstanden wissen will, dann macht es sich Horstmann m.E. zu einfach, unter Umgehung auch nur des Versuchs einer intersubjektiven Vermittlung die nicht der „exilierten Fraktion von Nachdenkenden“ Angehörigen imperativisch (vgl. S. 65) vor vollendete Tatsachen zu stellen. Eine solche Rationalitätskritik, deren Ziel es nach unserer einleitenden Begriffsklärung und in Ansehung der Sprachkritik Benjamins nur sein kann, den Rahmen menschlicher Rationalität neu oder anders zu bestimmen, überschreitet die Grenzen jedoch in unzulässiger Weise unter völliger Mißachtung dessen, was Apel als das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft bezeichnet hat. Dieses Apriori bietet ein kommunikationsethisches Instrument zur Beurteilung eines rechtmäßigen intersubjektiven Geltungsanspruchs. Apel unterscheidet dabei eine reale und eine ideale Kommunikationsgemeinschaft, wobei man im Diskurs der realen angehört und die ideale immer schon kontrafaktisch voraussetzt.<sup>362</sup> Er weist nach, daß selbst der einsame Denker,

---

361 Vgl. Abschnitt 4.5.2.

362 Vgl. Apel, a.a.O., S. 431.

als den man sich den anthropofugalen Philosophen vorstellen könnte, die Geltung seines Denkens beansprucht vor anderen,<sup>363</sup> d.h. er setzt voraus, daß sie seine Argumente verstehen und ihnen zustimmen können müßten, wenn er seinerseits seine Argumente nur vernünftig rechtfertigt. Andererseits hat der Argumentierende aufgrund sprachlich begründeter, verallgemeinerbarer Gegenseitigkeit die Ansprüche möglicher Gegenargumente zu berücksichtigen, denn gerade das mutet er ihnen ja in Bezug auf die eigene Argumentation auch zu. Auf der Folie intersubjektiver Rationalität wird deutlich, daß Horstmann, dessen eigene Begründung als vielfach nicht belegt ausgewiesen wurde, die Gegenseite völlig übergeht und, anstatt kontrovers zu diskutieren, herrenzynisch autoritär, auch nur den geringsten Ansatz eines Widerspruchs unterdrückend, lieber gleich den [151] Habitus des exklusiven Zirkels wählt, aus dem heraus ex cathedra präskriptive Sollensforderungen den Katechismus des Untergangs formulieren. Hier bestätigt sich, daß die philosophische Ratlosigkeit, die Horstmann Schopenhauer vorgeworfen hatte angesichts der Tatsache, daß buddhistische Anleihen in seinem System ein konsequentes Zu-Ende-Führen der Verneinung des Willens zum Leben im Sinne einer allgemeinen praktischen Menschenflucht verhindern, die, wie gezeigt, von Schopenhauer theoretisch schon nicht begründet werden konnte, daß diese Ratlosigkeit letztlich Horstmann selbst uneingestanden zum Ausdruck bringt durch sein dogmatisches Beharren auf der Forderung einer allgemeinen Anthropofugalität. Da scheint mir die eingestandene Ratlosigkeit Schopenhauers doch von größerer intellektueller Redlichkeit zu sein. In diesem Zusammenhang bestätigt sich die zuvor geäußerte Vermutung, daß der Zynismus Horstmanns sich gerade dieser Ausweglosigkeit einer vernünftigen Begründung anthropofugalen Denkens verdanke.

Die zynische Vision des Untergangs, der globalen Apokalypse, redet einem Pessimismus das Wort, in dem Horstmanns Rationalitätskritik sich trifft mit den anfangs dargestellten Positionen der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule und des französischen Poststrukturalismus, die als zeitlich frühere Beispiele philosophischer Rationalitätskritik ausgewählt worden sind.<sup>364</sup> Gleichwohl gibt sich Horstmann auch in diesem Punkt ungleich radikaler, steht doch seine

---

363 Vgl. ebd., S. 399.

364 Vgl. Abschnitt 2.2.2, S. 28 ff. [30 ff.].

in die Tat umzusetzende Menschenflucht etwa einem theoretischen Pessimismus Horkheimers gegenüber, aus dem heraus jedoch eine Veränderung menschlicher Praxis möglich werden soll, sowie den diversen Subversionsforderungen der Poststrukturalisten, die gleichfalls eine Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse intendieren. Somit scheint zwar der Pessimismus als solcher ein Resultat rationalitätskritischer Bemühungen darzustellen; vielleicht vermögen die folgenden Überlegungen zu beantworten, ob er womöglich mit dem anthropofugalen Denken gemeinsam aufgehoben werden kann. [152]

### 5.3 Abschließende Kritik und Aufhebung des anthropofugalen Denkens

Das rationalitätskritische Unternehmen Horstmans, eine Philosophie der Menschenflucht in praktischer Hinsicht begründen zu wollen, muß vorerst als gescheitert angesehen werden. Zwar konnte er mit Eduard von Hartmann einen Zeugen benennen, der eine solche Denkhaltung spekulativ-abstrakt theoretisch begründet hatte, sich die inhaltliche Ausgestaltung eines solchen Szenarios indes nicht ausmalen konnte. Das war im vorigen Jahrhundert; heute – und mit dieser Einschätzung hat Horstmann sicherlich recht – würden die Planspiele der Militärtechnokraten von Hartmann wahrscheinlich schnell auf die Sprünge helfen. Wenn andererseits die theoretische Begründung der Menschenflucht spekulativ bleibt, dann lassen sich mit gleichem Rechtsanspruch andere Spekulationen dagegenhalten. Da m.E. die Herrschaft des Menschen über den Menschen wegen des Gegenseitigkeitsanspruchs von Sprache vernünftig nicht zu begründen ist, kann dem anthropofugalen Denken etwa ein Modell gegenübergestellt werden, das versucht, Herrschaftsstrukturen und Gewaltverhältnisse abzubauen, wie es etwa der Poststrukturalismus in der Diskurssubversion versucht. Dabei darf in Ansehung der Ergebnisse der Sprachkritik Benjamins jedoch nicht außer acht gelassen werden, daß deren totale Aufhebung voraussichtlich niemals durch menschliche Anstrengung wird erreicht werden können:<sup>365</sup> zum einen grundsätz-

---

365 Hier kommen bei Benjamin Implikationen jüdisch-messianischer Theologie zum Tragen, wie sie sowohl in seiner Sprachmetaphysik (vgl. Abschnitt 2.2.1, S. 22 ff. [23 ff.]) als auch in den geschichtsphilosophischen Thesen (vgl. Abschnitt 5.1, S. 124 ff. [141 ff.]) eingeschlossen sind. Die Erlösung der menschlichen Sprache von der urteilenden, Gewaltverhältnisse setzenden Begrifflichkeit sowie des

lich wegen unseres begriffssprachlichen Denkens, zum anderen aber setzen auch Versuche des Gewalt- und Herrschaftsabbaus unwillkürlich neue Gewaltverhältnisse, indem sie Ablehnung und Gegenreaktionen provozieren, ja zum Teil selbst Provokation und Subversion sein wollen – ich denke z.B. an den [153] kynischen Protest, den Sloterdijk vorschlägt, etwa in der Form kultureller und subkultureller Aktionen. Solche Haltung paßt durchaus zusammen mit der eingangs aufgestellten Bescheidenheitsforderung hinsichtlich des Selbstbehauptungsanspruchs: Solange nämlich Subversion und Protest aus der Intention heraus initiiert werden, Herrschaftsformen zu reduzieren, Gewaltverhältnisse zu minimieren, Zustände der Koexistenz herzustellen. Die Grenze dieser Haltung ist da erreicht, wo sie selbst Macht beansprucht, wo sie selbst Herrschaft über andere ausüben will.

