

ULRICH HORSTMANN

DAS UNTIER

D A S U N T I E R

ULRICH HORSTMANN

DAS UNTIER

*KONTUREN EINER PHILOSOPHIE
DER MENSCHENFLUCHT*



APOKALYPTIK

Transkribiert nach:

“Das Untier: Konturen einer Philosophie der Menschenflucht”,

in: *Das Gesamtwerk. Band 1: Essays und Interviews*,

Berlin: Verlag Johannes G. Hoof 2021.

© Ulrich Horstmann

Digitalausgabe:

© Gustav Løhde Frøhlich & Apokalyptik 2026

ISBN 978-87-976377-2-2

1. Digitalausgabe

www.apokalyptik.dk

INHALT

I	9
II	15
III	21
IV	27
V	35
VI	51
VII	57
VIII	63
IX	71
X	81
XI	87
XII	97
XIII	113
XIV	119

XV	125
XVI	133
XVII	149
XVIII	155
XIX	163
XX	167
XXI	179
ANMERKUNGEN	181
VERZEICHNIS DER ZITIERTEN LITERATUR	193
BEIPACKZETTEL ZUM <i>UNTIER</i>	201
APPENDIX ZUM <i>UNTIER</i>	205
BIBLIOGRAPHIE ZUM APPENDIX	375

**GEWIDMET
DEM UNGEBORENEN
UND JENEN YAHOO'S
DIE WISSENSCHAFT VON
SATIRE WOHL ZU
UNTERSCHIEDEN WISSEN**

*Der Philosophie spotten
heißt wahrhaft philosophieren*

Pascal

I

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, so bald und so gründlich wie möglich – ohne Pardon, ohne Skrupel 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. Wer könnte eine sich Jahrtausend und Jahrtausend fortsetzende Litanei des Hauens, Stechens, Spießens, Hackens, die Monotonie des Schlachtens und Schädelspaltens, das Om mani padme hum der Greuel ertragen, ja seinerseits nach Kräften befördern, der nicht zugleich in der Heimlichkeit seiner Vernunft gewiß wäre, daß diese rastlosen Übungen ihn und seine Gattung Gemetzel um Gemetzel, Schlacht um Schlacht, Feldzug um Feldzug, Weltkrieg um Weltkrieg unaufhaltsam jenem letzten Massaker, jenem globalen Harnageddon näherbringen, mit dem das Untier seinen

Schlußstrich setzt unter die atemlose Aufrechnung sich fort- und fortzeugenden Leids.

In den Parlamenten brüten die Tauben, und die Falken auf der Empore spreizen die Fänge. Wer hörte nicht aus ihren Beteuerungen, sie rüsteten für die Sicherung des Taubenfriedens, die altvertraute Wahrheit, daß sie den Frieden taubrüsten; wer nickte nicht unmerklich der Richtigstellung eines Zarathustra:

Ihr sagt, die gute Sache sei es, die sogar den Krieg heilige? Ich sage euch: der gute Krieg ist es, der jede Sache heiligt. (Nietzsche 1967 1: 57)

So ist das Untier endlich der Ammenmärchen, der Utopien, paradiesischen Visionen und Heilsgeschichten überdrüssig geworden und hat sich ermannt, dem Unausweichlichen ins Gesicht zu sehen. Trost spendet jetzt die Nähe des Unheils, die Gewißheit, daß die Äonen des Ausharrens, der Vorbereitung, der rastlosen Vervollkommnung sich neigen und der Lohn ansteht: das Ausleiden, das Ausgelittenhaben.

Der wahre Garten Eden – das ist die Öde. Das Ziel der Geschichte – das ist das verwitternde Ruinenfeld. Der Sinn – das ist der durch die Augenhöhlen unter das Schädeldach geblasene, rieselnde Sand.

Solche Sätze wirken anrühlich und anmaßend. Anrühlich, weil sie sich das Recht nehmen, das Untier als Untier zu bezeichnen und den Euphemismus »Mensch« zu boykottieren. Anmaßend, weil sie damit selbstverständliche Gattungsloyalität aufkündigen und die Pferche des gesunden Menschenverstandes und seines ebenso gesunden Optimismus verlassen.

Trotzdem verdanken sie sich vernünftiger Einsicht, wenn es auch eine exzentrische und nicht hoffähige, eine residuelle und verteufelte 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. Eigenheit und Träger dieser zunächst befremdlichen Reflexionsform, die gleichwohl als eine Art Trojanisches Pferd schon immer in den Köpfen der Untiere existiert, ist das, was wir künftig als *anthropofugale Perspektive*, als Blickwinkel einer spekulativen Menschenflucht bezeichnen wollen. 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.

Zur Veranschaulichung dieser Geisteshaltung eignet sich am ehesten das Bild einer Raumkapsel, die in immer weiteren Ellipsen um die Erde kreist, um sich eines Tages ganz von ihr zu lösen und in den Tiefen des Raumes zu verschwinden. Nehmen wir an, der sich an Bord befindende Raumfahrer kenne diese seine Flugbahn, die ihm die Rückkehr unmöglich macht, genau – dann wäre es eben sein unverwandter Blick auf den Planeten, sein rettungsloser und illusionszerstörender Abstand, das Zerfallen der unbrauchbar gewordenen Wahrnehmungs- und Vertrautheitsmuster, kurz, jener lange, schmerzliche und doch ungemein erkenntnisreiche Abschied, den er mit dem anthropofugalen Philosophen teilte. Auch der nämlich hat Fluchtgeschwindigkeit erreicht – nun aber freilich keine physikalische, sondern eine intellektuelle. Wie sich der Astronaut aus dem Schwerefeld der Erde löst, so ist es jenem gelungen, der Gravitation des Humanismus, d. h. jener ideologischen Einflußsphäre und Kraft zu entkommen, die die Untiere nach wie vor mit beiden Beinen auf dem Boden der Tatsachen hält und ihnen den Blick über den Horizont verwehrt.

Die Modernität der astronautischen Metapher darf allerdings nicht vergessen machen, daß das anthropofugale Denken, das Absehenkönnen der Untiere von sich selbst, sehr viel älter ist als Satelliten und die bemannte Eroberung des erdnahen Raumes, vielmehr im Grunde ein Gattungserbe darstellt, das sich in der

Phase der Hominisation zusammen mit Problemlösungsintelligenz und pragmatischer Verständigkeit entwickelt haben dürfte. Bekanntlich sind direkte Spuren dieses Evolutionsstadiums selten und seine ideologischen Konstrukte im Gegensatz zu Faustkeilen und Speerspitzen unwiederbringlich dahin. Aber noch in den Mythen der sogenannten »Primitiven« und den Religionen früher Hochkulturen ist die Desorientierung, das existenzielle Fremd- und Deplaziertheitsgefühl deutlich spürbar, das die Untiere seit Beginn ihrer Gattungsgeschichte begleitet.

II

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 Pfuscher und Ausschluß die Rede ist. Da versuchen es die Demiurgen mit Stein, Holz, Erde, Wachs, Schilfrohr – und das Resultat ist von immer der gleichen Erbärmlichkeit: das Wachs schmilzt in der Sonne, die aus Holz gefertigten Prototypen stehlen sich eiligst in eine bessere Welt davon, in der ewiges Leben auf sie wartet, die aus Felsgestein scheren sich keinen Deut um den Verhaltenskodex ihres Schöpfers und so fort (vgl. Grimal 1967 III: 205ff.). Die konstitutiven Mängel, die das Untier so bei sich entdeckt und verschlagen dem Göttlichen inkriminiert, erklären auch die sehr frühe, bisweilen manische Beschäftigung mit der Welt-Katastrophe und dem eigenen Untergang, der als Lohn der Sünde, als Strafgericht und Vergeltung, also als etwas durchaus Einsichtiges und in seiner Folgerichtigkeit und Berechtigung Nachvollziehbares begriffen wird.

Daß es besser wäre, wenn es nicht wäre, hat sich das Untier immer schon auf die ein oder andere Weise eingestanden. Retrospektiv und mit der Erleichterung

des Noch-einmal-Davongekommenen in der Geschichte von der Großen Flut, die sich im Gilgamesch-Epos ebenso findet wie im Alten Testament oder in griechischen, chinesischen, australischen und ozeanischen Überlieferungen; vorausschauend und ohne diesen Trost in grandiosen Kataklysmusphantasien wie der im abendländisch-christlichen Kulturkreis wohlbekannten Offenbarung Johannis oder ihrem germanischen Analogon, der Götterdämmerung der nordischen Mythologie, die die *Edda* mit apokalyptischer Wucht und der für das Untier so bezeichnenden Lust am Untergang ausmalt:

*Vom Osten kommt Hrym,
Er hebt den Schild,
Im Riesenzorn
Rast die Schlange,
Sie schlägt die Wellen;
Es schreit der Aar,
Leichen reißt er;
Los kommt Nagefar
[...]
Von Süden kommt Surt
Mit sengender Glut;
Von der Götter Schwert
Scheint die Sonne.
Riesinnen fallen,
Felsen brechen,*

*Zur Hel ziehn Männer,
Der Himmel birst.
[...]
Die Sonne erlischt,
Das Land sinkt ins Meer.
Vom Himmel stürzen
Die heitern Sterne.
Rauch und Feuer
Rasen umher;
Hohe Hitze
Steigt himmeln. (Edda 1920 II: 41f.)*

In diesem Seherinnengesicht (Völuspá) ist die kulturelle Domestikation des Untiers, das Sich-Einrichten auf seinem Planeten, schon so weit fortgeschritten, daß die visionäre Rücknahme der eigenen Gattungsexistenz nur noch im Gefolge einer Totaldestruktion, als »Weltuntergang« erfolgen kann. Trotzdem bleibt in solch weitsichtiger Globalisierung des Todes und der sehnsüchtigen Herstellung jenes vollkommenen kosmischen Gleichtaktes, jener harmonischen Beziehung zur Umwelt, zu der das Untier während seiner Gattungsexistenz nie befähigt war, zumindest für die Phase der Auflösung und Vernichtung, das Urinteresse an der Problematisierung eigenen Daseins, das Faszinosum eines Gedankenspiels mit der Menschenleere als Grundimpuls weiterhin deutlich spürbar; und das spekulative Bedürfnis findet etwa in der Anahuac-

Religion Mittelmexikos durch die Pluralisierung der Katastrophe eine immer nachhaltigere Befriedigung:

Fast alle Zeugnisse ... haben einen Mythos zum Inhalt, der als die »Legende von den vier Sonnen« bekannt ist und in verschiedenen Fassungen vorliegt ... Vier Weltperioden, die als Sonnen bezeichnet werden, sind dem gegenwärtigen Weltzeitalter vorausgegangen: Alle fanden sie durch Naturkatastrophen ihr Ende. Die erste Sonne, nahui ocelotl = Vier-Jaguar, dauerte 676 Jahre. An dem Tage »Vier- Jaguar« kamen alle Erdbewohner um und wurden von Jaguaren gefressen. »Da verschwand die Sonne ...« Ihr folgte eine andere Sonne. Sie trug den Namen nahui Ehecatl = Vier-Wind. In diesem Weltalter wurde die Menschheit von furchtbaren Winden fortgetragen. Die Überlebenden wurden zu Affen. Dieser Zeitraum dauerte 364 Jahre. Nun kam die Sonne nahui quiahuitl = Vier-Regen. Nach 311 Jahren vernichtete ein entsetzlicher Feuerregen alle Lebewesen und Dinge. Die Menschen wurden in Vögel verwandelt. Die letzte Sonne, nahui atl = Vier-Wasser, dauerte 676 Jahre, und an ihrem Ende verwandelten sich alle Menschen in Fische. Die fünfte, die gegenwärtige Weltperiode, trägt den Namen nahui olin = Vier-Bewegung. »Es ist

*unsere Sonne, in der wir jetzt leben ...« (Grimal
1967 III: 177)*

Es unterliegt keinem Zweifel, daß *nahui olin* ebenso gewaltsam enden wird wie die vorhergehenden vier Perioden. Menschheits- und Weltgeschichte steuert damit für die Gläubigen nicht nur auf die Katastrophe zu, sondern sie ist diese Katastrophe in zyklischer Permanenz immer auch schon selbst.

Das mythisch-religiöse Bewußtsein ist überall dort, wo es das Untier als ausgesetzt, fremd, aus der Totalität der Schöpfung herausfallend begreift und es auf phantasievoll-rabiante Weise als Fremdkörper beseitigt, anthropofugales Bewußtsein. Daß es hier noch im Vorbegrifflichen und Uneigentlich-Bildhaften steckenbleibt, liegt einmal in der Natur des einzig zur Verfügung stehenden Ausdrucks-mediums und zum anderen daran, daß sich das entwickelnde philosophische Denken zunächst radikal vom tiefen Pessimismus des Mythos abkoppelt.

Schon in den Fragmenten der griechischen Vorsokratiker verschwindet nämlich die Erinnerung an das Untier zugunsten naturphilosophischer und kosmologischer Entwürfe, und wenig später rückt an die Stelle der mythischen Skepsis gegenüber der eigenen Gattung, an den Platz totemistischer Regressionswünsche ins Animalische und der Trauer über das eigene untierische Ausgestoßensein ein neues Selbstbild mit

umgekehrtem Vorzeichen: jene prometheische Vorstellung¹ vom »Menschen«, die von nun an die Gattung bis in die Gegenwart dominieren sollte.

III

Man kann sich die Radikalität des Bruchs zwischen mythisch-anthropofugaler Weltwahrnehmung und dem hellenistischen Anthropozentrismus nicht klar genug vor Augen führen, wenn man zu begreifen sucht, warum die Formulierung einer Philosophie der Menschenflucht bis auf den heutigen Tag ein so ungemein schwieriges Unterfangen geblieben ist. Das gesamte philosophische Instrumentarium ist nämlich nach wie vor gleichsam imprägniert vom Gattungsnarzißmus der 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. Das Untier ratifizierte auf diese Weise seine zivilisatorischen Erfolge, die es erstmals gegen den Terror der natürlichen Umwelt des »Primitiven« abschirmten,² und glorifizierte sich zum »homo sapiens« – eine für den Mythos stupende Illusion, die dann ihrerseits im Verein mit dem jüdisch-christlichen Vergewaltigungsgebot des »Machet Euch die Erde untertan« immer neue Bemächtigungs- und Kontrolltechniken ins Leben rief und zu einem über zweitausendjährigen wechselseitigen Aufschaukelungsprozeß von ideologisch abgesicherten Machtansprüchen und technologischem Herrschaftswissen

führte, der noch bis vor kurzem die philosophisch sublimierten Omnipotenzphantasien der griechischen Metaphysik auf das nachhaltigste und erfreulichste zu bestätigen schien.

Mit dem Anlaufen der philosophischen Sinnmaschine im 6. vorchristlichen Jahrhundert, mit Thales, Anaximander, Pythagoras, begann die erbarmungslose Liquidierung des Untiers durch den Menschen, die rigorose Verdrängung der Urerfahrung der Unsinnigkeit und Absurdität der Gattungsexistenz durch eine Vernunft, die den Kosmos nach den eigenen Denkschablonen rekonstruierte und es nicht versäumte, sich in der wohn- und heimatlich gewordenen All-Harmonie selbst den Platz, wenn nicht des schöpferischen Urprinzips des Logos der Nous, so doch den des »Nachschöpfers« und der »Krone der Schöpfung« einzuräumen. Die Ordnungsstrukturen des Universums wurden identisch mit denen der philosophischen Reflexion, das Himmelsgewölbe über der ptolemäischen Erdscheibe schrumpfte zum Dach eines platonischen Philosophenschädels.

