

# Die philosophische Anthropologie als Grundlage politischer Theorienbildung \*

Von FRIEDRICH MORDSTEIN

Die weitgehende Ausklammerung der Politik aus der Philosophie, die sich besonders seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts an einer fast zur Ehrensache werdenden Indifferenz der Geistigen gegen die *res publicae* ablesen läßt, und ihre folgenreiche Autonomisierung mit der bekannten Wendung zur „Realpolitik“, d. h. einem mehr oder weniger verschleierte Macchiavellismus, — waren selber Teilprodukte eines umfassenderen Vorgangs, der darauf hinauslief, die Philosophie ihrer Aufgabe und Würde als einigender Klammer der Spezialwissenschaften zu berauben und auch sie in den Strudel eines bedenkenlosen Relativismus hineinzustoßen. Endgültig schien im positivistischen Zeitalter zum Rang einer neu gesicherten „Wahrheit“ aufgestiegen, daß überall dort, wo der Mensch in Selbstbetroffenheit seine Hand im Spiel habe, nur sein vitales und soziales Interesse, nicht aber objektive Wahrheit und normative Geltung bestehen könnten.

Gewiß ertönte dieses Verdikt gegen die Philosophie nicht zum ersten Mal<sup>1</sup>, aber nun wurde es zum Gemeinplatz und Schlagwort. Das Denken sei, so heißt es ja auch heute noch<sup>2</sup>, um so weniger eine rationale und allgemeinverbindliche Tätigkeit, je mehr es sich mit philosophischen, ethischen, psychologischen, politischen oder sozialen Problemen beschäftige; Begriffe wie Gerechtigkeit, Gleichheit, Glück und jede Lehre darüber hätten eine lediglich „gefühlvolle Matrix“, Wirklichkeit und Erkennen träten hier in einem unendlichen Abstand auseinander. Nur das Weltbild der Naturwissenschaften sei überpersönlich, objektiv; alles andere gehöre in den Bereich der „Weltanschauung“, die zu den Fragen des eigenen und des sozialen Lebens stets eine subjektiv-willkürliche und deshalb unverbindliche Entscheidung involviere. Sogar ein Denker und Forscher vom Range *Max Webers* steckte derart tief unter dem Druck des positivistischen Zeitgeistes, daß er im Bereich der Werturteile — also auch der politischen Stellungnahmen — nur einen „Polytheismus“ der Entscheidungen anerkannte<sup>3</sup>.

Der politische Relativismus war im Verein mit dem allgemein philosophischen zum unangreifbaren Tabu geworden, die politische Theorienbildung aber zur bloßen Ideologie abgesunken, d. h. zum Ausdruck, Programm und Reflex

---

\* Vortrag auf der Tagung der Görres-Gesellschaft Salzburg 1958.

<sup>1</sup> Vgl. Th. Hobbes: *doctrina iusti et iniusti perpetuo disputatur tum scriptis tum armis; doctrina autem linearum et figurarum non disputatur. Quare? Quia in doctrina hac pauci curant, quanam veritas sit, quia nullius ambitionem, lucrum aut cupidinem impedit.* (*Leviathan*, Kap. XI ed. Molesworth Bd. 3, London, 1841.)

<sup>2</sup> Vgl. E. J. Walter: *Erforschte Welt*. Bern 1953, S. 284.

<sup>3</sup> *Max Weber: Wissenschaft als Beruf*, 2. Aufl. München-Leipzig 1921.

einer die Macht verteidigenden oder sie zu erobern suchenden Gruppe, Klasse, Rasse oder Nation; bis zur Gegenwart scheint sie für viele Auffassungen aus dem Raum interessefreien Denkens wissenschaftlicher Methodik vertrieben; noch mehr, — ein solcher wird für sie als sinnlos deklariert.

Dazu kommt noch als verführerisches Argument die für den politischen Relativisten spielend leicht zu handhabende Möglichkeit, seinen „Polytheismus“ empirisch zu dokumentieren; ohne Mühe kann er allein im Zeitraum der letzten 200 Jahre auf eine schier unabsehbare Reihe konträrer oder doch stark divergierender politisch relevanter Theorienschöpfer hinweisen: Montesquieu und Rousseau, Condorcet und Burke, Smith und Saint-Simon-Comte, Bentham und Spencer, Hegel und Marx, Gobineau und Krapotkin-Tolstoi-Gandhi, Pareto und Lenin, Dewey und Hitler, um nur die bedeutendsten Namen zu erwähnen.

Die Auswahl an politischen „Göttern“ ist in der Tat beachtlich groß. Die Frage ist nun aber, ob das Pantheon, in dem diesen Göttern geopfert wird, wirklich ohne erkennbare, unter einer zwingenden Ordnung stehende Architektur aufgebaut ist; bildlos gesprochen: gibt es in Politik und politischer Theorienbildung tatsächlich keine innere Gesetzlichkeit, (auf deren klare Evidenz die kausal-analytische Betrachtungsweise sich beruft), sondern nur das Chaos der unendlich vielen willkürlichen Möglichkeiten, basiert auf interesserverhafteten Entscheidungen jenseits eines obsequium rationale? Und muß das wissenschaftliche Grundanliegen, die Vielheit der Erscheinungen auf eine möglichst geringe Zahl von Strukturgesetzen zu reduzieren, in diesem Bereich kapitulieren und seine Objektivität und Gültigkeit verlieren?

Der kritische Punkt dieser Problematik ist die Auffassung vom Begriff der *O b j e k t i v i t ä t*, die im Sinn der Nachprüfbarkeit und Allgemeinverbindlichkeit ausschließlich für den Bereich der „überpersönlichen“ Naturwissenschaft okkupiert werden soll; aber gerade hier hat sich seit dem Beginn der nachklassischen Physik, wenn auch vom öffentlichen Vorurteil noch wenig zur Kenntnis genommen, eine entscheidende Überprüfung dessen vollzogen, was Objektivität heißt: zu der Einsicht, daß auch die experimentelle Fragestellung immer vom *M e n s c h e n* abhängt und die Auseinandersetzungen ja nicht im luftleeren Raum, sondern zwischen der Natur und dem Menschen stattfinden. „Auch in der Naturwissenschaft ist also der Gegenstand der Forschung nicht mehr die Natur an sich, sondern die der menschlichen Fragestellung ausgesetzte Natur, und insofern begegnet der Mensch auch hier wieder sich selbst . . . Das naturwissenschaftliche Weltbild hört damit auf, ein eigentlich naturwissenschaftliches zu sein“ (Heisenberg)<sup>4</sup>. Hermann Friedmann hat für diese engste ontologische Zuordnung zwischen dem Menschen und den Erscheinungsformen der Welt den Begriff des „Anthropokosmos“ geprägt<sup>5</sup>.