Die Spekulation, die herrschafts- und gewaltfreie Verhältnisse antizipiert, wird, wenn sie auf dem Boden der von uns mit Benjamin vorgezeichneten Folie bleibt, ihre Vorstellung nicht zu Ende denken, wie Horstmans Anthropofugalität im Untergang des Menschen zu Ende gedacht ist, sondern skeptisch allenfalls eine Extrapolation zulassen. Insofern scheint auch hier der Pessimismus eher angebracht zu sein als eine optimistische Überdrehung, wenngleich er, eingebunden in einen skeptischen Ansatz, eher regulativ zu verstehen ist denn als Weltanschauung wie bei Schopenhauer. Der Skeptiker, der – im Gegensatz zu Horstmann – für das Menschliche optiert,<sup>366</sup> ohne humanistischen Idealen anzuhängen, trägt damit zugleich den tatsächlichen Gegebenheiten Rechnung, die, wie Machiavelli nachgewiesen hatte, auch die besten Absichten meist enttäuschen. An dem, was der Fall ist, scheitern in der Regel auch kommunikationstheoretische Konzepte, denn es gilt zu berücksichtigen, daß der Anspruch auf Vernünftigkeit längst nicht von allen geteilt wird und seine Rede daher oft auf taube Ohren trifft.<sup>367</sup>

Die erste Phase eines möglichen Richtungswechsels, der in der Einleitung als Umkehr im Sinne von metanoia gekennzeichnet worden ist, eines Richtungswechsels weg vom Abgrund, den das anthropofugale Denken ansteuert, ist skizziert mit der Kritik an Horstmans zynischer Hinnahme bestehender Herrschafts- und [154]

---

Menschen aus Unrechtszuständen bleibt letztlich nach jüdischem Verständnis dem Messias vorbehalten.

366 Vgl. Marquard, a.a.O., S. 21.

367 Vgl. Sloterdijk, a.a.O., S. 20.

Gewaltverhältnisse, wobei sich die Kritik zusammenschließt mit der Zurückhaltung des Skeptizismus, wenn es um die Einschätzung realer Möglichkeiten der Gewaltaufhebung geht. Die zweite Phase des Richtungswechsels soll vollzogen werden in der Beantwortung der Frage, wie die ebenfalls in die Diskussion eingebrachte Forderung nach Bescheidenheit des Menschen in seinem Verhältnis zur Natur zu denken sei. In dieser Beziehung sich auf eine Selbstbescheidung zu berufen scheint mir insofern legitim zu sein, da bereits aufgrund der in der Sprachkritik Benjamins formulierten Vorbehalte gegen die zwangsläufige Setzung von Gewaltverhältnissen durch das begriffssprachlich verfaßte Denken der theoretische Umgang mit den Dingen, wozu auch die Natur-Dinge gehören, als Gewalt setzender auf Kosten der Gegen-Stände geht. Dennoch muß dieser Prozeß der Selbstbehauptung des Subjekts nicht so weit gehen wie bei Descartes, daß der Natur jeglicher Eigensinn abgesprochen wird, indem sie herabsinkt zur verfügbaren *res extensa*. Daß der Mensch sehr wohl Grund hat, sich zu bescheiden, vermag Schellings Naturphilosophie zu belegen, auf die ich im Zusammenhang von Horstmans eher marginaler Kritik am deutschen Idealismus schon kurz eingegangen bin.<sup>368</sup> Dort ist bereits deutlich geworden, daß Schelling die Natur begreift als absolutes Objekt des Wirkens, wohingegen Descartes sie auffaßt als Objekt des Wissens. Gerade aus der Revision der Reflexionsstruktur, mit der Schellings naturphilosophische Überlegungen verbunden sind, kann die Abweisung des epistemologischen Selbstbehauptungsanspruchs abgeleitet werden, wie sie eine Forderung nach Bescheidenheit erhebt.

Bewußtsein faßt in sich die Polarität von Ich und Nicht-Ich. Setzte Fichte den Reflexionsakt über die Konstitution des Bewußtseins an mit dem Ich, so fragt Schelling in der angedeuteten Umkehrung, wie die Natur, die ja nicht Reflexion ist, sondern bewußtloses Wirken, ein Bewußtsein hervorbringen kann. Er denkt diesen Prozeß in drei Schritten:<sup>369</sup> Im ersten nimmt [155] das denkende Bewußtsein

---

368 Vgl. Abschnitt 4.5.3, S. 89 f. [101 f.].

369 Ich beziehe mich hier auf die Erlanger Vorlesung vom WS 1820/21 (vgl. F.W.J. Schelling, *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft*, in: ders., *Sämtliche Werke, Schriften von 1813-1830*. Stuttgart-Augsburg 1861. Repr. Nachdruck. Wiss. Buchgesellschaft: Darmstadt 1976, S. 229 ff.), auf die zuvor auch schon Schmied-Kowarzik Bezug genommen hatte (vgl. Abschnitt 4.5.3 und Duerr, *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, a.a.O., Bd. 2, S. 131-135; vgl. dazu auch Manfred Frank, *Der unendliche Mangel an Sein*. Suhrkamp: Frankfurt am Main