Der Projektionscharakter personaler Gottesvorstellungen war schon Xenophanes (570-477 v.u.Z.) bekannt, der den anthropomorphen Polytheismus der olympischen Götterwelt mit der Feststellung verspottete:

Wenn Kühe, Pferde oder Löwen Hände hätten und damit malen und Werke wie die Menschen schaffen könnten, dann würden die Pferde pferde-, die Kühe kuhähnliche Götterbilder malen und solche Gestalten schaffen, wie sie selber haben (Capelle 1968: 121),

der Anthropozentrismus und Logomorphismus der eigenen Spekulation aber kam ihm und seinen Nachfolgern – mit Ausnahme vielleicht des Nihilisten Gorgias und des Skeptikers Pyrrhon – nicht mehr zu Bewußtsein. Im Gegenteil, der Sophist Protagoras verkündet mit dem Brustton der Überzeugung, »der Mensch sei der Maßstab aller Dinge, der Seienden, daß sie sind, der Nichtseienden, daß sie nicht sind« (ebd.: 317) – eine Einsicht, deren subjektivistisch- relativistische Auslegung Sokrates ablehnte, die er aber mit Bezug auf die Gattung als Ganzes nachdrücklich unterstrich. Der Homo-mensura-Satz im sokratischen Verständnis ist so die eigentliche philosophische Gegenthese zur Anthropofugalität des Mythos und seiner demgegenüber höchst bescheidenen Konzeption der Stellung und Bedeutung des Untiers.

War der Urmythos Dokument des Ausgesetztseins und der Gefährdung, so erscheint Philosophie als geistige Kolonisation, als spekulative Land- und Besitznahme, die in den Feldzügen eines Alexander oder der Expansion des Römischen Reiches augenfällige

Parallelen besitzt. Wie verwandt dabei die Mentalität des Philosophen mit dem Imperialismus des Politikers ist, zeigt das folgende Argument aus Ciceros *De natura deorum*, das nach einigen Modifikationen zur Rechtfertigung anthropozentrischen Denkens ebenso taugte wie zur Legitimation militärischen Vorgehens gegen die unvernünftigen Barbaren:

Für wen also könnte wohl diese Welt geschaffen sein? Doch wohl für vernünftige Wesen; und dies sind die Götter und die Menschen, die besten Wesen, die es gibt, da die Vernunft allen vorangeht. ... Von Anfang an ist die Welt der Götter und Menschen wegen gemacht worden, und alles in ihr Befindliche ist zum Genusse der Menschen bereitet und ausgedacht worden.
(Panitz 1974: 67)

Der Auserwähltheitsgewißheit dieses Denkens, der Selbstanbetung und Apotheose des Menschen über die neuentdeckte philosophische Vernunft hatte eine in die Latenz abgedrängte anthropofugale Erkenntnis so lange nichts entgegenzusetzen, als sich die ideologischen Vorgaben in der relativen Stabilität und Sicherheit der griechischen Polis und später der Pax Romana handgreiflich zu bestätigen schienen. Erst in Zeiten des Umbruchs und der Krise werden Schwundformen und Relikte erneut sichtbar wie Strandgut, das eine

abebbende Flut zurückläßt. Schlagendes Beispiel für eine solche Reaktivierung wider Willen ist die Stoa, die den unsicheren Zeitläufen mit einer Radikalisierung der anthropozentrischen Ethik zum Humanitätsideal zu widerstehen suchte, in der sich aber gleichwohl anthropofugale Einschlüsse finden. Epiktets Versicherung: »Wir sind alle Brüder und haben in der gleichen Weise Gott zum Vater« oder das humanistische Plädoyer des Kaisers Mark Aurel:

Worüber willst du denn unwillig sein? Über die Schlechtigkeit der Menschen? Vergegenwärtige dir den Satz, daß die Vernunftwesen wegen einander da sind und daß sie zu ertragen ein Teil der Gerechtigkeit ist und daß sie unfreiwillig fehlen und wie viele schon, die Feinde gemacht, beargwöhnt, gehaßt, die Klinge gekreuzt haben, hingestreckt und zu Asche geworden sind (ebd.: 189),

transportieren so gleichsam Konterbande wie etwa die Lehre von der Seelenruhe (»ataraxia« oder »tranquillitas animi«) und »apathia«, in der etwas mitschwingt von der großen Gleichgültigkeit anthropofugalen Denkens gegenüber den inflationären Glücksansprüchen des Untiers, oder die Rechtfertigung des (überlegten) Selbstmordes, der als subjektivistisch verkürzter Reflex apokalyptischer Sehnsüchte erscheint.³

IV

Die Lähmung und anschließende Zerschlagung des römischen Weltreichs im Gefolge der Völkerwanderung mußte vom antiken Anthropozentrismus als im Wortsinne barbarische Falsifikation seiner humanistischen Prämissen erlebt werden und hat ihn entsprechend fast ein Jahrtausend lang zum Verstummen gebracht. Das unsägliche Grauen, das die plündernden, brandschatzenden und mordenden Horden der Hunnen, Goten, Burgunder, Alemannen und Franken verbreiteten, die menschenverachtende Zerstörungswut, die die Vandalen sprichwörtlich werden ließ, hätte andererseits bei philosophisch gebildeten Zeitgenossen aber auch zur Reaktivierung der alten mythischen Einsicht in das Wesen des Menschen als des Untieres, für die wie erwähnt im Stoizismus Ansatzpunkte gegeben waren, führen müssen – wenn nicht mehrere Faktoren die Entstehung eines post-mythologischen anthropofugalen Denkens zu diesem Zeitpunkt hintertrieben hätten. Die Einflußgrößen waren u.a. die Inoriginalität und mangelnde Innovationskraft der römischen Philosophie überhaupt, die über die Adaption und den Ausbau griechischer Systeme nie hinausgelangte, Zerstörung oder Behinderung des etablierten Kommunikationsflusses, der die Verbreitung unorthodoxer Ideen nicht zuließ, Einschüchterung oder physische Vernichtung der Intelligentsia und schließlich und endlich die

Existenz eines überlegenen rivalisierenden Paradigmas, nämlich des Christentums.

Das christliche Dogma und die christliche Philosophie sind letztlich verantwortlich dafür, daß die Antike hinter der euphorischen Negation des Untiers, die sie von Anbeginn betrieben hatte, nicht endlich doch noch zu dem Negierten und Verdrängten als dem Ursprünglichen und Eigentlichen zurückfand, sondern ihren Anthropozentrismus hinüberretten und auflösen konnte in den strukturhomologen Theozentrismus der christlichen Lehre. Dieser Theozentrismus leistete das Unerhörte, indem er die alltägliche Erfahrung der gegen die eigene Gattung sich richtenden Destruktivität des Untiers und die Kerngedanken des antiken Humanismus, der angesichts einer seinen Lehren hohnsprechenden Empirie vor der theoretischen Kapitulation stand, zusammenkoppelte und zu einem für Jahrhunderte plausiblen neuen Konzept synthetisierte. Die ideologisch so überaus erfolgreiche Formel hieß Integration an Stelle von Polarisierung. Statt wie die griechische Philosophie das Untier in einen Tabubereich abzuschieben und auf dem vakanten Postament die philosophische Skulptur der Menschen zu plazieren, sprach das Christentum jetzt vom Untier *im* Menschen, vom Untier als einer Fehlform, einer Entartung, einer Deformation. Mit dieser neuen Perspektive war zweierlei gewonnen: die empirische Realität konnte als solche akzeptiert, mehr noch, sie konnte als

Sündenfall und Abkehr von Gott »erklärt« werden, und der Primat des Humanen war trotz der ständigen grotesken sozialen Karikatur als Primat des gläubigen und gottergebenen Menschen gewahrt.

Der Preis, der für diese Rettung des Menschen entrichtet werden mußte, war der Verlust jener existenziellen und intellektuellen Autonomie, die das griechisch-römische Konzept in seinem in der Regel höchst frivolen Umgang mit den Göttern auszeichnete. Der Humanismus war jetzt theozentrisch verankert und leitete seine Existenzgarantien von einem im Grund wohlmeinenden Schöpfergott bzw. von seinem ausgesprochenen humanophilen Sohn ab, der sich zwecks Befriedigung seiner Fixierung zum Äußersten, nämlich zu einer Art entsühnendem Liebestod, bereitfand und den periodischen misanthropischen Anwandlungen seines Vaters damit ein für allemal die Spitze nahm.

Lebensziel des einzelnen wird im Mittelalter die Vertreibung des Untiers aus sich selbst, ein Läuterungsprozeß, den schon die um 400 entstandenen *Confessiones* Augustins modellhaft beschreiben. Wo Gattungsdestruktivität derart introjiziert wird, führt sie in einer ideologisch feindseligen Umwelt zum Märtyrertum, im seinerseits christlich geprägten sozialen Kontext zum Lebensideal der Versagung und Askese, die ja in der Tat zentrale Eigenheiten des intellektuellen Habitus jener Epoche darstellten. Aber selbst in der

Einsiedlerexistenz sind die urtümlichen anthropofugalen Impulse nicht mehr ungebrochen auszuleben, denn die Flucht vor dem Menschen erscheint immer schon abgewertet zur Begleiterscheinung einer essentielleren Vorwärtsbewegung: der Flucht in den Schoß oder die schützende Hand Gottes.

Die weniger mönchisch-meditativ veranlagten Untiere, die sich zur Sublimation ihres Vernichtungswillens und der Rückspiegelung des Menschenhasses auf sich selbst nicht in der Lage fanden, blieben darauf angewiesen, daß ihnen die Kirche aus wohlverstandennem Eigeninteresse – sie mußte Gattungsaggression ableiten, wollte sie die Destabilisierung ihrer eigenen Strukturen etwa durch das Ketzertum in Grenzen halten – Freiräume zur Verfügung stellte, in denen sie sich ausagieren konnten. Die argumentative Rechtfertigung für eine derartige Freisetzung von Gewalt war bald gefunden und folgte dem traditionsreichen »Der Zweck heiligt die Mittel«-Schema. Zwar war in der Regel das Untier – das »böse Fleisch« – zu kasteien und abzutöten, im Kampf gegen die Feinde im eigenen oder fremden Lager, sprich gegen die Häretiker und Heiden, aber war siegreiche Brutalität ein Geschenk Gottes und entsprechend willkommen.

Während des ersten Kreuzzuges kannte der Eifer für die heilige Sache dann auch insbesondere bei der Erstürmung Jerusalems am 15. 7. 1099 keine Grenzen mehr. Das Gemetzel kostete über 10000 Sara-

zenen das Leben; die meisten der Getöteten waren Angehörige der Zivilbevölkerung, also Halbwüchsige, Alte und Frauen, denen die Eroberer die Säuglinge von der Brust rissen, um deren Schädel vor den Augen ihrer Mütter an Wänden und Türpfosten zu zer-schmettern (vgl. Lehmann 1976: 148). Ein anonymes Chronist komplettiert seinen Bericht, die sprunghafte Mentalität der Marodeure getreulich abbildend, mit den Worten:

Nachdem die Unsrigen die Heiden endlich zu Boden geschlagen hatten, ergriffen sie im Tempel eine große Zahl Männer und Frauen und töteten oder ließen leben, wie es ihnen gut schien. Bald durcheilten die Kreuzfahrer die ganze Stadt und rafften Gold, Silber, Pferde und Maulesel an sich; sie plünderten die Häuser, die mit Reichtümern überfüllt waren. Dann, glücklich und vor Freude weinend, gingen die Unsrigen hin, um das Grab unseres Erlösers zu verehren und entledigten sich ihm gegenüber ihrer Dankesschuld. ... Man befahl auch, alle toten Sarazenen aus der Stadt zu werfen, wegen des unsäglichen Gestanks, denn die ganze Stadt war völlig mit ihren Leichnamen angefüllt. Die lebenden Sarazenen schleppten die Toten aus der Stadt und machten daraus häuserhohe Haufen. Niemand hat jemals

von einem ähnlichen Blutbad unter dem heidnischen Volk gehört oder es gesehen. Scheiterhaufen gab es wie Ecksteine, und niemand außer Gott kennt ihre Zahl. (Pernoud 1977: 101f.)

Dem gleichen Blutrausch verfiel das christliche Untier regelmäßig auch im eigenen Land, wenn es um die Bewahrung der reinen Lehre ging. Eine Episode der »Kampagne« gegen die Albigenser beschreibt Dollinger in seinem *Schwarzbuch der Weltgeschichte* so:

Als die Stadt Béziers die Auslieferung aller Ketzer ablehnte, stürmten die Katholischen im Juli 1209 mit dem Lied »Komm, Heiliger Geist« die Stadt und richteten unter den Einwohnern, egal, ob Ketzer oder Katholiken, ein fürchterliches Blutbad an. Der päpstliche Legat Arnaud soll auf die vorhergegangene Frage, ob man die Katholiken in der Stadt verschonen soll, geantwortet haben: »Schlagt sie alle tot, der Herr wird die Seinigen (die Katholiken) schon erkennen!« (Dollinger 1973: 144)

Man bemerkt an diesem keineswegs von Zynismus, sondern im Gegenteil von tiefster Gläubigkeit getragenen Ausspruch Arnauks, daß der Theozentrismus dem Untier ein gutes und reines Gewissen verschaffte, solange es auf dem von der Orthodoxie zugewiesenen

gegnerischen Territorium wütete. Das inquisitorische Bewußtsein und Reinheitsbedürfnis des Katholizismus, dem unzählige Menschenleben geopfert wurden, versagte aber immer dann, wenn es nicht um das Seelenheil anderer, sondern um die eigene Selbsterkenntnis ging. Während der antike Humanismus den Einbruch einer bestialischen Wirklichkeit in den wohlgeordneten Kosmos seines Denkens nicht zu verarbeiten vermochte, konnte die durchaus vergleichbare, wenn nicht sogar potenzierte Grausamkeit des Mittelalters das Menschenbild der Scholastik zunächst nicht erschüttern. Gemäß den beschriebenen Mechanismen war Gewalt immer nur auf Seiten der Dissidenten, also im Lager des Gegners als solche überhaupt wahrnehmbar und verwandelte sich hier flugs in teuflische Macht und die Truppen der Heiden oder Ketzer entsprechend in Kohorten des altbösen Feindes. Gegen Gewalt war folglich überhaupt keine »Gewalt« mehr, sondern Gottesdienst.

Die ursprüngliche Formel vom Untier *im* Menschen, die von Sündenbewußtsein und Bußfertigkeit getragen war, verblaßte in der Institution Katholizismus und dem an der Ausweitung seiner Einflußsphären interessierten Machtzentrum Kirche im Verlauf der skizzierten Entwicklung als reflexive Größe und Interpretationsraster der Selbstbeobachtung immer mehr, radikalisierte sich demgegenüber aber im Umgang mit dem religiös-ideologischen Gegner, der schließlich nur noch

als Unmensch erschien, in dem man Relikte des Humanen in der Folter erst mühsam freilegen mußte. Die Ketzerverbrennungen und später die Hexenprozesse, die uns retrospektiv als Ausbruch des Kollektivismus erscheinen, erfolgten so zumindest in offizieller Leseart aus höchst honorigen, ja seelsorgerischen Motiven; denn nur durch den Scheiterhaufen – gleichsam ein vorweggenommenes Fegefeuer – entging die verurteilte Seele des Opfers der ewigen Verdammnis.

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 Menscheneckel beseelte.

V

Das Auseinanderfallen von theoretischem Anspruch und der eigenen gerade nicht vom Liebesgott beherrschten Praxis bildet sich in der Scholastik selbst – allerdings theologisch stark verschoben – im sogenannten Universalienstreit ab, in dem es um den ontologischen Status von Allgemeinbegriffen ging. Der späte Nominalismus eines Duns Scotus und Wilhelm von Ockham, 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, die bei entsprechend geschickter Auslegung und Applikation noch übelste Schandtaten von ihrem Kainsmal befreien und sie in Äußerungen eines gottgefälligen und selbstvergessenen Heldentums ummünzen können.