Für die bisher so einseitig belastete Diskussion ist deshalb die Erkenntnis bedeutsam, daß gerade in einem konsequenten Durchdenken dieses von berufener

<sup>4</sup> Werner Heisenberg: Das Naturbild der heutigen Physik. Hamburg 1955, S. 18 u. 21.

<sup>5</sup> Hermann Friedmann: Epilegomena. Zur Diagnose des Wissenschaftszeitalters. München 1954, S. 65 f.

naturwissenschaftlicher Seite nahegelegten Tatbestandes: daß der Mensch auch als Experimentator nicht Souverän über den Kosmos ist, sondern Mitspieler, Partner, freilich mit einzigartiger Fähigkeit, — daß gerade dadurch also unterstrichen wird: Alles Fragen fordert über kurz oder lang die Frage nach dem Frager selbst heraus; es mündet also letztlich immer ein in die Kantische Problemstellung „Was ist der Mensch?“ Denn sie umgreift, wenn auch zumeist unerkannt und unbeachtet, alle übrigen möglichen Fragen nach dem Wissenkönnen, Tun-sollen, Hoffen-dürfen.

Selbstverständlich fällt die anthropologische Relevanz für die einzelnen Wissenschaftsbereiche in verschiedenem Maße in die Augen. Sehr deutlich bietet sie sich schon der vorwissenschaftlichen Betrachtung dort an, wo der Mensch und seine Lebensgestaltungsmöglichkeiten auch materialiter in der Mitte des Nachdenkens stehen; und dazu gehört ohne Zweifel die politische Theorienbildung<sup>6</sup>.

Jeder ernstzunehmenden politischen Konzeption geht es — das kann apriori gesagt werden und dazu ist weder Tiefenpsychologie noch allenfalls Tiefensoziologie nötig — um die optimale Realisierung des menschlichen Glücks im Gemeinschaftsleben. Die eminent politische Frage aber, was wir Menschen irdisch erhoffen dürfen, ist von der eben erwähnten Kantischen Problemstellung, was der Mensch nach Wesen und Bestimmung sei, nicht abzulösen und ist gültig nur von hier aus zu beantworten. Sie weist von der psychologisch-emotionalen Ebene zur ontologischen, und das heißt in unserem Fall: in den Bereich der Anthropologie. Wie sich auch aus dem empirischen Anschauungsmaterial zeigen wird, liegt hier der eigentliche Angelpunkt aller politischen Theorien.

Freilich ist damit die bereits erwähnte Problematik nur auf ein anderes Gebiet verlagert, vom politischen „Polytheismus“ auf einen anthropologischen: denn nirgends scheiden sich die Geister de facto leidenschaftlicher und grundsätzlicher als in der Auffassung vom Wesen des Menschen. Will man hier einem resignierenden *circulus vitiosus* entrinnen, für den es nach den bekannten Formeln im philosophischen Bereich kein richtig oder falsch gibt, sondern als einzig legitime wissenschaftliche Aufgabe nur eine deskriptive Bestandsaufnahme gleichberechtigter Auffassungen, so gilt es einen festen Standort und normativen Maßstab anzustreben, dessen verbindliche Gültigkeit zumal nach der Feldbereinigung durch die naturwissenschaftliche Neufassung des Begriffs der Objektivität zur ernsthaften Diskussion gestellt werden kann.

Eine normative Anthropologie, die eine normative politische Theorie im Gefolge hätte, an deren Maß Fehlformen und Irrwege der mannigfachen politischen Konzeptionen abgelesen werden könnten, wird heute nahegelegt durch die Zusammenschau vieler einzelner Bausteine aus Philosophie, Psychologie, Physiologie und Biologie. Ihr entscheidendes Ergebnis ist der Aufweis einer apriorischen, organisationsbedingten Struktur des Menschen, deren Wesensmerkmal ihre Geltung für alle Menschen ist: Die menschliche Natur in ihrer

<sup>6</sup> Vgl. Aristoteles: Politik. Anfang des 1. Buches.

sensitiven, endothymenten und noetischen Formgesetzlichkeit ist konstant, trotz aller Variationen und mancher Bereicherung durch eine ständig wachsende Fülle empirisch sich realisierender Möglichkeiten.

Die bis Kant selbstverständliche Annahme einer zeitlosen Natur des Menschen war in der Epoche des Historismus, Psychologismus und Soziologismus zum bevorzugten Angriffsziel geworden; aber diese nur um die Herbeischaffung neuer Einzelfakten bemühte Sammelperiode wurde überwunden durch einen Schritt für Schritt von Weltanschauungskritik, Phänomenologie, dem kritischen Realismus und der theoretischen Biologie geleistete Erneuerung, natürlich auch Bereicherung der alten Wirklichkeitslehre.

Von besonderem Gewicht ist dabei der Beitrag der Biologen J. v. Uexküll, Buytendijk, Lorenz, Portmann, deren Lehre von der spezifischen, artgemäßen Entfaltung alles Lebendigen das fast vergessene Axiom der Scholastik wieder entdeckte und neu bestätigte: *agere sequitur esse, id est naturam agentis*. Es kann modifiziert werden durch das Axiom: *sperare sequitur esse* — auch die Bedürfnisse und die Hoffnung und Erwartung, die Chance, sie zu befriedigen, sind spezifisch artgemäß.

Das gilt für alle Lebewesen. Freilich ist die große Scheide zwischen Mensch und Tier bereits in den äußeren Lebensbedingungen sichtbar: während beim Tier seine Gattungsnatur genau den Rahmen der Lebenserfüllung, also Bestimmung und Telos angibt und gleichzeitig auch allein ausführt, gibt sie beim Menschen bloß die Bestimmung an und überläßt ihm selbst die Erfüllung; beim Tier herrscht eine unverkennbare Statik, beim Menschen die Veränderungs- und Entwicklungsfähigkeit, eine Plastizität durch die Wirkkraft dessen, was man Verstand zu nennen pflegt. Zwar steckt „auch heute noch alles Tier im Menschen, keineswegs aber aller Mensch im Tier“<sup>7</sup>.

Was ihn über das Tier hinaushebt, ist die neue ontische Region der Selbstbewußtheit, die Gabe der Sprache, das Unterscheidungs- und Entscheidungsvermögen, die Welt- und Wertoffenheit; daß er nicht mehr, wie das Tier, das Leben einfachhin lebt, sondern sein Dasein „führt“, ja in einem bestimmten Sinn es in der Tat erst „schafft“. Und in dieser neuen noologischen Schicht als der hierarchisch höchsten ist auch der spezifische Organisationsgrund des Menschen zu suchen<sup>8</sup>, der schon den Beginn seines leiblichen Daseins bestimmt, das sich mit der animalisch einmaligen Erscheinung einer „physiologischen Frühgeburt“ (Portmann) bereits als auf geistige Entwicklung in einem sozialen Rahmen ausgerichtet zeigt.