Abstand von einer reflexiven, wissen-wollenden Haltung, wobei es sein Sein als ursprüngliches Wesen zurückgewinnt und ihm das absolute Subjekt des Wirklichseins aufgeht. Das sich der Reflexion enthaltende Wissen verwandelt sich dabei zum absoluten Nichtwissen. Im zweiten Schritt kommt es zur Selbstoffenbarung des absoluten Subjekts, das als Wirklichsein seinerseits Gestaltungen hervorbringt; in diese veräußert, offenbart es zugleich sein Inneres. Diese Phase wird jetzt reflektiert vom nichtwissenden Bewußtsein, dem die Veräußerung zum Gegenstand des Wissens wird. Im Wissen aber steht das Bewußtsein nunmehr als Subjekt dem absoluten Subjekt des Wirklichseins gegenüber, das sich in der Selbstoffenbarung veräußert hat und darin zum Gewußten geworden ist. Da es seinem Wesen gemäß ist, absolutes Subjekt zu sein, kehrt es in einem dritten Schritt aus seiner Veräußerung in sich zurück. Auch diese Phase reflektiert das Bewußtsein, das jetzt Wissen ist: Da sich das absolute Subjekt mit der Rückkehr in sein Inneres ihm entzieht, verschwindet dem Wissen sein Gewußtes; das Wissen verwandelt sich wieder in Nichtwissen. Dieses Nichtwissen jedoch ist ein qualitativ anderes als das erste: ein wissendes Nichtwissen. In diesem dritten Schritt „wird sich das Wissen vollkommen durchsichtig, und zwar (...) als Bild des Seins.“<sup>370</sup> Das absolute Subjekt des Wirklichseins geht somit dem Bewußtsein auf als das, was es nicht weiß. Dieses wissende Nichtwissen aber wird gestaltet, d.h. es gestaltet sich nicht um, wie Schelling sagt,<sup>371</sup> sondern ist in jeder seiner Gestalten Reflex: das Umgekehrte, das sich in der Spiegelung zeigt. Aus dem wissenden Nichtwissen erhebt sich sodann das freie [156] Denken, dem jedoch die wirkende Wirklichkeit vorhergeht. Dem epistemologischen Selbstbehauptungsanspruch des menschlichen Denkens, den etwa Hegel in Auseinandersetzung mit Schelling systematisierte, kann somit rechtmäßig eine Position der Selbstbescheidung gegenübergestellt werden in der Besinnung auf das Auch-Natur-Sein des Menschen. Hier liegt genau der Punkt, an dem sich m.E. die naturphilosophischen Überlegungen Schellings mit der Sprachkritik Benjamins vermitteln lassen, die eine unausweichliche Setzung von Gewaltverhältnissen geltend macht, indem sie darauf verweist, daß uns Erkenntnis nur noch möglich ist durch die urteilende Verallgemeinerung der Be-

---

1975, S. 127-130).  
 370 Vgl. Frank, a.a.O., S. 130.  
 371 Vgl. Schelling, a.a.O., S. 234.

griffssprache, die somit dem unterstellten Eigensinn der Dinge nicht gerecht wird. Hatte Benjamin noch theologisch auf diesen Eigensinn der Dinge rekurriert, so kann jetzt im Anschluß an Schelling diese Unterstellung zum philosophisch fundierten Postulat erhoben werden, da der Mensch selbst sich als einbezogen in den Gesamtprozeß des Werdens der wirkenden Wirklichkeit erkennt. Andererseits wurde gesagt, das freie Denken, wie Schelling es nannte, entfalte sich aus dem wissenden Nichtwissen, dem Resultat aus dem Prozeß der Einsicht in die dem Denken vorgängige Wirklichkeit. In Bezug auf dieses freie Denken sind jedoch weiterhin die Vorbehalte Benjamins hinsichtlich des Gewaltcharakters der Begriffssprache zu berücksichtigen, weil es als begriffssprachlich verfaßtes trotz der beschriebenen Einsicht gar nicht umhin kann, als in einem Prozeß der Verdinglichung sich über das Sein, die Wirklichkeit, die Natur zu erheben. Nur indem die begriffssprachliche Setzung von Gewaltverhältnissen bewußt und ihrer Verselbständigung entzogen wird, läßt sich vernünftig an eine friedlichere Koexistenz von Menschen untereinander sowie von Natur und Mensch denken. Die Verwirklichung bleibt allenthalben schwierig und verletzbar in Permanenz – solange rationales Denken in Ermangelung alternativer Verständigungsmöglichkeiten unverzichtbar bleibt.

Die Bescheidenheit, die den vorgeschlagenen Richtungswechsel des anthropofugalen Denkens markiert, führt zu einer vernünftigen Aufhebung dieses Denkansatzes in praktischer Hinsicht und [157] leitet ihn zurück in die Grenzen möglicher Rationalitätskritik, die, um verstanden und nachvollzogen zu werden, selbst immer noch rational bleiben muß. Das Absehenkönnen des Menschen von sich, eine häufig wiederholte Forderung Horstmanns, die er in praktischer Absicht universalisieren wollte, ist aufgehoben in der Selbstbescheidung des Bewußtseins, wie sie Schellings Naturphilosophie formuliert. Horstmann selbst weist die Anthropofugalität im Zusammenhang seiner Mythos-Rezeption als „höchst bescheidene(.) Konzeption“ (S. 15) aus, so daß sein anthropofugales Denken theoretisch durchaus den vorgeschlagenen Richtungswechsel bis zu dem Punkt mitvollziehen könnte, an dem er dann – wie gezeigt wurde – in praktischer Absicht zynisch sämtliche Intersubjektivitätsanforderungen übergeht. Eine Fruchtbarmachung anthropofugalen Denkens sehe ich darin, die Menschenflucht, die sich in Anlehnung an von Hartmanns spekulativer, logisch widerspruchsfreier Begründung des Absehenkönnens des Menschen von sich als denkbar legitimieren

ließe, als negative Folie der Wirklichkeit – durchaus im Sinne der Satire – gegenüberzustellen, wie es zunächst auch beabsichtigt schien, um dann in philosophischer, an diesem negativen Ideal ausgerichteter Reflexion zu einer modifizierten Hinwendung zum Menschen, wie sie die Selbstbescheidung des Selbstbehauptungsanspruchs darstellt, zu gelangen. Hierzu liefern vor allem die philosophiehistorischen Konturierungen Horstmanns, die wir in den historischen Rekursen kritisch nachgezeichnet haben, eine Fülle an Legitimationsmaterial.

Die theoretischen Überlegungen zur Aufhebung des anthropofugalen Denkens im hier vorgeschlagenen Richtungswechsel können an dieser Stelle – zumindest im Rahmen der vorliegenden Arbeit – zunächst als abgeschlossen gelten. Wie jener Richtungswechsel in die Praxis umgesetzt werden könnte, soll indes wenigstens noch angedeutet werden. Die Selbstbescheidung des Menschen in seinem Verhältnis zur Natur verantwortungsvoll umzusetzen bieten m.E. Böhme und Grebe mit ihrem Modell der bereits erwähnten sozialen Naturwissenschaft einen bedenkenswerten [158] Ansatz.<sup>372</sup> Sie setzen dieses Modell gegen das traditionell die Natur als geeignete verstehende neuzeitlich-mechanistische Naturverständnis sowie gegen die aus ihm resultierende materielle und intellektuelle Naturaneignung, die sich zunehmend orientiert an einer als Ware aufgefaßten Natur.<sup>373</sup> Böhme/Grebe vertreten die These, daß das menschliche Aneignungsverhalten von den Naturwissenschaften bislang noch gar nicht thematisiert wurde, daß es jedoch wegen der mittlerweile erreichten Größenordnung von Stoff- und Energieumsetzungen nicht mehr ausgeklammert werden dürfe.<sup>374</sup> Gerade eine vom Stoffwechselbegriff ausgehende Naturwissenschaft intendiert,

---

372 Vgl. Abschnitt 2.2.2, S. 32 f. [34 f]. Das Verhältnis des Menschen zur Natur und darin vornehmlich die zunehmende Entfremdungstendenz thematisiert Böhme auch in der gemeinsam mit seinem Bruder verfaßten Studie zur Beziehung von Vernunft und Natur am Beispiel Kants. Vgl. Hartmut Böhme/Gernot Böhme, *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1985, bes. Kap. I und II. Das zweite Kapitel geht auch auf den Naturbegriff Schellings ein (vgl. S. 139 ff.).