Die Konsequenzen dieses skeptischen Ansatzes konnten innerhalb des scholastischen Wertsystems nicht mehr ausformulieren, ohne seine Fundamente zu zerstören. Die Folge war die kopernikanische Wende

zum neuzeitlichen Denken der Renaissance, das nicht mehr als »ancilla theologiae«, also als Magd der Theologie, unter dem geistlichen Banner des Glaubens, sondern unter dem säkularen des Humanismus und der »studia humaniora« antrat. 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 folgenden Jahrhunderten so überaus mühsam und Schritt für Schritt aneignete. Und insofern ist diese Epoche in der Tat Schauplatz einer geistesgeschichtlichen Revolution, als das philosophische Denken, das als Totengräber der Menschendistanz des Mythos auf den Plan getreten war, sich jetzt endlich zumindest potentialiter als dessen legitimer Erbfolger zu begreifen begann.

Beschreiben wir diese Doppelgesichtigkeit etwas genauer. Renaissance – das ist zunächst Auflehnung und Verteidigung gegen den manifesten Zynismus des theozentrischen Menschenbildes durch Restauration jenes antiken Humanitas-Ideals, dessen vorbildliche Formulierung man vor allem in den Schriften Ciceros

ausmachte. Cicero nämlich erweiterte den ursprünglichen Begriffsinhalt von »Humanität«, der Vernunft, Redefähigkeit und römische Virtus umfaßte, um eben jene Dimensionen, die für das neuzeitliche Menschenbild so zentral werden sollten:

Zunächst »Milde, Menschenfreundlichkeit« – etwa das, was wir als einen wesentlichen Bestandteil der »Humanität« bezeichnen würden; dann aber auch »gediegene, allgemeine Bildung« und als Folge davon »feines Gefühl für Anstand und Sitte« – das letzte etwa unseren Worten »Herzensbildung« oder »Taktgefühl« entsprechend. (Rüdiger 1966: 28)

Renaissance-Humanismus erscheint hier zugleich als Wiederbelebungsversuch eines klassischen Anthropozentrismus und als Bildungswissen, das Sozialprestige und in seiner literarischen Umsetzung Nachruhm – eine damals noch keineswegs suspekte Motivationsgröße – sicherte. Unter dem ersten Aspekt läßt sich eine direkte Verbindung herstellen zwischen dem »christlichen Cicero« Lactantius (ca. 250-325), der als Prinzenenerzieher am Hofe Konstantins das antike Erbe im Rahmen christlicher Apologetik zu sichern suchte und den Menschen sich vor dem Tier noch nicht durch seine Gottesebenbildlichkeit, sondern durch seine Vernunft auszeichnen ließ:

Endlich ist der Mensch, obschon er einen unansehnlichen Körperbau besitzt, von schwachen Kräften, von hinfälliger Gesundheit ist, doch, weil er dieses größere [die Vernunft] erhalten hat, besser ausgestattet und herrlicher beschaffen als die übrigen Lebewesen. Denn obschon er gebrechlich und hinfällig zur Welt kommt, so ist er doch vor den Tieren sicher, während die anderen stärkeren Lebewesen, auch wenn sie die Unbilden der Witterung, ohne Schaden zu nehmen, ertragen, doch nicht vor dem Menschen sicher sind. So ist es also der Fall, daß die Vernunft den Menschen mehr gewährt als die Natur den Tieren (Vorländer 1967 II: 170),

und jenem wohl bekanntesten Manifest des neuzeitlichen Humanismus, Giovanni Pico della Mirandas 1486 verfaßter Abhandlung *De hominis dignitate*. Auch bei Pico nämlich wird die mangelhafte Ausstattung des Untiers und das Instinkt-Surrogat der Vernünftigkeit verklärt zum höchsten Geschenk des Schöpfers, wenngleich das alte mythische Deplaciertheitsgefühl damit nur noch mühevoll zu überdecken ist;⁴ Pico schreibt:

So beschloß der Werkmeister in seiner Güte, daß der, dem er nichts Eigenes mehr geben konnte, an allem zugleich teilhätte. ... Die Tiere

bekommen, wie Lucilius sagt, bei ihrer Geburt aus dem Mutterbeutel all ihren künftigen Besitz schon mit. ... Im Menschen aber sind bei seiner Geburt von Gott Vater vielerlei Samen, und Keime jedweder Lebensform angelegt; und welche er hegt, die wachsen und tragen Frucht in ihm: sind es die Keime pflanzlichen Daseins, so wird er dahinvegetieren; des Sinnlichen, so wird er wie ein Tier werden; des Verstandes, so wird er ein himmlisches Lebewesen; des Geistes, so wird er ein Engel sein und Gottes Sohn. Doch wenn er an keiner geschöpflichen Möglichkeit Genüge findet und sich zurückzieht auf das Zentrum seiner selbst und so mit Gott ein Geist wird und im einigen dunklen Grund Gottes des Vaters, der über alle Dinge gesetzt ist, so wird er über allen Dingen stehen. Wer sollte so ein Chamäleon nicht bewundern. (Pico della Mirandola 1968: 30f.)

Das Bild des Chamäleons hat heute da diffamierende Züge, wo es zu Zeiten Picos Exotismus suggerierte; aber aufschlußreich ist es auch so. Denn die Einsicht in die nahezu universale Formbarkeit des Menschen, die seine Perfektibilität begründen sollte, konnte im Gegenzug natürlich auch dazu verwandt werden, hinter dem Antlitz einer antiken Humanität und Menschenfrömmigkeit das Gorgonenhaupt herauszu-

kehren, das der Gattung in ihrem geschichtlichen und politischen Selbsta Ausdruck eignet.

Der Skeptizismus der scholastischen Nominalisten gegenüber absoluten Sinnvorgaben radikalisiert sich so bei einigen Vertretern der Renaissance-Philosophie zu einem zunehmend illusionslosen Blick hinter die von ihren Zeitgenossen restaurierte hellenistisch-römische Menschenmaske und zu einem tiefen, nicht mehr wegzuphilosophierenden, fressenden Erschrecken.

Die drei profiliertesten Denker der frühen Neuzeit, die diese Distanz zum neoklassischen Anthropozentrismus – wenn auch in höchst unterschiedlichen Graden – ausbilden, sind der Erzhumanist und Kirchenkritiker Erasmus von Rotterdam, der in Ungnade gefallene Kanzleisekretär, Diplomat und Historiograph Niccolo Machiavelli sowie der Aristokrat und spätere Bürgermeister von Bordeaux, Michel Eyquem de Montaigne.

Am deutlichsten vorgeformt ist das, was sich dann in der französischen Aufklärung erstmals zur bewußt anthropofugalen Reflexion verdichtet, ohne Zweifel bei Machiavelli, dessen amoralische Staatsphilosophie nicht auf humanistischem Wunschdenken, sondern auf der kalten Rationalität von Machtkalkülen basiert. Seine 1513 im Manuskript abgeschlossene, aber erst knapp 20 Jahre später im Druck erschienene Abhandlung *Il principe* (Der Fürst) ist ein ernüchternder Katalog von Herrschaftsstrategien und Usurpations-

techniken, in dem in moralisch-ethischer Indifferenz die Möglichkeiten des Erwerbs von Fürstentümern – Erwerbung durch Ererben, durch eigene Waffen und Verdienst, durch fremde Waffen und Glück, durch Verbrechen – gleichsam durchdekliniert werden, wobei Machiavelli nachdrücklich auch auf die zentrale Rolle von Gewalt eingeht:

Ein Fürst soll also kein anderes Ziel und keinen anderen Gedanken haben und sich in keiner anderen Kunst üben als im Krieg und seinen Regeln und Erfordernissen. Denn es ist die einzige Kunst, die sich für einen Herrscher ziemt. Sie vermag so viel, daß sie nicht nur einen als Fürst geborenen auf dem Thron erhält, sondern gar oft auch Leute aus dem Bürgerstande auf den Thron hebt. Umgekehrt aber kann man sehen, daß die Fürsten, die mehr an den Lebensgenuß als an die Kriegstüchtigkeit dachten, ihr Reich verloren haben. (Machiavelli 1969: 91f.)

Sittsamkeit und Humanität sind nur da am Platze, wo sie sich herrschaftsstabilisierend auswirken, d. h. sie sind als situationsgebundene und instrumentelle Größen, nicht etwa als kategorisches Sittengesetz, dem jederzeit und überall Folge zu leisten wäre, zu begreifen. Nicht »Charakter« und moralische Integrität ist

deshalb Überlebensgarant des Herrschers, sondern extreme Rollenflexibilität, das ständige konstellationsgerechte Oszillieren zwischen Mensch und Untier; nach Machiavelli lehrt die Erfahrung,

daß gerade in unseren Tagen die Fürsten Großes ausgerichtet haben, die es mit der Treue nicht genau nahmen und es verstanden, durch List die Menschen zu umgarnen; und schließlich haben sie die Oberhand gewonnen über die, welche es mit der Redlichkeit hielten. Man muß nämlich wissen, daß es zweierlei Waffen gibt: die des Rechtes und die der Gewalt. Jene sind dem Menschen eigentümlich, diese den Tieren. Aber da die ersteren oft nicht ausreichen, muß man gelegentlich zu den anderen greifen. Deshalb muß ein Fürst verstehen, gleicherweise die Rolle des Tieres und des Menschen durchzuführen. (Ebd.: 103f.)

Die Nachwelt hat Machiavellis in die Gestalt der Staatsräson 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, darüber hinaus eine subversive und anti-humanistische Gegenströmung zum Renaissance-Optimismus er-

zeugte und damit einen ideologischen Parasiten in die Welt setzte, der sich einnistete und sich auf Dauer als seinem Wirt an Robustheit und Langlebigkeit überlegen erweisen sollte.

Zwischen diesem »mißratenen« Sohn des Humanismus und einem um vier Jahre älteren Zeitgenossen, den Lexika regelmäßig als bedeutendsten der Humanisten ausweisen, die Geistesverwandtschaft der Unorthodoxen zu behaupten, mag auf den ersten Blick abstrus oder kurios wirken, hat aber zumindest für eine Schrift des Erasmus, sein dem Thomas Morus gewidmetes *Laus stultitiae* (Lob der Torheit) nämlich, ein fundamentum in re. Was Machiavelli oft rücksichtslos und mit dem Ressentiment des aus dem aktiven politischen Leben Exilierten an Erkenntnissen über Machtstrukturen und ihre Opfer, über die Impotenz der Vernunft und ethischer Direktiven verbreitet, das formuliert Erasmus mit kaum je verletzendem Witz und der fein ziselierten Ironie einer hochgebildeten und geschichtsbewußten Resignation schon 1509 in seiner Satire, über deren Zweck er an Morus schreibt:

Wie ungerecht wäre es, wo man doch allen Ständen im Leben Scherz und Spaß gestattet, gerade den Männern der Wissenschaft kein einziges Plauderstündchen zu gönnen, zumal wenn ihre Possen einen gar ernsten Kern haben

und ihre Tündefleien so sinnreich gehalten sind, daß Leser mit nur einigermaßen offenem Kopfe mehr daraus profitieren können als aus den ersten, prunkvollen Abhandlungen gewisser Stockgelehrten. (Erasmus 1962: 9)

Ursprünglich ist es dieselbe Distanz, dasselbe Abstandgewinnen vom Menschen, das Machiavellis *Principe* und Erasmus' Torheitslob auszeichnet; nur die subjektive Verarbeitung des philosophischen Exzentritätserlebnisses, 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. Während Machiavelli eine zynische Machttechnologie entwickelt, die den neu in den Blick getretenen Lebensgewohnheiten und Verhaltensweisen des Untiers Rechnung trägt, versucht Erasmus, sich dieser Konsequenz durch einen ironischen Hymnus auf eben die Un-Vernunft zu entziehen, die uns so erbarmungsvoll die Augen verschließt vor dem Unheil, das uns begleitet. Das gebannte Starren Machiavellis, das auch ein Erstarren vor dem Gorgonenhaupt von seinesgleichen ist, umgeht Erasmus durch ein System philosophischer Spiegel und Brechungen, so daß er – wie Perseus in seinem polierten Schild – der Medusa, des Untiers, ansichtig wird, ohne zu »versteinern«, d. h. seinen humanistischen Überzeugungen abschwören zu müssen:

Wohlan, wenn man gleichsam von der Höhe einer Warte herab das Menschengeschlecht betrachtet ... muß man da nicht gerührt werden von dem Unglück und Elend der Sterblichen? Schmerzvoll und schmutzig ist ihre Geburt, nur mit vieler Mühe werden sie großgezogen, Not und Plagen haben sie in der Kindheit zu überstehen, die Jugend bringt ihnen unzählige Mühen, das Alter ist eine stete Quelle von Gebrechlichkeiten – und zum Schluß folgt unabwendbar der Tod! Und nun, während des ganzen Lebens, welche schreckliche Fülle von Krankheiten, welche Unzahl von Zufällen und Beschwerlichkeiten! Und endlich keine Freude, kein Genuß, der nicht durch Kummer und Sorgen getrübt wäre! Um der Leiden gar nicht zu gedenken, die ein Mensch dem anderen bereitet – Armut, Gefangenschaft, Schimpf, Schande, Not, Hinterlist, Verrat, Beleidigung, Anklage, Schurkerei! Doch ich schicke mich an, den Sand am Meer zu zählen! ... Urteilt hiernach, was wohl geschehen würde, wenn der Durchschnittsmensch sich einfallen ließe, weise zu sein; man würde bald eine neue Schlammasse und zweiten Prometheus nötig haben. Ich [die Torheit] aber beuge diesem Unfall vor teils durch Unwissenheit, in der ich die Sterblichen erhalte, teils durch Unbesonnenheit, öfters durch Vergessen-

heit der Leiden ... Auf diese Weise versüße ich das Los der Menschen, so daß sie selbst dann noch nicht das Leben verlassen wollen, wenn das Leben selbst sie schon fast verlassen hat. (Ebd.: 47f.)

Diese höchst eigenartige Mischung aus klarster Einsicht in die »condition humaine« und einem willentlichen, in seiner Aufgeklärtheit doppelt paradoxen Selbstbetrug, mittels deren der Humanismus des Erasmus die Impulse philosophischer Menschenflucht unter Kontrolle hält, war instabil und brisant und wohl nur für einen kurzen historischen Augenblick möglich. Sein Versuch, die anthropofugale Gegenströmung der Renaissance mit dem wiedererweckten klassischen Menschheitsideal in prekärer Balance zu halten, mußte spätestens dann scheitern, als die Episode relativer Ruhe in Europa um 1520 zu Ende ging und die erneute Eruption von Gewalt und Grausamkeit in den Bauern- und Religionskriegen das erasmische Harmonisierungsmedium der Ironie korrodierte.

Statt des Glaubens an ein unverrückbar Gutes im Menschen machte sich vor diesem Hintergrund im Späthumanismus die Befürchtung breit, der Mensch habe »von der Natur selbst etwas wie einen Instinkt zur Unmenschlichkeit mitbekommen« (Montaigne 1969: 204), und es stehe ihm aufgrund seiner beständigen Anstrengungen, diesen Instinkt auszuleben,

wohl an, »auf den königlichen Rang, den die menschliche Einbildung uns vor allen anderen Geschöpfen anweist« (ebd.: 205), zu verzichten. Der solches in der Stille seines Landsitzes und nach einer von den Wirren des Bürgerkrieges zwischen Katholiken und Hugenotten (Bartholomäusnacht 1572), zwischen partikularistischem Feudaladel und einer zentralistischen bürgerlichen Oberschicht bestimmten öffentlichen Existenz als Parlamentsrat und Emissär zu Papier brachte, war Michel de Montaigne, dessen ideengeschichtlich so folgenreiche *Essais* (1580) Produkte eines durch und durch skeptischen Denkens sind.