Von da her gesehen gibt es auch das spezifisch menschliche Feld der Geschichte. Wohl braucht man das Wort heute auch von der Welt des Unbelebten und des vormenschlichen Lebens und spricht dann von der „Geschichte der Natur“.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Konrad Lorenz: So kam der Mensch auf den Hund. Wien 1951, S. 77 f.

<sup>8</sup> „Die Idee der Ableitung des Höheren aus dem Niedrigen führt in die Irre. Das Wesen der höheren Gestalt läßt sich nicht aus den Bedingungen der niederen Form verstehen, selbst wenn es höchwahrscheinlich ist, daß sie von der letzteren abstammt.“ (Adolf Portmann: Zoologie und das neue Bild des Menschen. Hamburg 1956, S. 18.)

<sup>9</sup> Vgl. C. F. von Weizsäcker's Titel für seine Göttinger Vorlesungen von 1946.

Aber hier ist dieser Begriff nur allgemein-formal benutzt als „Inbegriff des Geschehens in der Zeit“; menschliche Geschichte ist demgegenüber die Manifestation eines Lebens, das nicht mehr „am Gängelband der Natur“ (Kant) geführt wird, d. h. die Ganzheit seiner arthaften Existenz schlechterdings auslebt, weil es sie ausleben muß, sondern weil es dazu ausersehen ist, in eigener Spontaneität die in ihm implizierte, eingefaltete Ganzheit seinem geist-seelisch-leiblichen Wesen entsprechend selber zu entfalten, sich selbst auszuzeugen. Das Telos des Tieres liegt im engen Bereich der Funktionskreise von Selbst- und Arterhaltung, in ihrer Befriedigung rundet sich tierische Ganzheit — dies ist gewiß auch ein Geschehen in der Zeit, und sie verläuft trotz des fixierten Zyklus nicht inhaltsleer — aber die Zeit durch Selbstentfaltung seines Wesens „nutzen“ zu können oder sie zu vergeuden, das ist die Sinnfrage, der sich der Mensch in der Zeit seines Lebens und die Menschheit in ihrer Geschichte gegenübergestellt sieht.

Immer aber will man nicht nur leben, sondern glücklich leben; und hier allerdings scheiden sich die menschlichen Geister, was unter Glück zu verstehen ist: ob sie die voluptas corporis, die virtus animi oder das donum Dei als Sinn-Hintergrund ihrer eigenen mensch-wesensgemäßen Ganzheit ansehen sollen. Hierin liegt die vieldiskutierte „Offenheit“ des Menschen, die aber, wie sich bald zeigt, keine infinite Offenheit ist, sondern eine durchaus beschränkte. Die psychologische „Wahrheit“ des Einzelnen kann sich dann allerdings von der seinhaften Fülle der auszuzeugenden Wirklichkeit emanzipieren: „L'âme se proportionne insensiblement aux objets qui l'occupent“<sup>10</sup>; sie kann das menschliche Glück (beatitudo) auf die Thematik der felicitas der Passionen: libido, avaritia, dominatio reduzieren und restringieren. Das mag, wie gesagt, psychologisch „echt“ sein, ist aber ontologisch eine Destruktion der Menschennatur, insofern der ordo executionis nicht den objektiven ordo intentionis erreicht<sup>11</sup>. Aber selbst in diesem Defekt dokumentiert sich noch die menschliche Tier-Überhabenheit, weil ein Tier seine Wesensart nicht destruieren, und das bedeutet, sie verfehlen kann.

Der kritische Soseins-Realismus ist heute zu einer der Wirklichkeit voll korrespondierenden Menschenlehre gelangt, deren wesentlicher Inhalt in der Anerkennung des Schichtenaufbaus nach den Stufen der Gesamtwirklichkeit liegt und in der Anerkennung der geistigen Schicht als Organisationsgrund der Menschennatur; er zeigt auf, daß unser Erkennen an eine dreifache Organisation gebunden ist, die somatologische, psychologische und noologische, daß es diesen artgemäßen Rahmen nicht sprengen, niemals deshalb absolute, d. h. gottgleiche Einsicht erringen kann, daß vielmehr dem gesamten menschlichen Denken ein unausweichlicher Anthropomorphismus eignet, was aber durchaus nicht die Möglichkeit allgemeingültiger Aussage ausschließt, die vielmehr gesichert ist durch die vorgegebene Natur des Menschen und die zeitlose Gültigkeit ihrer Grundgesetzlichkeit.

<sup>10</sup> J. J. Rousseau: Discours sur les sciences et les arts, Meiners Philos. Bibl. Hamburg 1955, S. 54.

<sup>11</sup> Vgl. Thomas von Aquin: ST 1, 2 q 1 a 4.

Um der Wirklichkeit des Menschen gerecht zu werden, ist aber zu beachten, daß mit der Mehrschichtigkeit und Differenziertheit seiner Natur und deren schichtgemäßen Eigengesetzlichkeiten zugleich ein latentes Spannungsverhältnis grundgelegt ist, das Platon im Phaidros in dem großartigen Bild vom Wagenlenker Geist darstellte, der die Aufgabe hat, das zornmütige und begehrlische Pferdegespann, d. h. die somatische und psychische Thematik und Tendenz im Menschen, zu lenken und zu leiten. Kant umriß diesen Tatbestand in seiner „Anthropologie“: „Die innere Vollkommenheit des Menschen besteht darin, daß er den Gebrauch aller seiner Vermögen in seiner Gewalt habe . . . , daß der Verstand herrsche, ohne doch die Sinnlichkeit . . . zu schwächen“<sup>12</sup>.

Wenn dieses Postulat der Verwirklichung der Werte in ihrer Hierarchie, das sich aus der Anlage der menschlichen Natur selber ergibt, im irdischen Leben nicht voll erreicht wird, so ist das ein Hinweis darauf, daß die Selbstentfaltung beim Menschen, im Gegensatz zum Tier, eben nie im weltimmanenten Sinn vollendbar ist — natürlich auch nicht in seiner politischen Existenz.