373 Vgl. G. Böhme, a.a.O., S. 245 ff. Zur Auffassung der Natur als Ware vgl. auch Alfred Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1972, S. 47 f.

374 Vgl. G. Böhme, a.a.O., S. 248 ff. Den gesellschaftlich interpretierten Stoffwechselbegriff führt Böhme zurück auf Marx: In der Arbeit vermittelt der Mensch seinen Austausch mit der Natur, der auf beide verändernd einwirkt. Vgl. Karl Marx, *Das Kapital*, Bd. 1, MEW Bd. 23. Dietz: Berlin/DDR 1975, S. 192 ff.

den handelnden Menschen mit dem umfangreichen Gefahrenpotential, das dieses Handeln in sich birgt, in den Prozeß der materiellen Naturaneignung mit einzubeziehen. „Die materielle Beziehung des Menschen zur Natur stellt sich als Stoffwechsel dar, d.h. wenn man den Ausdruck im engeren Sinne nimmt, als Austausch von Stoffen, im weiteren Sinne dann aber auch als Austausch von Energie und Information.“<sup>375</sup>

Übertragen auf die Wechselwirkung zwischen Mensch und Natur wird der Stoffwechsel „als gesellschaftlich organisierter [159] Naturprozeß“<sup>376</sup> verstanden. Ausgehend von Marx, stellen Böhme/Grebe als normativen Aspekt die Forderung auf, daß diese „Stoffwechselbeziehungen (...) überhaupt erst in adäquater Form herzustellen“<sup>377</sup> sind, da der Austausch gesellschaftlich geregelt werden muß, bleibt doch letztlich der Eingriff des Menschen in die Natur unvermeidlich: „Durch das mehr oder weniger bewußte Eingreifen der Gesellschaft in Materialzyklen, natürliche Energiekreisläufe, Ökosysteme und Landschaften wird den natürlichen Prozessen ein sozialer Stempel aufgedrückt. Die Vorgänge der Natur werden gestört, beeinflußt und durchbrochen durch den gesellschaftlich veranstalteten Stoffwechsel.“<sup>378</sup>

Berücksichtigt man die Tatsache, daß im molekularen und stellaren Bereich eine Natur da ist, auf die der Mensch angewiesen bleibt, dann kann und muß in jenem „mittleren“ Bereich Natur verantwortlich gestaltet werden – und, gegen Raubbau und Destruktion gerichtet, hat eine soziale Naturwissenschaft „nicht nur zu sagen, wie die Natur ist, sondern auch wie sie sein könnte und sein soll.“<sup>379</sup> Dabei beansprucht soziale Naturwissenschaft zu Recht Intersubjektivität, „weil sie nicht auf die Durchsetzung von Partikularinteressen gegen allgemeine Interessen abzielt.“<sup>380</sup> Die Normen sollen jedoch von den Betroffenen selber gefunden werden, da die Einzelinteressen zumeist sehr unterschiedlich sein können, abhängig etwa vom Produktionsprozeß nach der oft gehörten Maxime „Arbeitsplatz vor Umweltschutz“, abhängig aber auch vom geographischen Lebensraum (so

---

375 G. Böhme, a.a.O., S. 256.

376 Ebd., S. 257.

377 Ebd., S. 256; vgl. Marx, Das Kapital, Bd. 1, a.a.O., S. 528 ff.

378 G. Böhme, a.a.O., S. 262.

379 Ebd., S. 263.

380 Ebd., S. 256.

mag etwa im Ruhrgebiet oder an der Nordsee die Abholzung tropischen Regenwaldes weniger bewußt sein und den eigenen Aktionsimpuls bestimmen als die Bedrohung eines Biotops in nächster Umgebung). Da Böhme/Grebe eine Normenfindung *ex cathedra* ablehnen, könnte hinsichtlich der politischen Umsetzung auf den Ansatz Paul Feyerabends zurückgegriffen werden, [160] der in praktischer Konsequenz seiner anarchistischen Erkenntnistheorie<sup>381</sup> einzig Organisationsformen wie Bürgerinitiativen für berechtigt hält, politische Entscheidungen zu treffen – wobei seine Kritik auch als Politikerschelte verstanden werden muß, da die Bürgervertreter, Parteienproporz und Sachzwängen unterworfen und oft nicht gegen Korruption gefeit, in ihren Entscheidungen meist nicht mehr den Willen der Betroffenen zum Ausdruck bringen, der doch eigentlich durch ihr Mandat vertreten werden soll:<sup>382</sup> „Die Bürger eines Landstrichs, einer Stadt, eines Dorfes und nicht ferne ahnungslose Intellektuelle entscheiden in einer freien Gesellschaft über den Wert und Gebrauch von Ideen. Rein intellektuelle Lösungen sind sowohl nutzlos als auch schädlich. Sie sind nutzlos, weil es in ihnen an den nötigen konkreten Elementen fehlt. Und sie sind schädlich, da sie heute oft mit politischer Macht kombiniert auftreten und den Menschen gegen ihre Wünsche aufgezwungen werden. Das hat bisher immer zur Unterdrückung und Verzerrung lebendiger Kulturen und Lebensformen geführt. Man beseitigt die Nachteile, indem man abstraktes Denken durch Bürgerinitiativen ersetzt: nicht die erkenntnistheoretische Analyse, nicht die Scharaden der Wissenschaftstheorie (...), nicht die Vorstellung von Philosophen, Soziologen, politischen Wissenschaftlern, sondern das konkrete Handeln der betroffenen Menschen bestimmt, wie man vorgeht und nach welchen Grundsätzen man sich etwas ausdenkt.“<sup>383</sup>

Diese Vorstellung einer Praxis der Bürgerinitiativen resultiert aus Feyerabends Kritik am neuzeitlichen Rationalismus, der den theoretischen szientifischen Entwurf über die Praxis menschlichen Handelns stellt. Auch in einem politisch-praktischen Sinne läßt sich daher die Bescheidenheitsforderung in die Diskussion einbringen, und zwar als Appell an die Politiker, sich in der Vertretung öffentlicher