Ich habe durchaus nichts dagegen einzuwenden, daß man in einem solchen Vorgehen eine furchtbare Barbarei sieht; wohl aber dagegen, daß wir zwar ihre [der Kannibalen] Fehler verdammen, aber so blind gegen unsere eigenen Fehler sind. Es ist doch viel barbarischer, einen lebenden Menschen zu martern, als ihn nach dem Tode aufzuessen; einen Körper, der noch alles fühlt, zu foltern, ihn langsam zu verbrennen, ihn von Hunden und Schweinen totbeißen und totquetschen zu lassen (wie wir das nicht nur in alten Büchern lesen können, sondern wie wir es eben noch erlebt haben, und zwar nicht alten Feinden gegenüber, sondern unter Nachbarn und Bürgern derselben Gemeinde, und,

was die Sache noch schlimmer macht, unter dem Vorwand von Glauben und Frömmigkeit), als ihn zu braten und zu verspeisen, nachdem er gestorben ist. ... 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. (ebd.: 112f.)

Zufluchtsort und letztes Residuum echter Humanität ist bei Montaigne nicht mehr ein bestimmtes Kulturideal, sondern eine solchen Idolen gerade mißtrauende abstrakte Vernunft, die aber eigentlich nur noch zu dem, was heute »Ideologiekritik« heißt, also zum Durchschaubarmachen einer unechten Aura, eines falschen Scheins, taugt und mangels substantieller Füllung selbst keine konkreten Leit- und Vorbilder mehr entwickeln kann.

Dieses neue problematisierende Denken, das starke Impulse auch über die naturwissenschaftliche Forschung empfängt, wird 1620 von dem wegen Bestechlichkeit abgesetzten englischen Lordkanzler Francis Bacon in seinem *Novum Organum* auf den methodologischen Begriff gebracht. Aufgabe einer empirischen und induktiven Rationalität ist nach Bacon die Beseitigung der zahllosen Vorurteile und Irrtümer, die den Erkenntnisfortschritt blockieren und die er in seiner Idolenlehre in die vier Gruppen der »idola tribus«,

»idola specus«, »idola fori« und »idola theatri« unterteilt. Von besonderem Interesse sind dabei die erste und die letzte Kategorie, denn die »idola tribus«, d. h. die Vorurteile, die dem gesamten Menschengeschlecht gemeinsam sind, meinen ein anthropomorphes und anthropozentrisches Denken, das mit den antiken Sophisten »ex analogia hominis« argumentiert; und die »idola theatri« bezeichnen die Irrtümer der Philosophie selbst, womit sich Bacon gegen eine unkritische und ungeprüfte Übernahme von Denktraditionen und damit gegen die imitativ-epigonalen Seiten der Renaissance selbst wendet.

VI

Dafür aber, daß der neuzeitlichen Philosophie des Menschen endgültig die Augen aufgingen und sie das »animal rationale«, die »res cogitans« des Descartes, in ihren nicht mehr narzißtisch und humanistisch getriebenen unverwandten Blick nahm, war weder Bacon noch Machiavelli noch Montaigne zureichender Grund und Anstoß. Dazu brauchte es mehr als Skepsis und Wissenschaftskritik, nämlich *Anschauungsunterricht*. Die notwendige Lektion über sich selbst und seine Möglichkeiten erteilte das Untier von 1618 bis 1648 in dem nicht endenwollenden Blutbad, das eine vergeßliche Geschichtsschreibung mit dem nichtssagenden Etikett »Dreißigjähriger Krieg« versehen hat.

Das kollektive und hautnahe Erlebnis des organisierten Völkermordes und einer Amok laufenden Militärmaschinerie hat in der Philosophie einen traumatischen Schock ausgelöst, auf den sie nur mehr zwei Antworten fand: metaphysische Überkompensation oder den schmerzhaften Versuch der Aufklärung. Den ersten Weg beschritten ein Descartes, ein Spinoza – der gleichwohl, die Mentalität der Soldateska unbewußt abbildend, Mitleid und Reue unter die Untugenden einreicht –, später ein Leibniz. Ihre gigantischen Systeme sind spekulative Fluchtburgen und Prunkschlösser zugleich. Fluchtburgen, weil sie den Rückzug aus der aberwitzigen und unsäglichen Wirklichkeit

erlauben; Prunkschlösser, weil sie gegen das viehische Wüten jenseits der metaphysischen Wälle und Laufgräben eine unbefleckte Vernunft inthronisieren helfen, die zur Erkenntnis des Absoluten und des Seins befähigt sein soll und zur Rechten der Substanz, ihrer Attribute, Modalitäten und Akzidenzien absolutistisch hofhält.

Während Hobbes in seiner Staats- und Gesellschaftsphilosophie die Zeitläufe dahin zurückprojiziert, wo sie eigentlich angesiedelt sein sollten, nämlich in einem vorgeschichtlichen und vorsozialen Raum, in dem einst der Kampf aller gegen alle geherrscht habe und der Mensch dem Menschen ein Wolf gewesen sei, und damit indirekt die Tiefe des zivilisatorischen Absturzes auch während des englischen Bürgerkrieges verdeutlicht, schwingt sich der zwei Jahre vor Besiegung des Westfälischen Friedens in Leipzig geborene Gottfried Wilhelm Leibniz, dem auf seinen frühen Reisen die Ruinen und Trümmerfelder, die Krüppel und die Invaliden alltägliche Kulisse gewesen sein müssen, zur Theodizee, d. h. der Rechtfertigung der existenten Welt als der besten aller möglichen, auf – und leistet damit eine ungeheuerliche kulturelle Verdrängungsarbeit, die man, hätte sie nicht die grandiosen Proportionen der Leibnizschen Monodologie, in den Bereich pathologischen Wirklichkeitsverlusts abzuschieben geneigt wäre.

Leibniz erklärt 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, denn es gebe »nichts Ödes, nichts Unfruchtbares, nichts Totes im Universum, kein Chaos, keine Verwirrung, außer dem Anscheine nach« (Leibniz 1959: 59). Höchste philosophische Tugend ist deshalb ein kratzfüßiger Quietismus, der sich mit der Gewißheit bescheidet,

daß es [das Universum] alle Wünsche der Weisesten übertrifft, und daß es unmöglich ist, die Welt besser zu machen als sie ist, und zwar nicht nur in bezug auf das allgemeine Ganze, sondern auch und besonders für uns selbst, wenn wir dem Urheber des Ganzen in gebührender Weise ergeben sind. (Ebd.: 69)

Leibniz' System ist in diesem Sinne eine einzige Ergebnheitsadresse 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; allein, das prometheische Idealbild der Renaissance will sich trotz aller Mühen nicht mehr einstellen, die restaurierte Gestalt bleibt verkrümmt, untertänig, der Prästabilier-

ung bedürftig, und nur ihre eilfertige spekulative Identifikation mit dem weltlichen und himmlischen Herrscher läßt vergessen, daß ihre Physiognomie im Grunde immer noch die eines von Pikenstößen entstellten, um Almosen bettelnden Landsknechtes ist.

Es ist erwiesen ..., daß die Dinge nicht anders sein können als sie sind, denn da alles zu einem bestimmten Zweck erschaffen worden ist, muß es notwendigerweise zum besten dienen. Bekanntlich sind die Nasen zum Brillentragen da – folglich haben wir auch Brillen; die Füße sind offensichtlich zum Tragen von Schuhen eingerichtet – also haben wir Schuhwerk; die Steine sind dazu da, um behauen und zum Bau von Schlössern verwendet zu werden, und infolgedessen hat unser gnädiger Herr ein wunderschönes Schloß. ... Und da die Schweine dazu da sind, gegessen zu werden, so essen wir das ganze Jahr hindurch Schweinefleisch. Also ist es eine Dummheit zu behaupten, alles auf dieser Welt sei gut eingerichtet; man muß vielmehr sagen: alles ist aufs beste bestellt. (Voltaire 1972: 11)

Diese bloßstellende Summe der Leibnizschen Lehre, die ihre Anbiederungsbereitschaft und anthropozentrische Kurzschlüssigkeit unterstreicht, stammt von dem

Spötter Voltaire, der sie in *Candide oder der Optimismus* (1759) dem in der Metaphysico-theologico-cosmologie bewanderten Hauslehrer Pangloß in den Mund legt. Pangloß ist mit metaphysischer Blindheit geschlagen und nicht einmal mehr willens, sich durch am eigenen Leibe erfahrenes Leid sein philosophisches Sinnsystem in Frage stellen zu lassen. Auf die Frage Candides, ob er angesichts der zugefügten Schmerzen und des erlittenen Unrechts denn nie daran gezweifelt habe, auf der besten aller möglichen Welten zu leben, antwortet er:

Ich bin immer noch derselben Meinung, ... denn schließlich bin ich Philosoph, und es ist mir daher unmöglich, meine Worte zu widerrufen, um so weniger, als Leibniz ja nicht Unrecht haben kann und es im übrigen nichts Schöneres auf der Welt gibt als die prästabilisierte Harmonie, den erfüllten Raum und die immaterielle Substanz. (Ebd.: 173f.)

Die burleske Komik und Vitalität, mit der in *Candide* argumentiert wird, hat sich für die pedantische Akkuratess und mathematische Hölzernheit der Leibnizschen Konstruktion als tödlich erwiesen, weil sie ihren Popanzcharakter und das hohle Pathos aufdeckte. (Wie im übrigen der Hegelsche Weltgeist heute dastünde, hätte sich auch für die *Phänomenologie* und

Enzyklopädie ein voltairescher Kommentator gefunden, mag man sich aus Pietätsgründen kaum auszumalen.) Trotz der sofort einsetzenden Unterdrückungsmaßnahmen und Zensurbemühungen – Voltaires Buch wird in Genf öffentlich verbrannt, in Paris verboten und 1762 vom Vatikan auf den Index gesetzt – wird das Scheitern der Versuche eines rationalistischen Wegvernünftelns und Eskamotierens des Untiers nach den Massenvernichtungen in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts mit *Candide* damit auch für das Bildungsbürgertum unübersehbar.

VII

Es ist die Stunde der Aufklärung, des – wie Kant später formulierte – »Ausgangs des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit«, einer Unmündigkeit, die sich auch in einem ganz und gar wirklichkeitsfernen und spekulativ aufgedunsenen Selbstbild äußerte. Hinter den Projektionsschirmen und spanischen Wänden des Gottgewollten, der höheren Weisheit, des demütigen Ertragens, die jetzt die Schlachtfelder und Hinrichtungsstätten umstellten, mußte Wirklichkeit erst wieder mühsam freigelegt, sichtbar und vorurteilsfrei beschreibbar gemacht werden, denn der durchdringende Blick jenes lange vergessenen Abbé Jean Meslier (1664-1729) war selbst den Großen des »siècle des lumières« nicht immer eigen. Meslier, der vierzig Jahre lang eine Pfarrstelle unweit Sedan, jenes Ortes, an dem sich seine Einschätzung des Menschen knapp 200 Jahre später auf das grauenvollste bestätigen sollte, innehatte, war gleichwohl überzeugter Atheist, Materialist und Anarchist und wünschte in seinem *Testament* nichts sehnlicher, als daß »all die Großen der Erde und alle Adligen mit den Gedärmen der Priester erhängt und erwürgt werden sollten« (Meslier 1976: 74), hatte sich aber gleichzeitig durch historische Erfahrung davon überzeugen müssen, daß das Reich der Freiheit wohl niemals Wirklichkeit werden würde. Der Ekel, den er gegenüber seinesgleichen

und vor sich selbst und der ihm aufgezwungenen lebenslangen Maskerade empfand, ließ die idealistische Glorifizierung des Menschen ebensowenig zu wie sentimentales Mitleid mit dem Untier; was blieb, war allein der ohnmächtige Wunsch nach dem Ende, nach Widerruf des Existenzrechts dieser Kreatur:

Ich habe soviel Bosheit in der Welt erlebt, ja selbst die vollendetste Tugend und die reinste Unschuld waren vor der Tücke der Verleumdung nicht sicher. Ich sah, und man sieht immer noch 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 unterdrückten Menschen haben mir ... so großen Ekel und solche Verachtung vor dem Leben eingeflößt, daß ich ... den Zustand der Toten 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. (Ebd.: 62f.)

Zu solch prinzipieller Absage vermag sich ein Voltaire mit seinem »Écrasez l'infâme« allenfalls gegenüber der Kirche, nicht aber gegenüber dem Menschen durchzuringen. Dabei stehen ihm die Untaten und Schrecknisse nicht minder klar vor Augen – in der *Geschichte der Reisen Scarmantados* (1756) wird eine Weltreise zur Irrfahrt durch ein Pandämonium, in dem sich die unterschiedlichen Nationen gegenseitig in rohester Menschenverachtung überbieten; in *Zadig* (1747) kommt dem Protagonisten der Mensch vor wie »Geziefer, das sich auf einem Schmutzstäubchen gegenseitig verschlingt« (Voltaire 1961: 73) und in *Babuk oder der Lauf der Welt* (1764) findet sich folgender »Augenzeugenbericht« jener Schlachten, die nach Maßgabe der Leibniz-Wolffschen Lehre aus dem unerforschlichen Ratschluß Gottes zwecks Stabilisierung der universalen Harmonie geschlagen wurden:

Er sah, wie Soldaten ihre eigenen sterbenden Kameraden umbrachten, um ihnen ein paar blutige, zerfetzte, kotbedeckte Lumpen zu entreißen. Er ging in die Lazarette, wohin die Verwundeten gebracht wurden, von denen die meisten durch die unmenschliche Nachlässigkeit derer zugrunde gingen, die der König ... als ihre Pfleger teuer bezahlte. »Sind das Menschen«, rief Babuk aus, »oder wilde Tiere?« (Ebd.: 9)

Aber Voltaire schützt sich gleichzeitig vor dem Ekel und der tiefen existenziellen Betroffenheit eines Meslier durch die Droge des Spottes und der Ironie, deren wundersam versöhnliche Wirkung wir schon von Erasmus kennen. Der Effekt ist halluzinogen; statt metaphysischer Weichzeichner liefert sie Entlastung durch Vorgabe eines gleichsam olympischen Standortes, durch eben das homerische Gelächter, in das die beiden riesenwüchsigen Reisenden von Sirius und Saturn in *Micromégas* (1752) ausbrechen, als ihnen ein für sie nur durch die Lupe erkennbarer Thomist klarzumachen versucht, das gesamte Universum sei um des Menschen willen geschaffen worden. Diese Sicherung garantiert für den Leser Amüsement auch bei so bitteren Wahrheiten wie der Einsicht, daß

hunderttausend Narren unserer Art, die Hüte tragen, hunderttausend andere Tiere umbringen, die Turbane tragen, oder von ihnen abgeschlachtet werden und daß das nahezu auf der ganzen Erde seit undenklichen Zeiten Brauch gewesen ist ... [und daß der Streit] um ein paar Schmutzhaufen [geht] ... und nicht etwa, daß ein einziger unter all diesen Millionen von Menschen, die sich niedermetzeln lassen, auch nur einen Strohalm von diesem Schmutzhaufen forderte. Es handelt sich lediglich darum, herauszubekommen, ob er einem gewissen

Manne gehören soll, der Sultan genannt wird, oder einem andern, der aus irgendeinem Grunde Caesar genannt wird. Keiner von beiden hat jemals das Fleckchen Erde gesehen, um das es geht, noch wird er es jemals zu Gesicht bekommen; und fast keins der Tiere, die sich gegenseitig töten, hat jemals das Tier erblickt, für das es sich töten läßt. (Ebd.: 151)

Möglicherweise ist das, was hier so leichtfüßig und frivol daherkommt, auch nur mühsam getrimmter Galgenhumor, und vielleicht tut unsere Betrachtungsweise Voltaire deshalb ein wenig unrecht. Fest steht allerdings, daß er sich außerstande sieht, den letzten radikalen Schritt zu unternehmen oder ihn, als er von einem anderen getan wird, auch nur zu begreifen. »Ich war sehr verärgert«, schreibt er in einem Brief, »daß man die Philosophie so weit getrieben hat. Dieses verfluchte Buch *Système de la nature* ist eine Sünde wider die Natur.«

VIII

Was bei dem Spiritus rector der französischen Aufklärung so vehemente Ablehnung hervorruft, ist in Wahrheit epochale Synopsis und das Zuendedenken ihrer Anschauungen und Theorien und unter unserer Fragestellung eine der wichtigsten philosophischen Arbeiten der Neuzeit überhaupt; Paul Thiry d'Holbach's 1770 anonym erschienenenes *System der Natur*, das in seinem militanten Materialismus als legitimer Vollstrecker und Vollender des Meslierschen *Testamentes* gelten darf.