Daher kann das menschlich-irdische Hoffen, das, wie schon erwähnt wurde, im Mittelpunkt jeder politischen Theorie steht, immer nur eine partielle Befriedigung erreichen, nicht aber die eigentlich ersehnte *beatitudo*. Verspricht eine politische Konzeption, die *beatitudo* auf dieser Erde realisieren zu können, so wird sie zur eschatologisch-säkularisierten Utopie, die der Wirklichkeit des Menschen ebensowenig gerecht wird wie die andere Auffassung, die die *beatitudo* nicht nur als quasi sach- und weltfremd ausklammert, sondern bewußt zugunsten bloßer weltimmanenter *felicitas* ausschaltet — denn beide Male wird die der noologischen Schicht des Menschen und damit seinem eigentlichen Organisationsgrund innewohnende Thematik, die in die Transzendenz weist, eliminiert. Das Hoffen bleibt auf die Welt der Immanenz beschränkt, auf das irdische Glück, von dem Kant erklärte: was der Mensch darunter verstehe, würde doch nie von ihm erreicht, denn „seine Natur ist nicht von der Art, irgendwo im Besitze und Genusse aufzuhören und befriedigt zu werden“.<sup>13</sup>

Eine politische Theorie, hinter der eine wirklichkeitsverkürzende und verstümmelnde Immanenz-Anthropologie steht, findet folglich nur zwei Möglichkeiten optimaler Realisierung des politischen Hoffendürfnisses: entweder rücksichtsloser individualistischer Freiheit den größtmöglichen Spielraum zu gewähren, für das eigene Glück Sorge zu tragen, oder diese Sorge auf ein Kollektiv und dessen Ordnungsanspruch zu übertragen, das damit die Berechtigung usurpiert, als Sachwalter der menschlichen Glückshoffnung den Einzelnen schlechthin zu vernichten.

Die Geschichte der neuzeitlichen politischen Theorienbildung ist ein beredtes Anschauungsmaterial für diese These. Dabei kann Thomas *Hobbes* beispielhaft in die aufgeworfene Problematik einführen, weil er radikal und ohne Beschö-

<sup>12</sup> Anthropologie I § 8.

<sup>13</sup> Kritik der Urteilskraft § 83.

nigung die zwangsläufigen Konsequenzen der Anthro-Immanenz aufzeigt. Seine Definition des menschlichen Glücks ist unmißverständlich: *felicitas est progressus perpetuus ab una cupiditate ad alteram*; das erfüllte Verlangen aber bahnt den Weg zum Begehren des nächsten und so fort<sup>14</sup>. Glück ist für ihn also ein jeweils nur flüchtiger Gefühlszustand im kontinuierlichen Fortschritt von einem Objekt des Begehrens zum anderen, und dies in infinitum, so lange das Leben währt.

Die Folgerungen für das Gemeinschaftsleben, die Hobbes daraus zieht, sind von unwiderleglicher Folgerichtigkeit: Ist der Mensch als ein lediglich von Passionen getriebenes, auf sie notwendig re-agierendes, damit grundsätzlich unfreies und allein in der Art der Reaktion — d. h. des größeren oder geringeren Grades an Providenz der Folgen — sich von einander unterscheidendes Wesen deklariert, ist jede interessenüberlegene Rechtsidee und jedes in die Transzendenz weisende *summum bonum* eliminiert, so ist der Kampf aller gegen alle unvermeidliche Konsequenz, der das ganze Leben durchzieht, seine Atmosphäre mit gegenseitigem Mißtrauen vergiftet und die Menschen mit ständiger Unsicherheit, ja Todesangst quält: *homo homini lupus*.

Die stets sich erneuernde Diskrepanz zwischen diesem unvermeidlichen Ergebnis und dem menschlichen Glücksstreben führt Hobbes nicht auf äußere Verhältnisse und Konditionen zurück, sondern sieht als ihre Ursache das im menschlichen Innern selber herrschende Defizit. Das Ich ist im eigenen Haus nicht Herr — wie sollen dann in der Gesellschaft Friede und Gedeihen, soll die Selbstaufzeugung aller möglich sein? Schon Platon hatte ja mit Nachdruck auf die unübersehbare Komplementarität von Einzelmensch und Makro-Anthropos, dem „großen“ Menschen in der Polis hingewiesen, vom Ordnungszustand der Gesellschaft als dem Reflex des Ordnungszustandes des Einzelnen — und umgekehrt — gesprochen<sup>15</sup>.

Es gehört zur Tragik, wenn man will, zum Versagen von Thomas Hobbes, diesen Sachverhalt klar durchschaut zu haben — die Sinn-Entleerung der menschlichen Existenz durch den Wegfall der Transzendenz nicht aber als das charakterisiert zu haben, was sie wirklich ist: als Defekt und Krankheitsphänomen. Hobbes' Zeitgenosse *Pascal* hat vom gleichen Ansatzpunkt aus den geistigen Akt der Metanoia vollzogen; er hat nicht weniger scharf das menschliche Verhalten als amour-propre in den drei *libidines sentiendi, sciendi et dominandi* mit ihren Themata Sexualität, Reichtum, Macht, *curiositas* und *superbia vivendi* präzisiert. Aber darin ging der Mensch für ihn eben nicht auf, sondern er zeigte sich ihm, trotz seiner massiven Begehrlichkeit, offen für den Anruf Gottes. *Pascal* widerstand der dem neuzeitlichen Denken bis zur Gegenwart so typischen Versuchung der „Quantophrenie“ (*Sorokin*), das dem Menschen als eigentliches Wesen anzurechnen, was quantitativ massenhaft vorkommt und weil es so vorkommt.

Hobbes aber ist dieser Versuchung erlegen; er erhob eine brutale, vordergründige Wirklichkeit zum Maß des Menschen. Diesem chaotischen Zustand der

<sup>14</sup> *Leviathan* Kap. XI.

<sup>15</sup> *Politeia* 435 E.

eigentlichen Menschennatur mit ihren unerträglichen Konsequenzen für das Gemeinschaftsleben mußten nun freilich Zügel angelegt werden, und da es eine natürliche Ordnung nicht gab, galt es eine solche mit autonomer Vernunft zu setzen. Sie konnte einem Menschen, dem die Fähigkeit des Verstandes im Sinne einer prudentia, d. h. providentia consequentiarum durchaus zuerkannt war, als dessen Grundstatus aber sein Getrieben-sein von Passionen gesehen wurde, nur in der Form der Utilität nahegebracht werden, d. h. auf der Grundlage von Passionen, die sich als noch stärker erwiesen als das Streben nach Macht in den verschiedenen Formen — das aber war beim Kampf aller gegen alle die Todesfurcht und die Furcht um Familie und Eigentum.