---

381 Feyerabend, *Wider den Methodenzwang*, a.a.O.

382 Feyerabend, *Erkenntnis für freie Menschen*, a.a.O., S. 74, 77, 104 f., 165 f., 210, 238, 256.

383 Ebd., S. 104 f.

und allgemeiner Ansprüche, die ihr Mandat beinhaltet, hinsichtlich der eigenen Vorstellungen, der eigenen Weltanschauung, der eigenen politischen Träume zu [161] bescheiden zugunsten derer, die als Betroffene bestenfalls noch Spielfiguren politischer Strategien<sup>384</sup> darstellen. Feyerabends berühmte Formel des *anything goes*, die auch im obigen Zitat durchscheint, ist oft kritisiert und mißverstanden worden. Ich will an dieser Stelle nicht die Diskussion aufgreifen,<sup>385</sup> sondern nur darauf hinweisen, daß man auch in einer derart offenen Gesellschaft gleichwohl seine Sache nachdrücklich vertreten muß, vorausgesetzt man kann ihre intersubjektive Gültigkeit nachweisen, denn es sollte zumindest nicht alles gehen können ... – aber das scheint mir Feyerabend auch gar nicht zu wollen.<sup>386</sup> Der an die Politiker gerichtete Bescheidenheitsappell gilt andererseits in gleicher Weise für die Mitglieder von Bürgerinitiativen oder ähnlicher Organisationsformen (ich denke in diesem Zusammenhang an kleinere Genossenschaften, wie sie sich zur Schaffung von Wohn- und Lebensräumen sowie von Arbeitsplätzen in den letzten Jahren in der Bundesrepublik gegründet haben<sup>387</sup>). Die Bescheidung eigener zugunsten gemeinsamer Ansprüche, die in einer weitgehend anonymen Gesellschaft so wenig gelingen will, mag in einer auf Solidarität, Gegenseitigkeit und Kommunikation ausgerichteten Lebensform eher zu realisieren sein, doch sollte immer berücksichtigt werden, daß eine völlige Aufhebung menschlicher Konflikte Illusion bleiben muß und allenfalls theologisch als Erlösung gedacht werden kann. [162]

Der Mensch bleibt das gefährlichste Tier, wie Franz Biberkopf im Epilog der Fassbinder-Verfilmung von Döblins „Berlin Alexan-

---

384 Daß die Philosophie, will sie beratend in die Praxis persönlichen und öffentlichen Lebens eingreifen, sich strategischen Denkens enthalten und sich statt dessen auf eine radikale Fragehaltung besinnen sollte, hat Gerd Achenbach in einem kurzen Aufsatz deutlich gemacht (vgl. Gerd Achenbach, Philosophische Lebensberatung. Kritik der auxiliären Vernunft, in: ders. (Hrsg.), Philosophische Praxis. Dinter: Köln 1984, S. 51-62). Dem Ergebnis der vorliegenden Arbeit zufolge müßte diese Fragehaltung verstanden werden als Infragestellung des Selbstverständlichen in praktischer Absicht, nicht jedoch als Gewaltmaßnahme des Wissens in theoretischer Absicht, wie Benjamin sie bei Sokrates kritisierte.

385 Vgl. auch Hans Peter Duerr (Hrsg.), Versuchungen. Aufsätze zur Philosophie Paul Feyerabends. 2 Bde. Bd. 1: Suhrkamp: Frankfurt am Main 1980; Bd. 2: Suhrkamp: Frankfurt am Main 1981.

386 Vgl. Feyerabend, Wider den Methodenzwang, a.a.O., S. 11.

387 Vgl. Klaus Novy u.a. (Hrsg.), Anders leben. Geschichte und Zukunft der Genossenschaftskultur. J.H.W. Dietz: Berlin-Bonn 1985.

derplatz“ erkannt hat; doch eignet der menschlichen Vernunft zugleich die Chance, diese Gefährlichkeit entweder bis hin zum atomaren Ende praktisch unter Beweis zu stellen, oder aber sie bewußt zu machen, sich ihr zu stellen, sie einzudämmen. Die Unaufhebbarkeit des im Menschen angelegten Gefahrenpotentials muß immerhin nicht zwangsläufig in die Verzweiflung führen, wie Horstmanns Philosophie der Menschenflucht es nahelegt: „Wenn wir (...) bereits leben, haben wir dem Leben – zwar nicht prinzipiell, aber faktisch und als Üblichkeit – durch Leben jeweils schon irgendwie zugestimmt. Man müßte – *ex suppositione vivendi et ex suppositione moriendi* – die Abweichung von dieser Zustimmungspraxis begründen: die Beweislast liegt beim Nein. Nun gilt aber für das absolute Nein, für den absoluten Sinnlosigkeitsbeweis, was für den absoluten Sinnbeweis gilt: wir haben – *vita brevis* – nicht die Lebenszeit, ihn absolut zu führen.

Daraus möchte ich folgern: Es ist unser Leben – in einer sehr unprinzipiellen, bescheidenen, kontingenten, unsensationellen Weise – sinnvoll: es hat nämlich Sinn – es lohnt – zwar nicht, weil es erwiesenerweise sinnvoll ist, aber es hat Sinn – es lohnt –, weil es nicht erwiesenerweise sinnlos ist und: *in dubio pro vita*.<sup>388</sup> [163]

---

388 Odo Marquard, Zur Diätetik der Sinnerwartung. Philosophische Bemerkungen. Vortrag, gehalten auf dem ersten Kolloquium der GGP am 29.10.1983 in Bergisch-Gladbach, in: Achenbach, a.a.O., S. 159. Dieser Vortrag nimmt zudem kritisch Stellung zu dem auch in dieser Arbeit thematisierten Anspruchsdenken (vgl. ebd., S. 149 ff.).

## 6. LITERATURVERZEICHNIS

Achenbach, Gerd B. (Hrsg.), Philosophische Praxis. Dinter: Köln 1984.

Anders, Günther, Die Antiquiertheit des Menschen, 2 Bde. Bd. 1: Beck: München 1968. Bd. 2: Beck: München 1980.

Apel, Karl-Otto, Transformation der Philosophie. Bd. 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1976.

Aristoteles, Metaphysik. Übers. und hrsg. von Franz F. Schwarz. Reclam: Stuttgart 1970.

Aristoteles, Politik. Übers. und hrsg. von Olof Gigon. dtv: München 1973.

Aristoteles, Nikomachische Ethik. Übers. und hrsg. von Olof Gigon. dtv: München 1978.

Augstein, Rudolf, Das Buch vom Fürsten, das Buch vom Menschen, in: Der Spiegel 26(1980), S. 124-137.

Augustinus, Bekenntnisse. Übers. und hrsg. von Wilhelm Thimme. Reclam: Stuttgart 1967.

Augustinus, Vom Gottesstaat. Übers. von Wilhelm Thimme. 2 Bde. dtv: München 1978.

Bacon, Franz, Neues Organ der Wissenschaften. Übers. und hrsg. von Anton Theobald Brück. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1981.

Benjamin, Walter, Gesammelte Schriften. Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1980.

Biemel, Walter, Dichtung und Sprache bei Heidegger, in: Man and World 2, 4 (1969), S. 487-514.

Bloch, Ernst, Naturrecht und menschliche Würde. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1972.

Bloch, Ernst, Das Prinzip Hoffnung, 3 Bde. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1973.

Blumenberg, Hans, Arbeit am Mythos. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1979.

Böhme, Gernot, Alternativen der Wissenschaft. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1980.

Böhme, Hartmut/Gernot Böhme, Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1985.

Buber, Martin, Die fünf Bücher der Weisung. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. Lambert Schneider: Heidelberg 1976.

Capelle, Wilhelm (Hrsg.), Die Vorsokratiker. Kröner: Stuttgart 1968.