D'Holbachs Leistung ist der gelungene Grenzübertritt vom neuzeitlichen Humanismus zum anthropofugalen Denken, das in seiner Sprache »materialistisch« heißt, die Aufkündigung der geheimen homerischen Sympathie für die von den Göttern belächelten »Irdischen« zugunsten eben jener unverwandten, affektneutralen »orbitalen« Sicht, wie sie in der Einleitung skizziert wurde. Damit haben die zahllosen Anläufe seit der antiken Stoa, die Versuche der Gattung, sich ohne anthropozentrischen oder theozentrischen Selbstbetrug, ohne das spekulative Sublimat von Eigenliebe und Eigenlob, ohne das Spiegelkabinett der Historiographie der Sieger und der Philosophie von Tributpflichtigen in den Blick zu nehmen, zum ersten Mal uneingeschränkt Erfolg. D'Holbach erkennt den naturwüchsigen Selbstbezug und Selbstbetrug, dem

die Gattung ihr Überleben und ihren evolutionären Fortschritt verdankt:

Der Mensch macht sich notwendigerweise zum Mittelpunkt der gesamten Natur; er kann die Dinge in der Tat nur nach der Art und Weise beurteilen, wie er selbst von ihnen affiziert wird; er kann nur das lieben, was er für sein Dasein als vorteilhaft erachtet; er haßt und fürchtet notwendigerweise alles, wodurch er leiden muß; schließlich bezeichnet er ... alles das als Unordnung, was seine Maschine stört, und er glaubt, alles sei »in Ordnung«, sobald ihm nichts widerfährt, was seiner Existenzweise nicht entspreche. Diesen Ideen zufolge mußte das Menschengeschlecht notwendig zu der Überzeugung gelangen, daß die gesamte Natur allein seinetwegen geschaffen worden sei, daß sie bei all ihren Werken nur den Menschen allein im Auge habe oder vielmehr daß es die mächtigen Ursachen, denen die Natur untertan sei, in allen Wirkungen, die sie im Universum hervorbringen, nur auf den Menschen abgesehen hätten. (d'Holbach 1978: 312)

Und er entdeckt zugleich den einzig möglichen Fluchtweg aus dem Gefängnis des Gattungsnarzißmus, nämlich die philosophische Erinnerung an das urtümlich

mythologische Bewußtsein, daß wir Fremde, Ausgestoßene, daß wir die Parias der Schöpfung sind, weil wir als einzige spüren, daß das Organische nichts ist als ein großes wechselseitiges Würgen und Verschlingen, ein Einverleiben ohne Ende, ohne Sinn, ohne Ziel:

Scheint der Eroberer seine Schlachten nicht für die Raben, für die wilden Tiere und die Würmer zu schlagen? Sterben die angeblichen Günstlinge der Vorsehung nicht, um Tausenden von verächtlichen Insekten, für die die Vorsehung ebenso zu sorgen scheint wie für uns, als Nahrung zu dienen? Der Haifisch freut sich über den Sturm und tummelt sich auf den hohen Wellen, während der Matrose auf dem Wrack des zerschellten Schiffes seine zitternden Hände zum Himmel emporhebt. Wir sehen, daß sich die Wesen in einem ständigen Kriege befinden, und jedes sucht auf Kosten des anderen zu leben und aus dem Mißgeschick Nutzen zu ziehen, das sie alle heimsucht und zerstört. Betrachten wir die Natur in ihrer Gesamtheit, so zeigt sich, daß alle Dinge ... entstehen, um unterzugehen, daß sie dauernden Wechselfällen ausgesetzt sind, denen sich kein einziges entziehen kann. Ein sehr flüchtiger Blick genügt also, um uns darüber zu belehren, daß die Idee falsch ist, nach der der Mensch die Endursache der

*Schöpfung und der beständige Gegenstand der
Tätigkeit der Natur ... ist. (Ebd.: 452)*

Die Abkehr von einem teleologischen Naturbegriff bedeutet damit zugleich Abschied von einer Seinspyramide, deren Sockel das Anorganische bildet und die über die Stufungen des Pflanzlichen und Tierischen als sich zum Menschen aufgipfelnd gedacht wird. Statt als unüberholbare und unverlierbare Krone der Schöpfung zu gelten, sinkt das Untier in den Überlebenskampf und die Konkurrenz alles Seienden zurück, wird endlich und in dieser Endlichkeit aus einer fiktiven Retrospektive erstmals als nicht mehr existent, als ausgestorben und fossil, philosophisch *vorstellbar*:

*Welche Ungereimtheit oder welche Inkonsistenz liegt denn in der Vorstellung, daß der Mensch, das Tier, der Fisch, der Vogel einst nicht mehr sein werden? Sind diese Geschöpfe denn für die Natur eine unerläßliche Notwendigkeit, und könnte sie ohne diese Geschöpfe ihren ewigen Gang nicht verfolgen? ... Sonnen erlöschen und verkrusten, Planeten werden zerstört und zerstreuen sich in dem weiten Welt-
raum; andere Sonnen entzünden sich, neue Planeten bilden sich, um ihre Umdrehungen auszuführen oder um neue Bahnen zu beschreiben, und der Mensch, ein unendlich kleiner Teil*

des Erdballs, der in der unermesslichen Weite nur ein unendlicher Punkt ist, glaubt, daß das Universum für ihn gemacht sei, bildet sich ein, daß er der Vertraute der Natur sein müsse, schmeichelt sich, ewig zu sein, und nennt sich König des Universums! (Ebd.: 80)

Dieser anthropofugale Blickwinkel und d'Holbachs darwinistische Erkenntnisse vorwegnehmende Einschätzung des Untiers als naturgeschichtlich überholbares »Eintagswesen« (ebd.) ist trotz der geschilderten Vorarbeiten eine gedankliche Pionierleistung, die in der Geschichte der Philosophie nicht mehr ungeschehen zu machen war, weil sie Vernunft als Verklärungs- und Selbsttäuschungsmedium ersetzte durch eine neue und selbstkritische Verständigkeit, die sich neben ihrer Fehlbarkeit jetzt auch ihre eigene Sterblichkeit einzugestehen vermochte und auf die Anmaßung der Teilhabe an göttlichem Allwissen oder einer ewigen spirituellen Substanz Verzicht leistete.

Während sich an der kulturellen Peripherie, in der Abgeschiedenheit des ostpreußischen Königsberg, Immanuel Kant mit seiner *Kritik der reinen Vernunft* (1781) ganz im Sinne des d'Holbachschen Skeptizismus daran macht, die Grenzen möglicher Erkenntnis abzustecken und metaphysische Sätze in den Bereich des Glaubens oder des hoffnungslos Aporetischen auszulagern, kommt es unter den französischen Aufklär-

ern selbst zu wiederholten Versuchen, den Desillusionismus des *Systems der Natur* abzuschwächen oder ihn – wir erinnern uns an Voltaires Kommentar – als überspitzt und fehlerhaft abzutun. Man konstruiert in diesem Zusammenhang – wie Condorcet – in seinem *Tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794) eine säkulare Metaphysik des unendlichen Fortschritts oder – wie Rousseau – ihre gleichsam seitenverkehrte Kopie, eine bußfertige Zivilisationskritik, um so das Destillat des jüdisch-christlichen Auserwähltheitsbewußtseins und seiner Heilserwartungen zu retten und sich eben der Sonderstellung des Menschen im Kosmos zu versichern, die d'Holbach so hartnäckig leugnete.

Diese »Aufklärung« war der Aufklärung nicht gewachsen. Statt von der ontologischen Exzentrizität des Untiers und dem ständigen katastrophalen Scheitern seiner Selbstentwürfe her zu denken, sieht der anthropozentrische Revisionismus in hoffnungslosem Selbstbetrug wieder einmal die Aurora eines neuen Zeitalters heraufziehen und beeilt sich, den jetzt bürgerlichen Prometheus des »tiers état« mit den ihm gemäßen Standestugenden der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit auszustatten. Es kommt, wie es kommen muß. Das Untier begreift im Augenblick, daß es fürderhin nicht mehr nur für Gott und Vaterland, sondern unter dem Feldzeichen der Menschenrechte und mithin unter dem Generalpardon höchster Ideale wird wüten,

brandschatzen und morden dürfen, zieht flugs die Trikolore auf, macht sich besten Gewissens an die Dezimierung seiner Landsleute und wenig später unter der Führung eines kleinwüchsigen Korsen an die Verheerung ganz Europas.

Der guillotinierte Patriotismus und die guillotinierte Rechtschaffenheit der Französischen Revolution hätte, so möchte man meinen, doch endlich den Anachronismus humanistischer und philanthropischer Spekulation, die Notwendigkeit der Aufnahme der d'Holbachschen Thesen und das Desiderat einer Anthropologie der Distanz mit unmißverständlichem Nachdruck vor Augen führen müssen. Aber weit gefehlt; die Lernbereitschaft der Philosophie erwies sich wie nach dem Germanensturm, wie nach den Exzessen des Mittelalters, wie nach den Greueln des Dreißigjährigen Krieges erneut als überfordert. Man hatte es doch gut gemeint, das Beste der Menschheit im Auge gehabt, Patentrezepte der Emanzipation entwickelt und *Briefe zur Beförderung der Humanität* verfaßt. Angesichts der praktischen Perversion dieser doch so klaren Handreichungen und Maximen zog man sich in den philosophischen Schmollwinkel zurück; daß der aufgeklärte Humanismus an der Fehlerhaftigkeit seines eigenen Menschenbildes gescheitert war, wollte man nicht wahrhaben. Die Theorie war rein und makellos, und wenn sie gewissenlose Heißsporne befleckt und als Deckmantel für ihre üblen Machenschaften benutzt

hatten, so mußte man sich in Zukunft eben aus den Niederungen politischen Handelns heraushalten. 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 Ausfaltung 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 »beispielende« Wirklichkeit Humanität und sittliche Persönlichkeitsentfaltung.

IX

Allen geistes- und philosophiegeschichtlichen Elogen zum Trotz – der deutsche Idealismus und sein gespreizter Umgang mit dem Absoluten war ein philosophischer Irrweg sondergleichen, und seine Vertreter, die sich Vollender der abendländischen Geistesgeschichte und Künder letzter Wahrheiten dünkten, haben sich vergangen an ihrem Metier und den eigenen z. T. überragenden intellektuellen Anlagen. Nur einer ihrer Generation hat sich dem falschen Trost einer Philosophie des dialektischen Glasperlenspiels und der sich in apriorischen Weltsystemen versponnen abspiegelnden Selbsterhöhung entzogen, seine Verweigerung mit dem Ruin einer vielversprechenden akademischen Karriere bezahlt und doch über einen genialen Gegenentwurf zugleich nachhaltig demonstriert, was ein Fichte, ein Schelling, ein Hegel ohne den Star des Anthropozentrismus hätten leisten können.

Die Rede ist von Arthur Schopenhauer, der in seinem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* gleichsam die philosophische Syntax und Grammatik, die Architektur des spekulativen Idealismus benutzt und doch zu ganz unvereinbaren und im d'Holbachschen Sinne aufgeklärten Resultaten gelangt; ja d'Holbachs Einsicht in die widerspruchsfreie Denkbareit einer menschenleeren Welt überholt durch den Nachweis ihrer Wünschbarkeit. In radikaler Opposition

etwa zu Hegels *Phänomenologie* basiert Schopenhauers Lehre auf unmittelbarer, ungefilterter und nicht schon durch philosophische Sinnansprüche zensierter Wirklichkeitserfahrung, d. h. auf der Wahrnehmung eines sich perpetuierenden, aufschaukelnden, keiner Rechtfertigung zugänglichen und bedürftigen Leidens. Bei Hegel ist Leiden als »unglückliches Bewußtsein«, als Resultat des »Wahnsinns des Eigendünkels«, als Selbsterfahrung der »schönen Seele« Sanktion falschen Denkens, schmerzliche Erinnerung an den Abstand zum absoluten Wissen, Abfallprodukt historischer Fehlentwicklungen; seine Spekulation kümmernt 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, um die Völker und Nationen, die als »bewußtlose Werkzeuge« (Hegel 1968: 316) nach Gebrauch am Wege zurückbleiben und denen Hegel bescheinigt, sie seien fortan »rechtlos« und »zählen nicht mehr in der Weltgeschichte« (ebd.: 317). Historie als »Schlachtbank« (Hegel 1970: 35), das ist ihm bloßes Phantom eines »subjektiven Tadelns« (ebd.: 53), Ausgeburt der Krittelnsucht derer, die sich in ihrer Statistenrolle nicht bescheiden wollen und denen deshalb die höchste philosophische Einsicht abgeht,

*daß die wirkliche Welt ist, wie sie sein soll, daß
das wahrhafte Gute, die allgemeine göttliche*

Vernunft auch die Macht ist, sich selbst zu vollbringen. Dieses Gute, diese Vernunft in ihrer konkretesten Vorstellung ist Gott. Gott regiert die Welt, der Inhalt seiner Regierung, die Vollführung seines Plans ist die Weltgeschichte. Diesen will die Philosophie erfassen; denn nur, was aus ihm vollführt wird, hat Wirklichkeit, was ihm nicht gemäß ist, ist nur faule Existenz.
(Ebd.: 53)

Schopenhauer ist nicht müde geworden, diesen Rückfall in die Leibnizsche Theodizee und das Abtun des Leidens an und in der Geschichte als »unwirklich« und »faul« zu geißeln und den über Leichen gehenden geschichtsphilosophischen Optimismus »nicht bloß als eine absurde, sondern als eine wahrhaft *ruchlose* Denkungsart ..., als einen bitteren Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit« (Schopenhauer 1977 II: 408) anzuprangern. Leben, zumal menschliches Leben, ist Qual, und diese seine Grundeigenschaft kann kein philosophisches System hinwegdisputieren:

Dieser Welt, diesem Tummelplatz gequälter und geängstigter Wesen, welche nur dadurch bestehen, daß eines das andere verzehrt, wo daher jedes reißende Tier das lebendige Grab tausend anderer und seine Selbsterhaltung eine Kette von Martertoden ist, wo sodann mit der

Erkenntnis die Fähigkeit, Schmerz zu empfinden, wächst, welche dadurch im Menschen ihren höchsten Grad erreicht und einen um so höheren, je intelligenter er ist – dieser Welt hat man das System des Optimismus anpassen und sie uns als die beste unter den möglichen andemonstrieren wollen. Die Absurdität ist schreiend. – Inzwischen heißt ein Optimist mich die Augen öffnen und hineinsehen in die Welt, wie sie so schön sei, im Sonnenschein, mit ihren Bergen, Tälern, Strömen, Pflanzen, Tieren usw. – Aber ist denn die Welt ein Guckkasten? Zu sehen sind diese Dinge freilich schön, aber sie zu sein ist etwas ganz anderes. (Schopenhauer 1966: 159)

Alles Existierende ist nach Schopenhauer Objektivierung eines grundlosen und vorvernünftigen Willens, verdankt sich einem zwanghaften und blindwütigen Lebensdrang, dem wahnwitzigen Gebärenmüssen von Organischem, das, sobald es ins Leben getreten ist, übereinander herzufallen beginnt, um sich eben dieses Leben für Augenblicke zu erhalten. Und das Untier macht keine Ausnahme, steigert sich vielmehr schon gattungsimmanent in die Krämpfe und Konvulsionen, in die delirierende Agonie des sich zerfleischenden Vitalen:

Versucht man, die Gesamtheit der Menschenwelt in einem Blick zusammenzufassen; so erblickt man überall einen rastlosen Kampf, ein gewaltiges Ringen, mit Anstrengung aller Körper- und Geisteskräfte, um Leben und Dasein, drohenden und jeden Augenblick treffenden Gefahren gegenüber. – Und betrachtet man dann den Preis, dem alles dieses gilt, das Dasein und Leben selbst; so findet man einige Zwischenräume schmerzloser Existenz, auf welche sogleich die Langeweile Angriff macht, und welche neue Not schnell beendet. (Schopenhauer 1977 IX: 311)

Ein Sinn oder Ziel der Gattungsgeschichte ist vor diesem Hintergrund ebensowenig auszumachen wie eine Begründung der je individuellen menschlichen Existenz, von der in der großen Mehrzahl der Fälle gilt:

Es ist ein mattes Sehnen und Quälen, ein träumerisches Taumeln durch die vier Lebensalter hindurch zum Tode, unter Begleitung einer Reihe trivialer Gedanken. Sie gleichen Uhrwerken, welche aufgezogen werden und gehen, ohne zu wissen warum; und jedes Mal, daß ein Mensch gezeugt und geboren worden, ist die Uhr des Menschenlebens aufs Neue aufgezogen, um jetzt ihr schon zahllose Male abgspieltes

Leierstück abermals zu wiederholen, Satz vor Satz und Takt vor Takt, mit unbedeutenden Variationen. (Schopenhauer 1977 II: 402)

Und doch leiden schon diese Schatten, diese biologischen Klone mit einer grauenvollen Penetranz, die kein Tier zu empfinden in der Lage ist, mit einer Heftigkeit, die gleichwohl bei denen, die ihr Erkenntnisvermögen nicht bereitwillig den schalen Tröstungen der Religion oder einer optimistischen Weltanschauung opfern, noch eine nachhaltige Steigerung erfährt. Gerade die philosophische Reflexion ist deshalb bei Schopenhauer immer auch qualvolles Denken, weil sie den »angeborenen Irrtum ... daß wir da sind, um glücklich zu sein« (Schopenhauer 1966: 163) aufklärt und die menschliche Existenz als »eine Art Verirrung«, als »Fehltritt« (Schopenhauer 1977 IX: 311), »Mystifikation« und »Prellerei« (ebd.: 325) enthüllt.