Ist die Existenz eines summum bonum nur fiktiv und folglich unreal, so ist jene des summum malum, der Vernichtung von fremder Hand, stets als Damoklesschwert präsent. Ihm zu entgehen, kommt man überein, sich gegenseitig nicht zu ermorden, nicht zu berauben; um selber in Sicherheit leben zu können, schließt man den feierlichen und endgültigen, nicht mehr zurücknehmbaren Vertrag: auf die naturgegebene Freiheit, sich den Leidenschaften nach eigener Willkür hinzugeben, zu verzichten zugunsten einer summa potestas, die die Einhaltung des Vertrags jederzeit zu garantieren vermag. Denn: exitum e conditione belli omnium contra omnes leges et pacta per se praestare non possunt; Gesetze und Verträge ohne dahinterstehende furchtgebietende Macht müßten bloße Worte bleiben . . . (Kap. 15)

Die Idee des totalen Allmacht- und Terrorstaates des Leviathan, des weltimmanenten Surrogat-Gottes, war damit konzipiert, jenes Staates, in dem der einzelne Mensch zum bloßen Partikel herabsinkt, um solchermaßen seine ihm verbleibenden Werte: Leben, Familie, Eigentum zu bewahren, sei's auch um den Preis jeglicher Selbständigkeit und Selbstachtung. In der Person des Monarchen — später wird es heißen, des Führers oder aber auch eines nicht näher umschriebenen coetus, einer allgemeinen Versammlung, heute müßte man sagen: der Einheitspartei — ist, im doppeldeutigen Sinn des Hegelschen Begriffs, die Person-Substanz aller „aufgehoben“, bis in den Bereich des Religiösen, den Raum des Gewissens und das Feld wissenschaftlicher Forschung hinein. Die Religion gilt ausdrücklich nur so weit als wahr, wie der Souverän es festgesetzt hat; das persönliche Gewissen wird überhaupt negiert, denn „nur das öffentliche Gesetz hat ein jeder als Gewissen zu betrachten“ (Kap. 29), und die Wissenschaft an den Universitäten ist scharf im Auge zu behalten wegen staatsgefährdender Meinungen, die sie womöglich im Volk verbreiten könnte. Auf den möglichen Einwand, eine solche Lage der Bürger sei erbärmlich, gibt Hobbes die bezeichnende Antwort: all dies Ungemach sei im Vergleich zum Naturzustand und seinen Leiden doch „vix sensibilia“ (Kap. 18).

Diese eingehendere Betrachtung der Hobbesschen Theorie mag deutlich gemacht haben, wie tiefgehend seine spekulative Politik von dem Bild her bestimmt ist, das er sich vom Menschen gemacht hatte. Sie stellt in der Tat einen Prototyp neuzeitlicher Anthropologie dar, wie er sich mutatis mutandis bei Macchiavelli, Guicciardini, Spinoza, Hume, weitgehend auch bei Gumpłowicz, Treitschke und seinen geistigen Nachfolgern und in wesentlichen Zügen auch

bei Nietzsche, Pareto und Spengler vorfinden läßt. Ihre Hauptkennzeichen sind völlige Immanentisierung des Menschen, die Deklaration seiner wesenhaften Ziellosigkeit, verbunden mit seiner pessimistischen Einschätzung als eines unveränderbaren Raubtiers und Herdentiers zugleich, je nach den besonderen Umständen bald mehr das eine, bald das andere; im Grunde sei der Mensch etwas „Fundamental-Verfehltes“, wie Nietzsche später sagen wird<sup>16</sup>, dessen Verschwinden von der Erde keine Lücke zurückließe<sup>17</sup>; personale Würde, echte Freiheit und alle interessenüberhobenen Werte werden negiert, und ihre Vergewaltigung ist ein selbstverständliches Recht des Machtstaates — kurz, der Mensch ist nur mehr Funktion, Partikel im großen Mechanismus des alles verschlingenden Leviathan.

Das Menschenatom im geschlossenen Staat, diese also nur von seiner Anthropologie her verständliche Hobbesche politische Idee wurde unverzüglich als Ideologie des beginnenden Absolutismus in den Dienst genommen, wenn auch mit einigen das Schärfste klug abschwächenden Modifikationen: bot sie doch vor allem dem dynastischen Souveränitätsstreben in der günstigen Situation der immer stärker sich ausbreitenden Müdigkeit und Erschlaffung im konfessionellen Kampf der Zeit das böse-gute Gewissen, das so gern als Rückendeckung benutzt zu werden pflegt.

Aber natürlich konnte das Experiment des Absolutismus selbst in seiner aufklärten Form weder innen- noch außenpolitisch eine Befriedung bringen; im Gegenteil, die Unzufriedenheit des wirtschaftlich und wissenschaftlich an die Führung drängenden dritten Standes über seine politische Macht- und Einflußlosigkeit wuchs. Der Leviathan wurde identisch mit Unvernunft und Tyrannei, wenn dem Nicht-Privilegierten überhaupt kein Spielraum von Freiheit und Entfaltungsmöglichkeit blieb.

Aufs neue erhob sich die Frage nach der Herstellung einer menschengerechteren Ordnung, nach einer endgültigen Verwirklichung der *felicitas publica*. John Locke richtete seine Stimme gegen die Hobbesche Preisgabe der unveräußerlichen Menschenrechte, aber eine überzeugende, widerspruchsfreie Theorie gelang ihm nicht, denn auch er hielt an der sensualistischen Triebdetermination des Menschen fest, nur daß er gegenüber Hobbes zu den rein egoistischen noch kooperative und damit, wie er meinte, „moralische“ Passionen dazufügte.

Rousseau währte dann in seinem *Contrat social* die endgültige Widerlegung der Hobbeschen Doktrin zu bieten, derzufolge, wie er ausführte, das menschliche Geschlecht „wie Vieh in Herden abgeteilt sei, deren jede ihr Oberhaupt habe, das sie beschützt, um sie darnach umso sicherer zu verschlingen“<sup>18</sup>. Wie sich leicht feststellen läßt, hat er Hobbes keineswegs ad absurdum geführt, sondern lediglich dessen Nüchternheit und Logik durch Unklarheit und Verschwommenheit des eigenen Denkstils und damit durch Selbst- und Fremdbetrug verdorben.

Da hier nicht die Gelegenheit ist, die Parallelität zwischen ihnen im einzelnen

<sup>16</sup> Werke, Naumann-Kröner-Verlag, XIV, S. 204.

<sup>17</sup> Wille zur Macht, Aph. 302.

<sup>18</sup> *Contrat social*, 2. Kap.

aufzuweisen, soll nur kurz der neue Aspekt, der durch Rousseau sehr folgenreich in die politische Theorie hereingebracht wurde, wenigstens erwähnt werden: Es ist gegenüber dem bisher zur Sprache gekommenen Pessimismus der grundsätzliche Optimismus bei der Betrachtung der Menschennatur, der ihre dunklen Seiten lediglich äußeren Widrigkeiten zuschreibt, das heißt der Versuch, die nicht zu bestreitende Misère des Menschen nicht auf sein eigenes — letztlich moralisches — Versagen zurückzuführen, sondern ausschließlich auf äußere Umstände, politische, wirtschaftliche Einrichtungen, vor allem auf falsche Erziehung und schlechte Regierungen.