Cicero, Staatstheoretische Schriften. Lateinisch und Deutsch von Konrat Ziegler. Akademie: Berlin/DDR 1984.

Cioran, E.M., Die verfehltte Schöpfung. Europaverlag: Wien 1973.

Cioran, E.M., Vom Nachteil, geboren zu sein. Europaverlag: Wien 1977.

Cioran, E.M., Lehre vom Zerfall. Klett-Cotta: Stuttgart 1978.

Cioran, E.M., Syllogismen der Bitterkeit. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1980.

Condorcet, Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes. Hrsg. von Wilhelm Alff. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1976.

Copleston, F.C., Geschichte der Philosophie im Mittelalter. Beck: München 1976.

Descartes, René, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Hrsg. von Lüder Gäbe. Meiner: Hamburg 1960.

Descartes, René, Von der Methode. Übers. von Lüder Gäbe. Meiner: Hamburg 1960.

Descartes, René, Prinzipien der Philosophie. Übers. von Artur Buchenau. Meiner: Hamburg 1965.

Descartes, René, Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft. Übers. und hrsg. von Lüder Gäbe. Meiner: Hamburg 1979.

Duerr, Hans Peter, Traumzeit – Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation. Syndikat: Frankfurt am Main 1978.

Duerr, Hans Peter (Hrsg.), Versuchungen. Aufsätze zur Philosophie Paul Feyerabends, 2 Bde. Bd. 1: Suhrkamp: Frankfurt am Main 1980. Bd. 2: Suhrkamp: Frankfurt am Main 1981.

Duerr, Hans Peter (Hrsg.), Der Wissenschaftler und das Irrationale, 2 Bde. Bd. 1: Beiträge aus Ethnologie und Anthropologie. Bd. 2: Beiträge aus Philosophie und Psychologie. Syndikat: Frankfurt am Main 1981.

Duerr, Hans Peter, Sedna oder Die Liebe zum Leben. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1984.

Ebeling, Hans (Hrsg.), Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1976.

Ebeling, Hans (Hrsg.), Der Tod in der Moderne. Hain: Königstein/Ts. 1979.

Ebeling, Hans, Betroffenheit, Mitleid und Vernunft, in: DIFF (Hrsg.), Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik. Studienbegleitbrief 9: 21. Kollegstunde. Beltz: Weinheim-Basel, 1981, S. 11-40.

Eco, Umberto, Der Name der Rose. Hanser: München 1982.

Einstein, Albert/Sigmund Freud, Warum Krieg? Diogenes: Zürich 1972.

Epikur, Briefe – Sprüche – Werkfragmente. Griechisch – Deutsch. Übers. und hrsg. von Hans-Wolfgang Krantz. Reclam: Stuttgart 1982.

Erasmus von Rotterdam, Vom freien Willen. Übers. von Otto Schumacher. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1940.

Erasmus von Rotterdam, Das Lob der Torheit. Hrsg. von Uwe Schultz. Insel: Frankfurt am Main 1979.

Feyerabend, Paul K., Wider den Methodenzwang. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1976.

Feyerabend, Paul K., Erkenntnis für freie Menschen. Veränderte Ausgabe. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1981.

Fichte, Johann Gottlieb, Über Machiavelli, in: J.G. Fichte, Werke. Hrsg. von I.H. Fichte. Bd. XI. De Gruyter: Berlin 1971, S. 401-453.

Foucault, Michel, Die Ordnung der Dinge. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1974.

Foucault, Michel, Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin. Merve: Berlin 1976.

Foucault, Michel, Von der Subversion des Wissens. Ullstein: Frankfurt am Main – Berlin – Wien 1978.

Frank, Manfred, Der unendliche Mangel an Sein. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1975.

Freud, Sigmund, Das Unbehagen in der Kultur. In: ders., Abriß der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur. Fischer: Frankfurt am Main 1972, S. 63-129.

Freud, Sigmund, Jenseits des Lustprinzips. In: ders., Studienausgabe. Hrsg. von Alexander Mitscherlich u.a. Bd. III: Psychologie des Unbewußten. Fischer: Frankfurt am Main 1982, S. 213-272.

Freudenthal, Gideon, Atom und Individuum im Zeitalter Newtons. Zur Genese der mechanistischen Natur- und Sozialphilosophie. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1982.

Fromm, Erich, Die Kunst des Liebens. Ullstein: Frankfurt am Main-Berlin-Wien 1979.

Fromm, Erich, Anatomie der menschlichen Destruktivität. Rowohlt: Reinbek 1983.

Fuld, Werner, Walter Benjamin – Zwischen den Stühlen. Eine Biographie. Fischer: Frankfurt am Main 1981.

Gehlen, Arnold, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Athenäum: Frankfurt am Main 1971.

Gehlen, Arnold, Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen. Rowohlt: Reinbek 1972.

Geyer, Carl-Friedrich, Einführung in die Philosophie der Antike. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1978.

Gerhardt, Volker/Friedrich Kaulbach, Kant. Erträge der Forschung, Bd. 105. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1979.

Gollwitzer, Helmut, Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube. Bertelsmann: Gütersloh 1981.

Grimal, Pierre, Seneca. Macht und Ohnmacht des Geistes. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1978.

Habermas, Jürgen/Niklas Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung? Suhrkamp: Frankfurt am Main 1976.

Hartmann, Eduard von, Philosophie des Unbewußten, 2 Bde. Kröner: Leipzig 1913.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Phänomenologie des Geistes, in: ders., Werke in zwanzig Bänden. Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1970.

Heidegger, Martin, Wegmarken. Klostermann: Frankfurt am Main 1967.

Heidegger, Martin, Holzwege. Klostermann: Frankfurt am Main 1972.

Heidegger, Martin, Vorträge und Aufsätze. Neske: Pfullingen 1978.

Heidegger, Martin, Sein und Zeit. Niemeyer: Tübingen 1979.

Heinz, Rudolf, Was ist Patho-Gnostik?, in: Kaum. Halbjahresschrift für Pathognostik. Bd. 1. Verlag Büchse der Pandora: Wetzlar 1984, S. 10-17.

Hesiod, Sämtliche Gedichte. Übers. von Walter Marg. Artemis: Zürich-München 1984.

Hesse, Heidrun, Vernunft und Selbstbehauptung. Kritische Theorie als Kritik der neuzeitlichen Rationalität. Fischer: Frankfurt am Main 1984.

Hildebrandt, Dieter, Voltaire: Candide. Ullstein: Frankfurt am Main-Berlin-Wien 1963.

Hobbes, Thomas, Vom Menschen. Vom Bürger. Hrsg. von Günter Gawlick. Meiner: Hamburg 1959.

Hobbes, Thomas, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates. Übers. und hrsg. von Iring Fetscher. Ullstein: Frankfurt am Main-Berlin-Wien 1976.

Holbach, Paul Thiery de, System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und moralischen Welt. Übers. von Fritz-Georg Voigt. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1978.

Holz, Hans Heinz, Leibniz. Kohlhammer: Stuttgart 1958.

Horkheimer, Max, Sozialphilosophische Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge 1930-1972. Fischer: Frankfurt am Main 1972.