Mit der bloßen Vorstellbarkeit der Menschheitsdämmerung kann sich Schopenhauer, dem Leiden damit zum zentralen und universalen philosophischen Datum geworden ist, im Gegensatz zu d'Holbach und seinem angesichts des Befundes perennierender Qual noch weitgehend indifferenten Materialismus nicht mehr zufriedengeben. Sein anthropofugaler Standpunkt hat deshalb nicht mehr Hypothesen-, sondern Forderungscharakter:

Demnach ist allerdings das Dasein anzusehen als eine Verirrung, von welcher zurückkommen Erlösung ist ... Als Zweck unseres Daseins ist in der Tat nichts anderes anzugeben als die Erkenntnis, daß wir besser nicht da wären. Dies aber ist die wichtigste aller Wahrheiten, die daher ausgesprochen werden muß; so sehr sie auch mit der heutigen europäischen Denkweise in Kontrast steht. (Schopenhauer 1966: 162f.)

Man könnte den entscheidenden Satz, »daß wir besser nicht da wären«, ein apodiktisches Postulat nennen, denn Schopenhauer will es ja nicht bei der Gewißheit bewenden lassen, daß Leiden der Preis des Daseins sei und die Nichtexistenz somit insbesondere bei einsichtsfähigen Wesen, die die Insubstantialität und das Blendnerische des Lebensköders Glück zu durchschauen vermögen, in jedem Fall dem schmerzgetönten Dasein vorzuziehen sei, sondern er leitet daraus pragmatische Konsequenzen, Handlungs- und Verhaltensanweisung ab. Jeweils für sich und in seiner individuellen Existenz soll der den schönen Schein blühenden Lebens durchschauende Weise das rastlose Wollen verneinen und brechen. Als Quietive des Willens gelten in diesem Sinne ästhetische Kontemplation, das Mitleiden mit der geschundenen Kreatur, sei es Mensch oder Tier, und schließlich die philosophische Aufhebung des »principium individuationis«, d. h. die

Reduktion der kaleidoskophaften Vielfalt des Seienden auf »das Ding an sich«, den blinden Weltwillen. Erfolg solcher Bemühungen ist eine gleichsam indignierte Resignation – »der Wille wendet sich nunmehr vom Leben ab: ihn schaudert jetzt vor dessen Genüssen, in denen er die Bejahung desselben erkennt« (Schopenhauer 1977 II: 470) – eine Willenlosigkeit und freiwillige Entsagung, die ihre Vollendung in der Askese findet:

Sein Wille wendet sich, bejaht nicht mehr sein eigenes, sich in der Erscheinung spiegelndes Wesen, sondern verneint es. Das Phänomen, wodurch dieses sich kundgibt, ist der Übergang von der Tugend zur Askesis. Nämlich es genügt ihm nicht mehr, andere sich selbst gleich zu lieben und für sie so viel zu tun, wie für sich, sondern es entsteht in ihm eine Abscheu vor dem Wesen, dessen Ausdruck seine eigene Erscheinung ist, dem Willen zum Leben, dem Kern und Wesen jener als jammervoll erkannten Welt. Er verleugnet daher eben dieses in ihm erscheinende und schon durch seinen Leib ausgedrückte Wesen, und sein Tun straft jetzt seine Erscheinung Lügen, tritt in offenen Widerspruch mit derselben. Wesentlich nichts anderes, als Erscheinung des Willens, hört er auf, irgend etwas zu wollen, hütet sich seinen

Willen an irgend etwas zu hängen, sucht die größte Gleichgültigkeit gegen alle Dinge in sich zu befestigen. (Ebd.: 470f.)

Schopenhauer lehnt bekanntlich die auf den ersten Blick konsequenteste und radikalste persönliche Umsetzung der Einsicht, daß die Nichtexistenz der leidvollen Existenz überlegen sei, den Selbstmord nämlich, als verdeckte Form der Bejahung des Lebenswillens⁵ ab. Zudem negiere der Selbstmörder immer nur das Individuum, nie die Gattung, so daß der Wille zum Leben als »Ding an sich ungestört stehen bleibt, wie der Regenbogen feststeht, so schnell auch die Tropfen, welche im Augenblicke seine Träger sind, wechseln« (ebd.: 493). Eben dieser Hinweis auf die Irrelevanz personaler Entscheidungen, den er an anderer Stelle einmal in einer erinnerungswürdigen kosmischen Metapher wiederholt:

Die Erde wälzt sich vom Tage in die Nacht; das Individuum stirbt; aber die Sonne selbst brennt ohne Unterlaß ewigen Mittag. Dem Willen zum Leben ist das Leben gewiß (ebd.: 354),

aber muß auch dem als Alternative zur Selbsttötung propagierten Ideal der Askese, das schließlich nicht minder *individuell* gelebt wird, alle Überzeugungskraft nehmen, wie denn überhaupt Schopenhauers

Anleihen an indische und insbesondere brahmanische Vorstellungen, an Seelenwanderung, Karma und das als Existenzziel genannte Verlöschen im Nirwana, eher aufgesetzt und als Ausdruck uneingestandener philosophischer Ratlosigkeit denn als folgerichtiger und organischer Bestandteil seines Systems erscheinen.

X

Niemand hat diesen Bruch eines Denkens, dem Leben kollektives Leiden bedeutete, das aber, um diesem Leiden abzuhelfen, nur völlig unzulängliche partikuläre Mittel vorzuschlagen wußte und dabei auf die bewährten Narkotika fernöstlicher Mystik verfiel, klarer gesehen als der in seiner *Philosophie des Unbewußten* (1869) an Schopenhauer anknüpfende Ex-Offizier und Privatgelehrte Eduard von Hartmann – und niemand hat sich die Ohnmacht einer spekulativen Phantasie nüchterner eingestanden, die im präatomaren 19. Jahrhundert von der Frage, wie denn konkret auch nur die leidvolle menschliche Existenz in globalem Maßstab sollte aufgehoben werden können, schlicht überfordert blieb.

Hartmann kommentiert die Erlösungsvorstellung Schopenhauers und sein Konzept der individuellen Negation des Willens zum Leben wie folgt:

Es liegt aber auf der Hand, daß diese Annahme mit den Grundgedanken Schopenhauers ganz unvereinbar ist. Denn der Wille ist ihm ja ... das all-einige Wesen der Welt, und das Individuum nur subjektiver Schein. Wie soll diesem da die Möglichkeit zustehen, seinen individuellen Willen als Ganzes nicht bloß theoretisch, sondern auch praktisch zu verneinen, da sein

individuelles Wollen doch nur ein Strahl jenes all-einigen Willens ist. ... Darum ist das Streben nach individueller Willensverneinung ebenso töricht und nutzlos, ja noch törichter als der Selbstmord, weil es langsamer und qualvoller doch nur dasselbe erreicht: Aufhebung dieser Erscheinung, ohne das Wesen zu berühren, das für jede aufgehobene Individualerscheinung sich unaufhörlich in neuen Individuen darstellt und objektiviert. (v. Hartmann 1913 II: 219f.)

Gerade weil er den Schopenhauerschen Pessimismus als totalen und totalitären ernst nimmt und mit seinem Lehrer bekennt, die Welt sei »eine Hölle, welche die des Dante dadurch übertrifft, daß einer der Teufel des andern sein muß« (Schopenhauer 1966: 159), kann sich Hartmann mit dessen halbherzigem asketischen Meliorismus nicht zufriedengeben. Wo das Leiden allumfassend und das Glück immer Illusion ist – Hartmann seziiert die vielgestaltigen Phantasmata eines diesseitigen, jenseitigen und zukünftigen Glücks über fast fünfzig Seiten –, da muß auch die Erlösung allumfassend und damit Ergebnis nicht eines individuellen, sondern eines kollektiven Aktes sein. Das den Weltprozeß tragende und in seiner Elendigkeit fortzeugende absolute Unbewußte ist nicht sukzessive und Stück für Stück, sondern nur als Ganzes in einem

gleichsam eruptiven Akt apokalyptischer Auflehnung des Bewußtseins aufzuheben:

Für den, der den Begriff der Entwicklung gefaßt hat, kann es nicht zweifelhaft sein, daß das Ende des Kampfes zwischen dem Bewußtsein und dem Willen ... nur am Ziele der Entwicklung, am Ausgang des Weltprozesses liegen kann. Und für den, der vor allem an der All-Einheit des Unbewußten festhält, ist die Erlösung, die Umwendung des Wollens ins Nichtwollen, auch nur als all-einiger Akt, nicht als individuelle, sondern nur als kosmisch-universale Willensverneinung zu denken: als der Akt, der das Ende des Prozesses bildet, als der jüngste Augenblick, nach welchem kein Wollen, keine Tätigkeit, und »keine Zeit mehr sein wird.« (v. Hartmann 1913 II: 220)

Hartmanns Schlußfolgerung ist nunmehr widerspruchsfrei und als Korrektur des Schopenhauerschen Lösungsvorschlags überzeugend. Als es aber darum geht, das letzte Glied einer abstrakten Deduktionskette zu veranschaulichen, ein Postulat visionär vorwegzunehmen und die Frage zu beantworten, »auf welche Weise das Ende des Weltprozesses: die Aufhebung alles Wollens ins absolute Nichtwollen, mit dem bekanntlich alles sogenannte Dasein (Organisation,

Materie usw.) *eo ipso* verschwindet und aufhört, zu denken sei« (ebd.: 222), versagt Hartmanns Vorstellungskraft; und er ist aufrichtig genug, sich und seinen Lesern dieses Scheitern einzugestehen. Immerhin denkmöglich scheint ihm eine Terminierung durch gemeinsame Willensanstrengung aller bewußten menschlichen Einzelgeister; gleichwohl versäumt er nicht hinzuzufügen:

Indes sind unsere Kenntnisse viel zu unvollkommen, unsere Erfahrungen zu kurz und die möglichen Analogien zu mangelhaft, um uns auch nur mit einiger Sicherheit von jenem Ende des Prozesses eine Vorstellung bilden zu können. (Ebd.)

Bis zur Revokation der Schöpfung rechnete Hartmann noch mit Jahrhunderten, wenn nicht gar – wie ein Hinweis auf das Entropiegesetz nahelegt – mit kosmischen Zeiträumen. Daß die unserer Gattung am 6. 8. 1945 über Hiroshima, am 9. 8. über Nagasaki aufgesetzten Lichter und die anschließenden 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. Jahrhunderts 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, deren unsere bisherige Karriere auf diesem Planeten in so schmerzlicher Weise ermangelt.

XI

Nach einer über zweitausendjährigen spekulativen Odyssee ist die Philosophie mit Schopenhauer und Hartmann zu der ursprünglichen Gewißheit des Mythos zurückgekehrt, daß wir Parias und Entartete der Schöpfung sind, eine evolutive Fehlform, die sich in einem Spasmus der Vernichtung selbst ad absurdum führen und zurücknehmen wird. Die Wahrheit des anthropofugalen Denkens ist damit eine so einfache und sinnfällige, daß es fast unverständlich wird, wie sie überhaupt verloren gehen konnte – und in der Tat gibt es eine Form der Erkenntnis, die im Gegensatz zur philosophischen Reflexion die Erinnerung, daß wir besser nicht wären, gegen die Zeitläufe bewahrt und ihr niemals abgeschworen hat, die Kunst nämlich, mit der wir uns an anderer Stelle beschäftigen werden.

Allerdings kann die exponierte Stellung beider Denker in der Geschichte einer Philosophie der Distanz und Menschenflucht nicht darüber hinwegtäuschen, daß zwar ihre zentrale Einsicht in die Notwendigkeit der Selbsterlösung des Untiers, die tendenziell auf Aufhebung allen organischen Leidens überhaupt abzielt, den Charakter eines unumstößlichen Axioms besitzt, hinter das nicht mehr zurückzufallen ist, daß die konkrete Formulierung des »hard core« aber zeitgebunden und im Gewande des spekulativen Idealismus des frühen 19. Jahrhunderts erfolgte und deshalb

keineswegs als sakrosankt gelten kann. Die Hypothese eines Weltwillens oder absoluten Unbewußten ist dem metaphysikfeindlichen 20. Jahrhundert ebenso suspekt wie der solipsistisch-phänomenalistische Tenor der erkenntnistheoretischen Ausführungen Schopenhauers, und beides mag man getrost als überholt ad acta legen. Wozu gleichsam hegelianisch einen Welt-Ungeist hypostasieren, wenn Mythos und Kataklysmus-Phantasien, vor allem aber die blutigen Annalen der Weltgeschichte die ganz unmetaphysische Tatsache bekunden, daß sich »die Menschheit ... nach dem Nichts, nach Vernichtung [sehnt]« (v. Hartmann 1913 II: 215), wozu noch Meditation und Askese propagieren oder wie Hartmann über geheimnisvoll-spiritistische Methoden zur kollektiven Stillstellung des Seins nachsinnen, wenn in den Bunkern, auf Startrampen und in U-Boot-Schächten seit Jahren weit verlässlichere und nach vertrauten physikalischen Gesetzen funktionierende Instrumentarien zu Gebote stehen.