Damit war für die Folgezeit die Sündenbock-Theorie zum Rang legitimen politischen Denkens erhoben, das man bis zur Gegenwart nicht mehr los wurde und zum mindesten als massenpsychologisch glänzend zu handhabenden Propagandatrick benutzte; man denke nur an die eminente Bedeutung der berüchtigten Gestalten „des Kapitalisten“ oder „des Juden“ für alle Klassen- und Rassenkämpfer.

Die anthropologische Relevanz der Thesen Rousseaus ist unübersehbar: Die im neuzeitlichen Menschenbild radikal verdrängte moralische Kategorie der Verantwortlichkeit taucht hier in der bezeichnenden Form der Projektion nach außen auf, im Versuch, das Wissen um sie und ihren die Immanenz übergreifenden Anspruch dadurch loszuwerden, daß man sie — innerweltlich wohlgemerkt — auf eine andere Ebene überträgt, wir werden sofort sehen, wohin. Marx hat später dieses Phänomen unverblümt mit der präzisen Formulierung gekennzeichnet: „Wir verwandeln die theologischen Fragen in weltliche“<sup>19</sup> — wobei hier der Begriff „theologisch“ nicht anders zu interpretieren ist als mit: unabweislich in die Transzendenz führend.

Es ist nun ein in der Beobachtung der politischen Theorien speziell des 19. Jahrhunderts erregendes Schauspiel zu sehen, wie in dialektischer Bewegung die innerweltlichen Instanzen als die neuen Autoritäten, auf die die Erwartung abgeschoben wird, für den Menschen die Verantwortung zu tragen, wechseln — ein Vorgang von höchster anthropologischer Bedeutsamkeit insofern, als damit zugleich auch wieder die gleichfalls von Hobbes eliminierte Kategorie menschlicher Finalität, wenn auch natürlich in pervertierter und verstümmelter Form, wieder auftaucht — verstümmelt deshalb, weil das bereits vor-christliche Wissen der klassischen Philosophie ausgeschaltet wird, daß der Mensch ein verächtlich Ding ist, wenn er nicht über das Menschliche sich erhebt (Seneca, Vorrede zu den Quaestiones Naturales).

Doch um gerecht zu sein: Schon lang hatte das ehemals suprahumane Heilsmacht verkörpernde Gottesgnadentum der christlichen Fürsten seine Glaubwürdigkeit verloren, war der Landesvater seiner Völkerfamilie zum Stein des Anstoßes geworden, zum Verräter an seiner ehrwürdigen Funktion, irdischer Repräsentant, irdisches Symbol des Vater-Gottes zu sein.

Die enttäuschten Kinder machten sich daran — unter der geistigen Führung der extremen Aufklärer — das Band personaler Autorität samt der mit ihr ver-

<sup>19</sup> Zur Judenfrage S. 178 der Frühschriften, ed. S. Landshut, Stuttgart 1953.

bundenen Stufenfolge der Pflichten und Rechte zu zerreißen; das Heilsverlangen soll nun anderswo und zwar für alle gleich befriedigt werden: nur darf es keine Instanz sein, die über dem Menschen steht — man will nicht wieder „Subjekt“, Untertan sein, sondern das, was bisher das Privileg der wenigen Auserwählten war: freier Herr seiner selbst.

Die dieses Verlangen garantierende Instanz findet man im a-personalen Naturrecht, das existiert, etsi Deus non daretur, auch ohne Gott. Vor ihm gibt es nur noch die Brüderschaft im Stand der Unschuld. Jeden fordert es auf, sich in „natürlicher Freiheit“ zu bewegen. Jetzt erst, in der Emanzipation vom patriarchalen Zwangsstaat kann und wird der Einzelne für sich leben, arbeiten und schaffen. Und auf diese Weise wird die Harmonie in der Gemeinschaft glückhafte Realität, denn das wohlverstandene und wahrgenommene Interesse jedes Einzelnen wird automatisch zum paradieshaften Ordnungszustand einer neuen Welt führen — zur beatitudo. Was man menschlich dazu beitragen kann, besteht nur darin, wie *Condorcet* meint, auf den Schwerpunkt der Gesellschaftskunst bedacht zu sein: die faktische Gleichheit des Vermögens und des Unterrichts. *Helvetius* wandelt dann diesen Gedanken noch dahin ab, daß die Glückseligkeit aller vor allem durch gute Gesetze garantiert werde.

Nun braucht also der Mensch nicht mehr, wie in der antik-christlichen Ethik, den Akt eines Metanoein selber zu vollziehen, er wird vielmehr an ihm vollzogen; der Mensch ist nur mehr der Ort eines Metanoeisthai, eines Umgedacht-werdens von Seiten der weltgesetzlichen Providenz, die es nun eben einmal — man weiß nicht, wieso und warum — auf die menschliche Vollkommenheit abgesehen hat.

Nur ein Bereich der Anstrengung bleibt für den Menschen: sich das Leben in unermüdlicher Arbeit immer angenehmer zu gestalten; die Wirtschaft wird jetzt als eigengesetzliche Lebensmacht entdeckt und begeistert zum neuen Götzen der Zeit erhoben. Ist die Selbstliebe das Vehikel des Fortschritts aller, so befindet er sich doch immer im Schlepptau der Wirtschaft! Sie ist es, die nunmehr für ganze Generationen von liberalen und bald auch sozialistischen Theoretikern zur allein führenden Autorität avanciert, die die *félicité publique*, das „größte Glück der größten Zahl“, um nur an *Bentham* zu erinnern, schaffen wird.

Für wache Geister bedurfte es allerdings nicht langer Erfahrung, um rückschauend auf die Entwicklung seit 1789 feststellen zu müssen, daß man sich zu rasch über die Konsequenzen des triebhaften Egoismus, wie sie Hobbes beim Menschen der Weltimmanenz angeprangert hatte, hinweggesetzt hatte. Es ist bezeichnend genug, daß jetzt zum ersten Mal (bei *Saint-Simon*) der Begriff der „Krise“ auftaucht, in die der seit der französischen Revolution praktizierte Liberalismus geführt hatte. Die hemmungslose Entfesselung des Egoismus in der Gesellschaft habe zur „gegenwärtigen Anarchie“<sup>20</sup> geführt, erklärt *Comte*. Es gelte einen Weg zu finden, Einzel- und Gemeininteresse richtig zu kombinieren — und gläubig sollte man nun auf eine neue Autorität vertrauen: die *Wissenschaft* als „une nouvelle autorité morale“<sup>21</sup>. Von ihr erwartete

<sup>20</sup> *Système de Politique Positive*, Paris 1851 tom. I S. 337.

<sup>21</sup> *Ibid.* S. 3.