Horkheimer, Max, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Fischer: Frankfurt am Main 1985.

Horkheimer, Max/Theodor W. Adorno, Die Dialektik der Aufklärung. Fischer: Frankfurt am Main 1975.

Horstmann, Ulrich, Das Untier. Konturen einer Philosophie der Menschenflucht. Medusa: Wien-Berlin 1983.

Humboldt, Wilhelm von, Bildung und Sprache. Hrsg. von Clemens Menze. Schönningh: Paderborn 1959.

Husserl, Edmund, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Hrsg. von Elisabeth Ströker. Meiner: Hamburg 1977.

Joly, Maurice, Macht contra Vernunft. Gespräche in der Unterwelt zwischen Machiavelli und Montesquieu. dtv: München 1968.

Jonas, Hans, Das Prinzip Verantwortung. Insel: Frankfurt am Main 1980.

Kant, Immanuel, Werke in zwölf Bänden. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1976-1978.

Kaufmann, Walter, Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist. Übers. von Jörg Salaquarda. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1982.

Klages, Ludwig, Mensch und Erde. Sieben Abhandlungen. Diederichs: Jena 1929.

Klages, Ludwig, Der Geist als Widersacher der Seele. Barth: München 1960.

Laplanche, J./J.-B. Pontalis, Das Vokabular der Psychoanalyse, Bd. 1. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1973.

Lehmann, Edv./Hans Haas (Hrsg.), Textbuch zur Religionsgeschichte. Deichertsche Verlagsbuchhandlung: Leipzig – Erlangen 1922.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, Fünf Schriften zur Logik und Metaphysik. Übers. und hrsg. von Herbert Herring. Reclam: Stuttgart 1966.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, Die Theodizee. Übers. von Artur Buchenau. Meiner: Hamburg 1968.

Lenk, Kurt (Hrsg.), *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie*. Luchterhand: Neuwied 1970.

Löw, Reinhard, *Philosophie des Lebendigen. Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität*. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1980.

Löwith, Karl, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Kohlhammer: Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1979.

Machiavelli, Nicolo, *Der Fürst*. Übers. und hrsg. von Rudolf Zorn. Kröner: Stuttgart 1978.

Magloire, Georges/Hubert Cuypers, *Leben und Denken Pierre Teilhard de Chardins*. Ullstein: Frankfurt am Main-Berlin 1967.

Mannheim, Karl, *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1958.

Marquard, Odo, *Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie*. Abendvortrag anlässlich des IV. Internationalen Leibnizkongresses, in: *Information Philosophie* 1(1985), S. 6-21.

Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Bd. 1, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke (MEW)*. Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Bd. 23. Dietz: Berlin/DDR 1975.

Marx, Karl/Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke (MEW)*. Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Bd. 4. Dietz: Berlin/DDR 1980, S. 459-493.

Marx, Karl, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Einleitung, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke (MEW)*. Hrsg., vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Bd. 1. Dietz: Berlin/DDR, 1981, S. 378-391.

Meslier, Jean, *Das Testament des Abbé Meslier*. Hrsg. von Günther Mensching. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1976.

Montaigne, Michel de, *Die Essais*. Hrsg. von Arthur Franz. Reclam: Stuttgart 1969.

Nietzsche, Friedrich, Werke in sechs Bänden. Hrsg. von Karl Schlechta. Hanser: München-Wien 1980.

Novy, Klaus u.a. (Hrsg.), Anders leben. Geschichte und Zukunft der Genossenschaftskultur. Dietz: Berlin-Bonn 1985.

Pascal, Blaise, Gedanken. Übers. und hrsg. von Ewald Wasmuth. Reclam: Stuttgart 1956.

Platon, Sämtliche Werke. Hrsg. von Walter F. Otto u.a.. Rowohlt: Hamburg 1980.

Raddatz, Fritz J., Brecht konnte mich nicht riechen. Ein Zeit-Gespräch mit Günther Anders, in: Die Zeit 13(1985), S. 65-67.

Rawls, John, Eine Theorie der Gerechtigkeit. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1975.

Rousseau, Jean-Jacques, Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts. Übers. und hrsg. von Hans Brockard. Reclam: Stuttgart 1977.

Rousseau, Jean-Jacques, Schriften zur Kulturkritik. Übers. und hrsg. von Kurt Weigand. Meiner: Hamburg 1978.

Rousseau, Jean-Jacques, Emil oder Über die Erziehung. Übers. von Ludwig Schmidts. Schöningh: Paderborn-München-Wien-Zürich 1981.

Sandkühler, Hans J./Rafael de la Vega (Hrsg.), Marxismus und Ethik. Texte zum neukantianischen Sozialismus. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1970.

Sartre, Jean-Paul, Drei Essays. Ullstein: Frankfurt am Main-Berlin-Wien 1972.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft, in: ders., Sämtliche Werke: Schriften von 1813-1830. Stuttgart und Augsburg 1861. Reprogr. Nachdruck. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1976.

Schiller, Friedrich, Über naive und sentimentalische Dichtung. In: ders., Werke in vier Bänden. Hrsg. von Herbert Kraft. Bd. 4. Insel: Frankfurt am Main 1966, S. 287-368.

Schiwy, Günther, Poststrukturalismus und „Neue Philosophen“. Rowohlt: Reinbek 1985.

Schleiermacher, F.E.D., Ethik (1816). In: ders., Werke. Auswahl in vier Bänden. Hrsg. von Otto Braun. Bd. II. Meiner: Leipzig 1913.

Schleiermacher, F.E.D., Ausgewählte pädagogische Schriften. Hrsg. von Ernst Lichtenstein. Schöningh: Paderborn 1959.

Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich, Das spekulative Wissen oder die Ekstasis des Denkens. Eine Verteidigung der Philosophie als Potenz ihrer Überwindung, in: Hans Peter Duerr (Hrsg.), Der Wissenschaftler und das Irrationale, Bd. 2: Beiträge aus Philosophie und Psychologie. Syndikat: Frankfurt am Main 1981, S. 112-138.

Schnädelbach, Herbert (Hrsg.), Rationalität. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1984.

Schopenhauer, Arthur, Werke in zehn Bänden. Zürcher Ausgabe. Diogenes: Zürich 1977.

Schöps, Hans Joachim, Jugend im Knast: „Wir bunkern die einfach weg“, in: Der Spiegel 15(1985), S. 84-99; 16(1985), S. 85-107; 17(1985), S. 77-93.

Seneca, L. Annaeus, Vom glückseligen Leben und andere Schriften. Auswahl. Hrsg. von Peter Jaerisch. Reclam: Stuttgart 1982.

Sloterdijk, Peter, Die Kritik der zynischen Vernunft, 2 Bde. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1983.

Sohn-Rethel, Alfred, Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1972.

Spinoza, Benedictus de, Ethica. In: ders., Werke in zwei Bänden. Lateinisch-Deutsch. Hrsg. von Konrad Blumenstock. Bd. 2. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1980.