Umgeben von den wohlgefüllten, wohlgewarteten Arsenalen der Endlösung, im begründeten Vertrauen auf die angesparten Overkill-Kapazitäten und die schon in Greifweite liegenden Technologien zur Pasteurisierung der gesamten Biosphäre, ausgestattet mit den Erfahrungen des Ersten und Zweiten Vorbereitungskrieges, massenmedial durchkonditioniert und auf die Gestaltwerdung brueghelscher Höllenfahrten und eines planetarischen Totentanzes mit Fleiß vor-

bereitet, haben wir Letztgeborenen naturgemäß leicht kritisieren gegenüber Denkern, die statt über unmittelbare Anschauung nur über deren metaphysische Surrogate, über die Hilfskonstruktionen idealistischer Einbildungen verfügten, in denen selbst das undenkbar war, was heute als überholte Waffengeneration schon wieder zur Ausmusterung ansteht. Tadeln wir also mit Rücksicht und Bedacht und sehen wir dem anthropofugalen Denken eines Arthur Schopenhauer und Eduard von Hartmann nach, daß sie bei aller Brillanz zwar die Aufgabe definierten, das geeignete Bewältigungsverfahren aber noch nicht entdecken konnten, wenngleich im nachhinein die Lösung nicht weniger augenfällig scheint als ihr simpler philosophischer Imperativ: »Das Leiden muß ein Ende haben!«

Skizziert nun wird der einzig gangbare Weg zur Erfüllung dieses Postulats schon 1820, also ein Jahr nach Erscheinen der *Welt als Wille und Vorstellung*, in den *Soirées de Saint-Petersbourg* des französischen Philosophen und Staatsministers Joseph Marie Comte de Maistre, dessen erzreaktionär-klerikale Gesinnung ihn gleichwohl zu einer Einsicht befähigte, zu der sich das weniger bornierte Denken des 20. Jahrhunderts mit wenigen Ausnahmen immer noch nicht ermannt hat, nämlich:

Es ist 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 Schwerdte der Gesetze vergossen wird. ... So geht, von der Milbe bis zum Menschen, ohne Unterlaß das große Gesetz der gewaltsamen Zerstörung aller lebendigen Wesen in Erfüllung. 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. (de Maistre 1825 II: 31ff.)

Seit das Untier existiert, hat es im Kriege gestanden gegen sich selbst und mit Faustkeil und Schwert, mit Armbrust und Gewehr, mit Streitwagen und Raketenwerfern das Unheil, das sich den Unbilden der Natur verdankt, immer noch mühelos durch selbstbewirktes zu übertreffen gewußt. All die endlosen und bis zur Erschöpfung durchfochtenen Schlachten, all das Bombardieren, Sprengen und Schleifen, all die Harnischtürme, Schrotthaufen und Schädelpyramiden, die die wütenden Heere wie Strandgut zurückließen, aber sind nicht verloren. Weit entfernt davon, Ausdruck und Mahnmal fehlgeleiteter Verteidigungsbereitschaft, mißbrauchter Vaterlandsliebe oder eines

beklagenswerten Aggressionstrieb zu sein, enthüllen sie sich einer anthropofugalen Vernunft als Übungen, Vorbereitungen, Exerzitien. 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 jenseits der bloßen Ersatz-Eschatologie überhaupt Sinn und ein fundamentum in re besitzt, dann ist dieses Fundament in den Pionierleistungen der Militärtechnologie zu entdecken. Sind nicht alle anderen 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. Mit höchster Hingabe hat es die Erde von seinen bescheidenen Anfängen in jenem Geröllfeld an, wo es sich die ersten Waffen zurechtzuschlug, über einen vieltausendjährigen mühevollen Aufrüstungsprozeß in eine einzige Waffenschmiede verwandelt, Gattungs-

geschichte aus dem dumpfen Idyll des Primitiven, des Sammeln und Seins, befreit und sie in ein rücksichtsloses Turnier, eine Spartakiade der Blitzkriege und Völkerschlachten, ein unerschöpfliches Lernfeld für Eroberer, Demagogen und Machtpolitiker verwandelt. Nicht ein Jahrzehnt des Ausruhens, der Rast und des völligen Friedens hat sich das Untier in der von der Geschichtsschreibung erschlossenen Zeitspanne seit der Antike gegönnt, sondern waffenklirrend Schritt vor Schritt gesetzt, Hieb um Hieb geführt, als Lohn für die selbstlos dem militärischen Fortschritt dienenden Legionen Grab um Grab geschaufelt und damit jener Maxime die Ehre gegeben, die Friedrich Nietzsche im *Zarathustra* in die Sätze kleidete:

Ihr sollt den Frieden lieben als Mittel zu neuen Kriegen. Und den kurzen Frieden mehr als den langen. ... Ihr sagt, die gute Sache sei es, die sogar den Krieg heilige? Ich sage euch: der gute Krieg ist es, der jede Sache heiligt. (Nietzsche 1967 I: 575)

Nietzsche und de Maistre haben recht. Dem Untier ist der Krieg heilig von Anbeginn, und niemals hat es versäumt, seinem Gotte überschwenglich und ohne Maß zu opfern; niemals hat die Gattung als solche die Gewißheit verlassen, daß ihr Heil in den Waffen liege, und sie hat sich von Friedensaposteln und Menschen-

tümlern, wie die mörderischen Folgen der Christianisierung des Abendlandes zur Genüge verdeutlichen, in dieser ihrer Überzeugung nur bestärken lassen. Nicht zuletzt deshalb erscheint es als glückliche Fügung, wenn die Philosophie, die dem Untier gleichermaßen vergeblich Enthaltensamkeit und die Wonnen der Waffenruhe gepredigt hat, sich am Ende mit einigen ihrer Vertreter doch noch zur Weisheit des Untiers bekehrt und in neugewonnener anthropofugaler Klarsicht ihren humanistischen Irrtümern abschwört. Wären diejenigen, die im Troß des Kyros, Alexander, Caesar mitmarschierten, in den Horden des Attila und Dschingis-Khan vorwärtsstürmten, 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. So aber sind wir mit unseren rastlosen Anstrengungen nahe ans Ziel gekommen. Wir haben das ABC der Abschreckung durchbuchstabiert. Wir sind befähigt, der organischen Qual ein Cannae zu bereiten, von dem sie sich nicht mehr erholen wird. Und wir haben zu guter Letzt erkannt, daß wir selbst der auserwählten Generation angehören, die die apokalyptischen Visionen des Mythos in die Wirklichkeit übersetzen wird und damit die uralte Sehnsucht der Gattung, nicht mehr sein zu müssen, in Erfüllung gehen läßt.

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 Fortzeugung zu verhindern. Weltgeschichte – auch ein nacheiszeitliches Trainingslager also, eine Arena, in der das Untier seine Gladiatorenkunst vervollkommnet und sich verbissen hochrüstet, watend in einem Brei von Knochen, Blut und Hirn, bis es das Inferno anrichten, den großen Streich gegen sich und das Leben führen kann, dessen sehnsüchtige Vorahnung schon dem Neander-taler die Keule führte.

»Was geliebt werden kann am Menschen, das ist, daß er ein *Übergang* und ein *Untergang* ist«, schreibt Nietzsche (1967 I: 551). Das anthropofugale Denken hat seinen Traum vom Übermenschen aufgekündigt und hält die Aussicht auf das Ende, den Untergang, an sich schon für tröstlich genug. Ziel der Menschheitsentwicklung ist ihm nicht sein Nihilismus der Umwertung aller Werte, sondern der *Annihilismus*, d. h. die Selbstaufhebung des Untiers mit all seiner Gier nach Sinn und Wahrheit, nach jenem metaphysischen Opium, das ihn während der Jahrtausende der Vorbereitung so gnädig betäubte und unter glücksverheißenden Halluzinationen hielt, derer wir Letztgeborene nun nicht mehr bedürfen. Der anthropofugale Blick hat das Unbewußte offengelegt und dessen Paradoxon ist ohne Schrecken: wir sind da, um uns zu vernichten; der

»Sinn« unserer Existenz ist der Untergang eben des sinnenden Untiers; und die Äonen, die seit unserer Deportation in das Ghetto der Vernunft vergangen sind, haben wir weidlich genutzt, um unser Abtreten schließlich mit höchster wissenschaftlicher Rationalität und der Brillanz von Nobelpreisträgern zu bewerkstelligen. Tiergattungen mögen aussterben, von Seuchen dahingerafft, ihrer ökologischen Nische beraubt, überspezialisiert, dem Druck der Nahrungskonkurrenten nicht mehr gewachsen, ohnmächtig den Gesetzen der Natur ausgeliefert; nicht so der Mensch. Er hat sich auf die Hinterbeine gestellt und aufgerichtet vor der Schöpfung; autonom geworden und dem biologischen Selektionsdruck entwachsen läßt er auf diese Weise nicht mehr mit sich umspringen – sondern entledigt sich seiner in eigener Regie.

XII

So ungeheuerlich und verheißungsvoll sich die militär-technologischen Fortschritte des Untiers im 20. Jahrhundert darstellen – weit über einhundert Millionen Menschen sind seit der Jahrhundertwende durch Kriegseinwirkung ums Leben gekommen (vgl. Buchan 1968: 10) –, so jämmerlich nehmen sich demgegenüber seine philosophischen Anstrengungen aus, diese Entwicklung auf den ihr gemäßen Begriff zu bringen. Wie in den Jahrhunderten zuvor schreckt die Philosophie auch diesmal mit wenigen Ausnahmen vor der Beschäftigung mit dem Unheil, mit dem *homo extinator*, wie vor der Berührung eines Aussätzigen zurück und beugt sich in kindlicher Konzentration über die Baukästen der Wissenschaftstheorie, Hermeneutik, Ideologie- und Ökologiekritik. Weit davon entfernt, die Erkenntnisse eines d'Holbach, Schopenhauer und von Hartmann aufzunehmen, voranzutreiben und so die letzte Tathandlung eines vorbewußten Annihilismus mit dem triumphalen und bewußten Ja anthropofugaler Aufklärung zu begleiten, hat sie deren Wegbereiter in ein geistesgeschichtliches Kuriositätenkabinett abgeschoben und sich der hingebungsvollen Pflege des moribunden Humanismus verschrieben.

Die letzten Metastasen, die dank ihrer lebensverlängernden Maßnahmen in der verrottenden humanistischen Doktrin noch zur Ausbildung gelangen und die

die philosophischen Therapeuten in grotesker Fehleinschätzung zu Zeichen der sich abzeichnenden Wiederherstellung und Gesundung des Untiers erklären, sind Marxismus, Existenzialismus und ein praxisorientiertes Arbeitsfeld, das sich Friedens- und Konfliktforschung nennt. Während der Marxismus als säkulare Heilslehre und Menschheitsreligion in kaum mehr als hundert Jahren eben die Phänomenologie des Märtyrertums und Cäsaro-Papismus, des Schismas und der Ketzerverfolgung, der Heiligenverehrung und Heidenmission mit dem Schwerte ausbildete, zu deren Entfaltung das Christentum noch eineinhalb Jahrtausende benötigt hatte und folglich geistesgeschichtlich eine bloße Reprise darstellt – wenngleich uns sein erster thermonuklearer Kreuzzug ins Neue Jerusalem der Nichtexistenz führen könnte –, während der Existenzialismus die Chimäre des Humanen in einem leerlaufenden Dezisionismus und substanzfreien Aktionismus des sich selbst Entwerfens, Wählens, Übersteigens wider Willen eher verdeutlicht als vergessen macht, erfordert die Friedensforschung, die das Ruder der Weltgeschichte im letzten Augenblick herumwerfen und das Untier so um die Früchte eines Hunderte von Generationen währenden Ringens bringen will, eine eingehendere Widerlegung.

Friedensforschung – das ist der fleischgewordene Skrupel, das ist spekulativer Defätismus, das Zurückschrecken vor dem Unausweichlichen, Sabotage des

anthropofugalen Willens zum Ende. Dabei sind die Forschungsergebnisse bei Licht besehen und vorurteilsfrei gewichtet höchst mutmachend und beruhigend, und nur die interpretative Deutung und Einbettung der Friedens- und Konfliktforscher selbst verwandelt sie in das schaurige Inventar ihrer humanistischen Geisterbahnen. Was sollte auch skandalös sein an der Feststellung, »daß es in den 3400 Jahren überschaubarer Menschheitsgeschichte nur 243 Jahre ohne einen bekannt gewordenen Krieg gegeben hat« (Leyhausen 1970: 61) und daß nach einer anderen Statistik »im Durchschnitt 2,6 Kriege pro Jahr geführt worden sind« (ebd.: 103), wenn man die Funktion bewaffneter Auseinandersetzungen mit anthropofugaler Klarsicht nicht wie die Friedensforschung als ständige Entgleisung verteufelt, sondern auch noch das kleinste Geplänkel, das unbedeutendste Gemetzel als Schritt in die richtige Richtung, als Vorbereitung für das globale Harmageddon würdigt. Wen schreckten die heute auf Abruf bereitstehenden Zehntausende taktischer und strategischer Kernwaffen, von denen eine einzige die gesamte Explosivkraft aller im Zweiten Weltkrieg von den Vereinigten Staaten auf Deutschland und Japan abgeworfenen Bomben um den Faktor 10 bis 15 übertrifft (vgl. Friedensanalyse 1976 II: 16), wenn er sich die Größe der Aufgabe vor Augen führt, die in der Dekontamination eines ganzen Planeten besteht, auf dem die Untiere ja keineswegs nur in

leicht zugänglichen Metropolen anzutreffen sind, sondern sich bis ins ewige Eis, in Wüsten und entlegenste Gebirgstäler ausgebreitet haben. Müßte man nicht im Gegensatz zu dem verantwortungslosen Gezeter der Konfliktforscher auf entschiedene 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? Müßte man den Mechanismus, der die Politiker und Militärs daran hindert, auf eine humanistische »Vernunft« und den »gesunden Menschenverstand« zu hören und den Richard J. Barnet in seinem Traktat *Der amerikanische Rüstungswahn oder die Ökonomie des Todes* mit den Worten skizziert:

Da es beinahe kein Waffensystem gibt – und es sei noch so abgelegen –, das die Sowjets nicht bauen könnten, wenn sie genügend Zeit, Energie und Geldmittel darauf verwenden würden, bildet die Vorstellungskraft des Pentagon die einzige Begrenzung für die Militärausgaben der USA. In der realen Welt nennt man Leute, die den größten Teil ihres Geldes ausgeben, um sich gegen Bedrohungen zu wappnen, die nur in ihrer Einbildung existieren, Paranoiker. In

der Welt der nationalen Sicherheit ist das System selbst paranoisch (Barnet 1971: 18),

deshalb nicht gerade segensreich nennen, statt ihn als paranoid zu diffamieren? – Im übrigen eine Eigenschaft, zu der das System der Abschreckung selbst, wie das ingenüose Kürzel seiner Zentraldoktrin MAD (Mutual Assured Destruction = gesicherte gegenseitige Vernichtung) belegt, zu Recht eine durchaus entspannte Beziehung pflegt.

Der sogenannte Schumpeter-Effekt⁶, d. h. die Ver selbständigung und die aggressive Eigendynamik von Rüstungskomplexen, ist der Motor unserer glücklichen Selbstaufhebung, und die Friedensforschung muß mit allen Mitteln daran gehindert werden, diesen Motor etwa mit den illusorischen Konzepten des passiven Widerstandes oder der gewaltfreien Aktion (vgl. Krippendorff 1968: 477ff.), mit unilateralen oder gradualistischen Abrüstungsmodellen (vgl. ebd.: 250ff.) abzuschalten oder auch nur seine ständig akzelerierende Tourenzahl zu senken.