Saint-Simon, daß sie die durchaus berechtigten Egoismen in die vernünftigen Bahnen lenken werde, und Comte erhoffte die Erlösung des Menschen aus seiner miserablen Lage von der Soziologie, die alle anderen Wissenschaften umfasse; die Erlösung des Menschen zu einem — wie es wörtlich bei Comte zu finden ist — „fonctionnaire public“<sup>22</sup>.

Auch *Fichte* erwartet die Rettung des gegenwärtigen Zeitalters, das sich im „Stand der vollendeten Sündhaftigkeit“ befinde, von der „Vernunftwissenschaft“, die als entscheidende Instanz die politisch beste Konzeption des geschlossenen Handelsstaates anbietet. Aber seine philosophischen Konsequenzen sind ungleich radikaler: ihm sind die einzelnen Individuen im Grunde nur eine Fata morgana der Vielheit. Denn der wahrhaft Erkennende weiß: es gibt eine Vernunft, wie sie sich in der Menschen-Gattung im Großen zeigt, so daß ihr die Einzelperson nicht nur zum Opfer gebracht werden darf, sondern soll, und „daß dasjenige Leben, in welchem dies geschieht, das einzige wahre, und rechte sei; demnach, daß, wenn man die Sache nach der Wahrheit und wie sie an sich ist, ansehe, das Individuum gar nicht existiere, da es nichts gelten, sondern zugrunde gehen solle; dagegen die Gattung allein existiere, indem sie allein als existent betrachtet werden solle“<sup>23</sup>.

In Fichtes Denken tritt uns zum ersten Mal ein Menschenbild idealistischer Observanz entgegen nach den bisher durchgehend materialistisch-naturalistischen, was freilich nicht hindert, daß auch ihm der Mensch nicht als Person im Sinn der klassischen Boethianischen Formel gilt als naturae rationalis individua subsistentia, sondern nur im averroistischen Vorgang als vorübergehender Partikel am intellectus unus der Gattung.

Nicht mehr die Wissenschaft, sondern der Staat als führende Lebensmacht und Endziel der Weltgeschichte wird von *Hegel* dargestellt, in späterer Nachfolge dann von *Treitschke*. Da Hegel schon in seiner Vorrede zur Phänomenologie des Geistes die Philosophie davor sich zu hüten auffordert, „erbaulich sein zu wollen“<sup>24</sup>, ist man bereits auf die völlige Vernichtung des Einzelnen vor der Omnipotenz des Staates vorbereitet; er allein verleiht allen Wert, den der Mensch hat und alle geistige Wirklichkeit. Nicht um der Bürger willen ist er da, vielmehr sei er der Zweck, und die Bürger seien seine Werkzeuge. „Denn was das Individuum für sich in seiner Einzelheit ausspinnt, kann für die allgemeine Wirklichkeit nicht Gesetz sein, ebenso wie das Weltgesetz nicht für die einzelnen Individuen allein da ist, die dabei sehr zu kurz kommen können.“<sup>25</sup> Selbst die „welthistorischen Individuen“, welche den Beruf hätten, die „Geschäftsführer des Weltgeistes“ zu sein, werden nur gebraucht. „Ist der Zweck erreicht, so gleichen sie leeren Hülsen, die abfallen.“<sup>26</sup> In Hegel ist die absolute Gegenposition zu Condorcet erreicht: ist bei diesem der unendliche Fortschritt der Menschen als Individuen das offenbare Ziel der Welt-Providenz, so geht

<sup>22</sup> *Ibd.* S. 156.

<sup>23</sup> Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Meiners Philos. Bibl., Hamburg 1936, S. 40 f.

<sup>24</sup> Meiners Philos. Bibl., Hamburg 1952, S. 14.

<sup>25</sup> Die Vernunft in der Geschichte. Meiners Philos. Bibl., 1955, S. 76.

<sup>26</sup> *Ibd.* S. 100.

sie bei Hegel ohne Rücksicht über die Individuen hinweg, die ihr lediglich „als Mittel in ihrem Fortschreiten dienen“.

Was *Marx* dann versucht, ist die Synthese beider Positionen in einer „Negation der Negation“. Von Condorcet streicht er die liberal-individualistische Seite, von Hegel die idealistische. Das Ergebnis ist der dialektische Materialismus mit der Rückwendung zur Wirtschaft als der führenden Lebensmacht und entscheidenden Weltgesetzlichkeit — damit gleichzeitig auch eine scheinbare Rückwendung zur Wirklichkeit des Menschen und eine Anteilnahme an seinem individuellen Geschick, kurz, wie man es auch heute noch hören und lesen kann: sein Wille zu einem neuen „realen Humanismus“.

Daß diese groteske Fehlinterpretation sich immer noch in weiten Kreisen behauptet, hängt damit zusammen, daß man die Marxsche Grundposition, wie sie in seinen Jugendschriften vorliegt und wie er sie sein Leben lang festhielt, einfach nicht genügend zur Kenntnis genommen hat. Marxens Anthropologie läßt sich nur sehr mühsam — ungleich schwieriger als bei den anderen politischen Theoretikern — indirekt aus seinen Schriften herauskristallisieren; die Gefahr der Mißdeutung isolierter Stellen ist groß und hat zu solchen falschen Urteilen geführt wie dem seines „Humanismus“.

Leider kann dieser außerordentlich differenzierte Komplex hier nicht eingehend behandelt werden; wie gleichgültig ihm der Mensch als Person gewesen ist, wie er nur Wert besitzt als Gattungswesen in seiner gesellschaftlichen Funktion, dafür einige wenige Sätze: „Es handelt sich nicht darum, was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat sich einstweilen vorstellt. Es handelt sich darum, wie es ist, und was es diesem Sein gemäß geschichtlich zu tun gezwungen sein wird.“<sup>27</sup>

Wie bei Hegel schreitet die Weltgeschichte sogar über die neuen welthistorischen Individuen, die Proletarier, rücksichtslos hinweg. Und wenn Marx sich rühmt, er stelle Hegel „vom Kopf auf die Füße“, so gibt er an anderer Stelle selbst die Interpretation dazu: Der Unterschied zwischen Hegel und ihm liege nicht „im Inhalt, sondern in der Betrachtungsweise oder in der Sprechweise“<sup>28</sup>. Es gebe eben eine doppelte Geschichte, eine esoterische und eine exoterische. Bei Hegel sei sie bloß esoterisch, als „abstrakte Totalität“ intendiert gewesen; die neue Aufgabe sei es, die Totalität faßbar, empirisch angebbar — eben konkret oder „materiell“ zu machen. Dann aber ergibt sich die Konsequenz, „daß das Philosophisch-Werden der Welt zugleich ein Weltlich-Werden der Philosophie“ ist, die „Freimachung der Welt von der Unphilosophie . . . zugleich ihre eigene Befreiung von der Philosophie“ einschließt<sup>29</sup>. Mit Hilfe der ausdrücklich anerkannten Hegelschen dialektischen Methode überträgt Marx den Dreischritt der Hegelschen Idee ganz einfach auf den Gang der Menschheit: Der an sich seiende Urgrund des Menschen entfremdet sich in die Welt, die er durch seine Arbeit für sich, d. h. seine egoistische Bedürfnisbefriedigung, schafft, und kehrt, be-

<sup>27</sup> Die Heilige Familie, S. 319 der zit. Ausgabe.