Strasser, Peter, Irrationalismus, Lebenssinn und innere Freiheit, in: Hans Peter Duerr (Hrsg.), Der Wissenschaftler und das Irrationale, Bd. 1: Beiträge aus Ethnologie und Anthropologie. Syndikat: Frankfurt am Main 1981, S. 648-664.

Swift, Jonathan, Gullivers Reisen, in: ders., Ausgewählte Werke, Bd. 3. Insel: Frankfurt am Main 1982.

Tugendhat, Ernst, Rationalität und Irrationalität der Friedensbewegung und ihrer Gegner, in: ders. u.a., Philosophie und Frieden. Europäische Perspektiven: Berlin 1984.

Voltaire, *Candide oder der Optimismus*, in: Dieter Hildebrandt, *Voltaire: Candide*. Ullstein: Frankfurt am Main-Berlin 1963, S. 33-108.

Weber, Max, *Soziologie – Universalgeschichtliche Analysen – Politik*. Hrsg. von Johannes Winckelmann. Kröner: Stuttgart 1973.

Weber, Max, *Gesammelte politische Schriften*. Hrsg. von Johannes Winckelmann. Mohr: Tübingen 1971.

Weimer, Wolfgang, *Schopenhauer. Erträge der Forschung*, Bd. 171. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1982.

Weischedel, Wilhelm, *Der Gott der Philosophen*, 2 Bde. dtv: München 1976.

Zürcher Bibel. *Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments*. Verlag der Zürcher Bibel: Zürich 1971.

## KLEINE ARBEITEN ZUR PHILOSOPHIE

Herausgegeben von W.L. Hohmann

- Band 1 *Heinz-G. Kuttner*: Nietzsche-Rezeption in Frankreich  
*Werner L. Hohmann*: grenz-überschreitung ins neue? versuch einer ethik der sogenannten geisteskranken  
 1984, 112 Seiten, DM 12,80 (ISBN 3-924368-00-7)
- Band 2 *Werner L. Hohmann*:  
 Zu Nietzsches Fluch auf das Christentum – oder – Warum wurde Nietzsche nicht fertig mit dem Christentum?  
 1984, 69 Seiten, DM 14,80 (ISBN 3-924368-01-5)
- Band 3 *Bernhard Käfer*:  
 Der Geist des Dareios – Gedanken zur Tragödie –  
 1984, 129 Seiten, DM 24,80 (ISBN 3-924368-04-X)
- Band 4 *Albert Kopf*:  
 Zwei Vorträge des Münchner-Nietzsche-Kreises  
 I. Der Wille zur Macht – Versuch einer Klarstellung –  
 II. Der Prophet Friedrich Nietzsche  
 1984, 101 Seiten, DM 14,80 (ISBN 3-924368-12-0)
- Band 5 *Jürgen Klein*:  
 Denkstrukturen der Renaissance –  
 Ficino – Bruno – Machiavelli und die Selbstbehauptung der Vernunft  
 1984, 170 Seiten, DM 24,- (ISBN 3-924368-104)
- Band 6 *Felicitas A. Schmid*:  
 Das rein-eine, vollständige Wesen: Deduktion des analytischen Wesensbegriff (Wissen) aus dem synthetischen Wesensbegriff  
 1984, 105 Seiten, DM 14,80 (ISBN 3-924368-17-1)
- Band 7 *Stephan Kowarik*:  
 Zeitlose Annäherungsversuche an Unzeitgemäße –  
 Betrachtungen zu Friedrich Nietzsche und André Gide  
 1984, 66 Seiten, DM 12,80 (ISBN 3-924368-19-8)
- Band 8 *Friedrich Würzbach*:  
 Zwei unveröffentlichte Manuskripte aus dem Nachlaß  
 I. Das Bild des Menschen  
 II. Vom Ende der Neuzeit bis zu den Brücken der Zukunft dargestellt an Hölderlin – Nietzsche – Rilke  
 1984, 122 Seiten, DM 16,80 (ISBN 3-924368-22-8)
- Band 9 *Reinhard Rustemeyer*:  
 Die Dezentrierung des Subjekts im neueren französischen Strukturalismus – unter besonderer Berücksichtigung der transklassischen Logik Gotthard Günthers  
 1985, 235 Seiten, DM 32,- (ISBN 3-924368-23-6)

- Band 10 *August Wilh. Beutel:*  
Nihilismus unter dem Aspekt der „Wiedergeburt des ewig Gleichen“  
1984, 76 Seiten, DM 16,80 (ISBN 3-924368-09-0)
- Band 11 *Karl J. Brand:*  
Das Todesproblem in der Philosophie des Wiener Kreises  
1984, 93 Seiten, DM 16,80 (ISBN 3-924368-384)
- Band 12 *Peter E. Stäben:*  
Relativismus – Anarchismus und Rationalismus –  
Eine ethnologische Kritik reduktionistischer Philosophien  
1985, 78 Seiten, DM 16,80 (ISBN 3-92436843-0)
- Band 13 *August Seiffert:*  
Wissenschaft – ohne Metaphysik?  
Eine Einführung in die Letztbegriffe  
1985, 174 Seiten, DM 32,- (ISBN 3-92436848-1)
- Band 14 *Heinz P. Krienen:*  
Identität und Bildung –  
Versuch einer phänomenologisch-existentialontologischen  
Kritik der Philosophiedidaktik W. D. Rehfus'  
1985, 120 Seiten, DM 19,80 (ISBN 3-924368-58-9)
- Band 15 *Jürgen Klein:*  
Beyond Hermeneutics  
Zur Philosophie der Literatur- und Geisteswissenschaften  
1985, 170 Seiten, DM 24,- (ISBN 3-924368-65-1)
- Band 16 *Corinna Mette:*  
Invariantentheorie als Grundlage des Konventionalismus  
Überlegungen zur Wissenschaftstheorie Jules Henri Poincarés  
1986, 198 Seiten, DM 29,- (ISBN 3-924368-97-X)
- Band 17 *Burkhard Biella:*  
Zur Kritik des anthropofugalen Denkens  
1986, 171 Seiten, DM 32,- (ISBN 3-89206-108-4)
- Band 18 *Hermann von Coelln:*  
Die letzten und die ersten Dinge  
Entwurf einer Aufarbeitung  
ca. 300 Seiten, DM 42,- (ISBN 3-89206-109-2)



**Themenstellung:** In der Auseinandersetzung mit Ulrich Horstmanns Philosophie der Menschenflucht, die versucht, die Selbstaufhebung der menschlichen Gattung philosophiehistorisch zu begründen, wird – in gleichwohl rationalitätskritischer Absicht – eine Gegenzeichnung zum anthropofugalen Denken gegeben, die, angesichts auch der intersubjektiv-praktischen Legitimationsschwierigkeiten eines allgemeinen Absehenkönnens des Menschen von sich, für das Leben plädiert.

**Lebensabriß des Autors:** Geboren 1955 in Duisburg. Studium der Philosophie und Pädagogik in Bochum und Düsseldorf. Studium der Theologie (hier insbesondere Judaistik) in Duisburg. Doktorand in Philosophie.