<sup>28</sup> Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie, ibd. S. 24.

<sup>29</sup> Doktordissertation, ibd. S. 12.

reichert um die ganze bisherige Entwicklung, zum an-und-für-sich seienden Leben des „gesellschaftlichen, d. h. menschlichen Menschen“ zurück.

So wenig also für Hegel der Mensch in seiner „Besonderheit“ gilt, so wenig auch für Marx, trotz seiner (wenn aus dem Gesamtzusammenhang herausgegriffenen, dann falsch gedeuteten) Aussage, der Mensch habe dem Menschen als das höchste Wesen zu gelten, falsch gedeutet deshalb, weil sie als moralische, statt als ontologische Aussage gewertet wird. Wie sie im Ernst gemeint ist, zeigt uns neben dem Anschauungsmaterial der marxistisch gestalteten Geschichtswirklichkeit auch die theoretisch grundsätzlich gemeinte Aussage eines Marx-Jüngers, Bert Brecht, mit erschreckender Deutlichkeit:

Furchtbar ist es, zu töten.

Aber nicht andere nur, auch uns töten wir, wenn  
es not tut,

Da doch nur mit Gewalt diese tötende

Welt zu ändern ist, wie

Jeder Lebende weiß<sup>30</sup>.

Zum Abschluß dieser Untersuchungen sei die eingangs gestellte Frage wieder aufgegriffen, ob das Pantheon politischer Götter ohne sichtbare, rational nachzukontrollierende Architektur aufgebaut sei und im Bereich der politischen Theorienbildung das wissenschaftliche Grundanliegen, die Erscheinungen der Empirie auf eine möglichst geringe Zahl von Strukturformen zu reduzieren, scheitern müsse.

Ich habe versucht nachzuweisen, daß die jeweiligen politischen Konzeptionen von einer bestimmten Anschauung des Menschen ausgehen und an sie gebunden sind. Diese Sicht aber kann die Wirklichkeit des Menschen auch verstümmelt wiedergeben und entstellen, vor allem dann, wenn der ihn konstituierende Personcharakter übersehen, der Mensch also „von unten her“ gebaut wird. Aus den Einzelanalysen haben sich nun die zwei möglichen Strukturformen bestätigt, in denen politische Theorien, von einer nicht wirklichkeitsgerechten Torso-Anthropologie aus, die Kernfrage nach dem irdischen Hoffen-dürfen beantworten können.

Die erste Grundform ist die von Hobbes prototypisch vertretene Konzeption eines seinen Trieben ausgelieferten bloßen Mensch-Tieres ohne überindividuelle, sinnorientierte Finalität; ein politisches Theorem mit solchem anthropologischem Untergrund kann angesichts der nur egozentrisch geladenen Menschenatome und ihrer notwendig, weil von Wesen asozial, zur Anarchie führenden Strebungen zur Glückserfüllung ein gewisses Maß wenigstens von felicitas nur dadurch in Aussicht stellen, daß man den Zwangs- und Terrorstaat hinnimmt.

Die zweite Grundform zeigt sich äußerlich vielgestaltig, innerlich aber getrieben vom Motor eines surrogat-religiösen Glaubens pervertierter christlicher Eschatologie, d. h. dem Aberglauben eines finalen Weltprozesses hin zur Verwirklichung – sei es der felicitas: der Fall der Liberalisten mit ihrem

<sup>30</sup> Die Maßnahme, Band 4 der Ges. Werke B. Brechts im Suhrkamp-Verlag.

laissez-faire, laissez-aller — sei es der beatitudo auch ohne, vielleicht sogar gegen äußeres Glück: der Fall der Etatisten und ihrer Nachfolger, der Faschisten und Nationalsozialisten — sei es schließlich der Verbindung von äußerem und innerem Glück, von felicitas und beatitudo: der Fall der Marxisten.

Die Verführungskraft dieser beiden Formen der politischen Konsequenzen einer Torso-Anthropologie aber beruht darin, daß selbst sie noch den nie zu verleugnenden Wahrheitsabglanz der klassischen Menschenlehre der philosophia perennis an sich tragen: im ersten Fall in der Absage an eine volle Befriedigungsmöglichkeit weltimmanenten Glücksstrebens, im zweiten Fall im stets wiederkehrenden Versuch, die geleugnete Transzendenz zu ersetzen, die Heilsmacht in das welthafte Geschehen selber zu übertragen, welches mit Notwendigkeit auf einen supponierten „Endzweck“ hindrängt, der zu seiner Sinnerfüllung auch menschlicher Existenz dadurch führen soll, daß sich der Einzelne von der „objektiven Sendung“ tragen läßt, mit ihr im averroistischen Sinn substanzidentisch wird, ganz gleich, ob diese Substanz dann Weltgeist, Nation, Klasse oder Rasse heißt. Man denke nur an die nationalsozialistische Formel: du bist nichts, dein Volk ist alles! oder an das oben erwähnte Zitat Bert Brechts und an ihre entsprechende Praxis.

Aber noch in einer anderen Weise zeigt sich der Wahrheitsabglanz: es ist jene im Menschen angelegte polare Spannung, nicht nur zwischen Immanenz und Transzendenz, sondern auch zwischen Freiheit und Ordnung, d. h. zwischen menschlich freier Existenz und an die eigne menschliche Natur gebundener Essenz, deren Realität — im Einzelnen wie in der Gemeinschaft — sich gerade darin kundtut, daß man (wie in den Einzelanalysen deutlich wurde) immer wieder den einen Pol zugunsten des andern zu eliminieren trachtete, damit aber die Menschennatur verriet, zu deren Wesen diese polare Spannung gehört, oder noch schlimmer, sie vergewaltigte und schändete, wie wir heute nur zu gut aus leidvoller Erfahrung wissen — und dennoch auf diese gebrochene Weise die Wirklichkeit beider Pole bezeugte.

Das Ergebnis solcher auf verstümmelter und falscher Anthropologie aufgebauter politischer Theorien in der Praxis hat Hölderlin — wohl unter dem Eindruck der zweiten Phase der Französischen Revolution — exemplarisch in einem Satz des Hyperion zusammengefaßt: „Immerhin hat das den Staat zur Hölle gemacht, daß ihn der Mensch zu seinem Himmel machen wollte.“