Glücklicherweise sind die Faktoren, die einem Abbremsen der Rüstungsdynamik im Wege stehen – wie die intellektuelle Selbstbescheidung und ›Massenträgheit‹ breiter Bevölkerungsschichten, Feindbildorientierung, ungebrochenes Vertrauen in die Tugenden des Gehorsams, der Wehrhaftigkeit und des Nationalismus –, immer noch und wohl auch in alle Zukunft

stark genug, um die subversiven Aktivitäten der Friedensforscher, die dem wohlverstandenen Interesse der gesamten Menschheit zuwiderlaufen, zu konterkarieren. Darüber hinaus haben aber auch die Militärs 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. So gilt etwa für die USA schon in den späten 60er Jahren:

Im Pentagon sind 6140 Leute für die Public Relations angestellt. Die Informationsstelle der Abteilung für öffentliche Angelegenheiten im Verteidigungsministerium verfügt allein über einen Etat von 1,6 Millionen Dollar und beschäftigt mehr als 200 Offiziere und Zivilisten, die ihren Arbeitsplatz im Pentagon und in den wichtigsten Städten des Landes haben. Das Informationsbüro für die bewaffneten Streitkräfte hat einen Etat von 5,3 Millionen Dollar, der für ein globales Rundfunknetz verwendet wird, mit dem riesige zivile und militärische Hörerkreise erreicht werden. Der Rundfunk- und Fernsehdienst der bewaffneten Streitkräfte unterhält 350 Sendeanstalten in 29 Ländern und 9 weitere auf US-Territorium; er gibt jährlich mehr als 10 Millionen Dollar aus und hat 1700

Beschäftigte. Das ist die größte Senderkette auf der Welt. (Barnet 1971: 53)

Inzwischen sind die Informationsanstrengungen global intensiviert worden, und sie haben in Einzelfällen auch bei Vertretern der Friedensforschung selbst Wirkung gezeitigt und zu einer Überprüfung der Standpunkte geführt. So hat beispielsweise Johannes Kneutgen in der 1970 veröffentlichten Arbeit *Der Mensch. Ein kriegerisches Tier* von der Schwarzmalerei und dem Cassandra-Ton des wissenschaftlichen Pazifismus Abstand genommen und sich zu einem Optimismus durchgerungen, der von anthropofugaler Bewußtheit immer noch weit entfernt ist und die Entwicklung folglich weiterhin verkennt, sie aber jetzt zumindest nicht mehr behindert, sondern die mit dem Tranquiliizer des »Es-wird-schon-gut-gehen« beliefert, die seiner noch bedürfen. Kneutgen schreibt:

Noch kann man die Kernwaffen nicht endgültig als Imponierstrukturen betrachten wie die Halskrause des Kampfjäufers, die »bei Bedarf« entfaltet wird, oder die Geweihe der Hirsche. Ich bin aber der Meinung, daß die Menschheit auf dem besten Wege ist, ihre gefährlichsten Waffen immer unbrauchbarer zu machen. Diese »positive« Entwicklung kann man meiner Meinung nach getrost abwarten, da ihr

Abschluß »dicht vor der Tür« steht. Die Menschheit ist auf dem besten Wege, auf rationale Weise etwas zu schaffen, was bei den sozialen Tieren mit gefährlichen Waffen im Laufe der Evolution zum Instinktverhalten wurde. (Kneutgen 1970: 102)

Andere, wie die Mitarbeiter der Studie *Kriegsfolgen und Kriegsverhütung*, beschränken sich jetzt trotz des irreführenden Titels im wesentlichen auf Dokumentation und sehen ihre Aufgabe darin, auf 700 Seiten und mittels eines auf den Einsatz atomarer Waffen spezialisierten Computermodells »die entstehenden Verluste an Menschenleben, Gesundheit, Wohnungen und Industrieanlagen bei verschiedenen Formen des Waffeneinsatzes abzuschätzen« (Weizsäcker 1970: 6). Der positivistisch-beschreibende Ansatz von Beiträgen wie »Mathematische Analyse der Wirkungen von Kernwaffenexplosionen in der BRD« oder »Die Zerstörung des Agrar-Potentials und die Überlebenschancen der Bevölkerung« oder »Überlegungen zur Seuchengefahr im Atomkrieg« enthält sich in wohlthuender Weise des Pathos humanistischen Flagellantentums und stellt statt dessen »Kriegsbilder« vor, die das grandiose Panorama des Untergangs in nüchternen Zahlen beschreiben:

Kriegsbild 9 hat 75 Bomben à 2 MT gegen die Bevölkerungszentren eingesetzt. Der dabei entstehende Fallout verseucht 58 % der Fläche mit über 1000 r ERD. Die Hälfte der Bevölkerung der BRD ist tot, ein Viertel strahlenkrank. Mehr als der halbe Viehbestand ist vernichtet. Entsprechend dem Zulassungsintervall für Radioaktivität liegen die Kapazitätsverluste zwischen 196 und 227 Mrd. DM, d. h. hier ist diese Unsicherheit kaum noch relevant. Zu evakuieren sind zwischen 900 000 und 6 Millionen Menschen. ... Die Produktion auch nur des Mindestbedarfs [ist] ausgeschlossen, da in der Elektrizitätswirtschaft, im Bergbau, in der Chemie, in der Mineralölverarbeitung und der Eisen- und Stahlerzeugung, d. h. in allen Grundstoffindustrien die Kapazitäten um 100 % überfordert sind. Bei Evakuierung wäre sogar die Mehrzahl der Kapazitäten, einschließlich der Nahrungsindustrie, nicht mehr ausreichend. (Ebd.: 264)

Lektüresultat ist hier ein aufgeklärter Fatalismus, der sich auf der Höhe wissenschaftlicher Prognostik weiß und sich zugleich der zielgerichteten Dynamik und Selektion des historischen Prozesses erinnert, zu der Quincy Wright in seiner *Study of War* ausführt:

Aus kriegerischen Völkern ging die Kultur hervor, während die friedlichen Sammler und Jäger in die Randzonen der Erde vertrieben wurden, wo sie allmählich ausgerottet und absorbiert werden – mit der einzigen zweifelhaften Genugtuung, beobachten zu können, wie die Nationen, die den Krieg so effektiv handhabten, sich selbst vernichten. (zit. Krippendorf 1968: 38)

Vergleicht man diese Einsicht mit der Perspektive des ehemaligen Verteidigungsministers McNamara, aus der

die Geschichte der Menschheit nicht so sehr durch lange Perioden des Friedens charakterisiert ist, die manchmal von Kriegen unterbrochen wurden, sondern vielmehr durch eine Kette ständiger Kampfhandlungen, zwischen denen von Zeit zu Zeit Epochen der Erschöpfung und des Wiederaufbaus fallen, die man dann stolz als Frieden bezeichnet (McNamara 1970: 62),

so zeichnet sich eine Annäherung der Standpunkte ab, die trotz des desolaten Zustandes der Friedensforschung in den zurückliegenden Jahrzehnten für die Zukunft aufhorchen und hoffen läßt. Wie in den weit über

6000 Gesprächen zwischen russischen und amerikanischen »Abrüstungsdelegationen«, die seit dem Zweiten Vorbereitungskrieg geführt wurden – das Genfer Abrüstungskomitee konnte bereits 1971 das Jubiläum der 500. Sitzung begehen (vgl. Seidler 1974: 12) –, ja keineswegs konkrete Abrüstungsschritte vereinbart, sondern im Gegenteil eine immer rasantere entweder quantitative oder qualitative Aufrüstung programmiert, die technologischen Sektoren für immer neue Wettläufe abgesteckt wurden, so würde sich die Friedensforschung nach ihrer Tendenzwende gleichfalls nicht mit Wegen zur Konfliktverhütung, sondern mit politischen und militärischen Provokationsverfahren und ihrer situationsgerechten Anwendung befassen. Die Ratschläge der Friedensapostel brauchen zu diesem Zweck fürs erste nur beherzt umgepolt, ihre Empfehlungen in Verbote, ihre Verbote in Imperative verwandelt zu werden; eine über den gesamten Forschungsbereich verhängte strikte Geheimhaltung könnte im übrigen der Anpassung an das neue, gesamtgesellschaftlichen Bedürfnissen Rechnung tragende Forschungsziel nur förderlich sein.

Ein vorbildliches Muster dieser an Leib und Gliedern reformierten neuen Friedensforschung liegt seit den 60er Jahren vor und dokumentiert auf das eingängigste die wichtigen Zuliefererfunktionen, die diese Disziplin für die Planung der globalen Endlösung, vor allem aber auch die notwendige ideologische

Aufrüstung der Kombattanten, besitzen könnte. Die Rede ist von Herman Kahns Studie über *Eskalation* und deren Vorläufer *On Thermonuclear War*. Kahn nennt in seiner Eskalationsschrift als erstes Forschungsziel: »Die Vorstellungskraft anzuregen« (Kahn 1970: 28), erweist sich dabei aber als gänzlich immun gegenüber den anthropozentrischen Anwendungen und Vorurteilen seiner Fachkollegen. Seine Maxime meint nämlich gerade nicht Aufstachelung zum Frieden durch düstere Schreckensvisionen, sondern nüchternes Kalkulieren und Durchdenken des bis dahin kategorisch für undenkbar Erklärten. Wie jeder bisherige Waffengang so braucht auch der letzte, die Apokalypse und das planetarische Inferno – das ist der implizite argumentative Ausgangspunkt Kahns – gründliche gedankliche Vorarbeit und Planung. Pfusch und Schluderei kann sich eine Menschheit, die zum letzten Gefecht gegen sich und die Natur angetreten ist, nicht leisten, geht es doch zum ersten Mal um mehr als den Sieg der einen und die Niederlage der anderen Partei oder Nation, nämlich um ein kollektives und totales Ausmerzen. Gelingt diese Operation nicht auf Anhieb, so werden die Überlebenden so bald nicht die Kraft für einen zweiten Anlauf aufbringen, und das Leiden würde sich erneut über endlose Generationen von Erbkranken, Strahlengeschädigten und Mutanten und in einer Umwelt, der gegenüber die heutige als Garten Eden in Erinnerung bliebe, zu jenem fernen

Punkt aufschaukeln müssen, an dem ihm die Instrumentarien der Selbstauslöschung abermals zu Gebote stünden.

Um die Möglichkeit eines fahrlässigen Umgangs mit den vorhandenen Potentialen auszuschließen und ihre nach menschlichem Ermessen vollständige Ausschöpfung sicherzustellen, entwirft Kahn eine 44 Sprossen umfassende Eskalationsleiter, die von einer Krisensituation ausgeht, auf Stufe 12 den »großen konventionellen Krieg« erreicht, die atomare Schwelle bei 21 überschreitet und schließlich zum »Zentralkrieg« führt, dessen Eskalationsrelief sich wie folgt darstellt:

33: Langsame Kriegführung gegen

»materielle Werte«

34: Langsame Kriegführung gegen

Waffensysteme

35: Begrenzte Salve zur Herabsetzung der militärischen Leistungsfähigkeit

36: Begrenzter Entwaffnungsschlag

37: Schlag gegen die Waffensysteme unter Aussparung anderer Ziele

38: Rücksichtsloser Angriff auf die Waffensysteme

39: Langsame Kriegführung gegen Städte

40: Salve gegen materielle Werte

41: Verstärkter Entwaffnungsangriff

42: Vernichtungsangriff auf Zivilobjekte

43: Andere Formen des gelenkten allgemeinen Krieges

*44: Krampfartiger oder wahnwitziger Krieg.
(Ebd.: 72)*

Im letzten Stadium des Spasmus und der Agonie werden nach Kahn »alle Abzüge ... gleichzeitig betätigt« (ebd.: 88), und es bleibt zu hoffen, daß das Untier, sofern es die aufgelisteten Vorarbeiten nur sorgsam genug erledigt hat, sich hier den Kelch seiner qualvollen Existenz in der Tat auf immer abtut und den qualitativen Sprung vom *homo extinator*, dem auslöschenden Menschen, zum *homo extinctus*, dem ausgelöschten Menschen, zu vollziehen vermag.

Kahns auf die vorhandenen Verheerungstechniken abgestimmtes Einsatzmodell gibt – wie der Klappentext notiert – »den Verantwortlichen unschätzbare Instrumente in die Hand« und erlaubt darüber hinaus einer revolutionierten Friedensforschung die Rückwendung und das offene Bekenntnis zu ihrer lange verschütteten Tradition, nämlich einer philosophischen Apologetik des Krieges, der es von Plato bis Hegel,⁷ von Hobbes' Hymnus auf den Kadavergehorsam:

Wenn ich auf Befehl etwas tue, was für den Befehlenden eine Sünde ist, so begehe ich, wenn ich es tue, keine Sünde, sofern der Gebietende mein Herr von Rechts wegen ist. Wenn ich z. B.

auf Befehl meines Staates in den Krieg ziehe, so tue ich damit kein Unrecht, wenn auch meiner Meinung nach der Krieg mit Unrecht begonnen ist; vielmehr täte ich Unrecht, wenn ich den Kriegsdienst verweigerte (Hobbes 1959: 194),

bis zu der schon von philanthropischen Wunschvorstellungen überwucherten und doch ihrer Zeit um Jahrhunderte vorauseilenden Eingebung Kants, »daß ein Ausrottungskrieg ... den ewigen Frieden ... auf dem großen Kirchhofe der Menschengattung stattfinden lassen würde« (Kant 1976: 21), nie an renommierten Vertretern und Autoritäten gefehlt hat.

XIII

Friedensforschung – so wird man aus dem Gesagten schließen müssen – ist nur da sinnvoll und förderungswürdig, wo sie dem Kriege dient. Diese Dienstleistung allerdings kann in direkter oder indirekter Form erbracht werden – unmittelbar in der Erarbeitung von Szenarien und Simulationsmodellen, die dem durchgespielten Grauen dann bei seiner Realisierung die betäubende und die Entschlußkraft lähmende Wirkung nehmen, mittelbar, wie der blauäugige Optimismus eines Kneutgen verdeutlicht, durch Ablenkung pazifistischer Kritik ins Reich der schönen Utopie und der absorbierend-»brisanten« Scheinprobleme.

Zu solchen Ersatzangeboten für den humanistisch deformierten Intellekt, der damit auf eine elegante und gänzlich gewaltfreie Art und Weise beschäftigt und davon abgehalten wird, den weltgeschichtlichen Aufrüstungsprozeß negativ zu beeinflussen, gehören zur Zeit neben der beschriebenen schöngeistig-weltfernen Variante der Friedensforschung die Ökologiedebatte, die Kernkraftfrage und bis zu einem gewissen Grade paradoxerweise auch die Atomwaffendiskussion selbst.

Die »ökologische Mode« (Maldonado 1972: 70), die die Zukunft unter der Perspektive einer sich explosionsartig vermehrenden Menschheit und der nicht minder rapide schwindenden natürlichen Ressourcen,

unter der Geißel von Hunger, Umweltverschmutzung und mitleidsloser Ausbeutung perhorresziert und verzweifelt nach Auswegen aus der Sackgasse sucht, lenkt den Blick der Diskutanten auf Wachstumskurven, Produktionsdiagramme und Hochrechnungen der noch vorhandenen Rohstoffreserven und hält sie damit der Einsicht fern, daß die Menschheit nach Erschöpfung der Bodenschätze oder bei Vergiftung ihrer industriellen Umwelt nicht sanft und sich in das Unvermeidliche schickend abscheiden dürfte, sondern schon lange zuvor ihr Heil in erbarmungslosen Verteilungskämpfen und Kriegen um die restlichen noch halbwegs gesunden und kontaminationsfreien Lebensräume suchen wird. Die sich verschlechternde ökologische Situation mag damit neben oder im Verein mit politischem Hegemoniestreben, 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.

Der wohligen Fiktion, am archimedischen Punkt der neueren Weltgeschichte anzusetzen und sich um eine Nachwelt, die sich in Wirklichkeit längst in die Nichtexistenz zurückgebombt haben wird, verdient zu machen, hängen auch die Kernkraftgegner an; ihnen verstellt die garstige Vision von Reaktorunfällen mit

einigen zehntausend Toten den Blick auf militärische Einsatzkapazitäten, denen gegenüber ein außer Kontrolle geratener durchschmelzender Reaktor sich ausnimmt wie eine vor den Ketten von Panzern detonierende Knallerbse.

Die Ablenkung kritischer Energien und des kollektiven Protests auf im Vergleich durchaus sekundäre Bedrohungen, wie sie sich etwa in der Auflösung der Ostermarsch- und »Kampf dem Atomtod«-Bewegungen der 50er und frühen 60er Jahre und der Abdrängung des Lemmingszugs der Unzufriedenen in das Ödland und Salz um Gorleben und zwischen die Baugruben des Reaktorgeländes von Wylh abspielte, ist einer der ganz großen Triumphe gesamtgesellschaftlicher Verdrängungsarbeit, die das Untier instand setzen, sein Ziel ohne große Umwege und erwähnenswerte Hindernisse direkt anzusteuern. Und selbst noch die versprengten Reste der Atomwaffen- und Rüstungsgegner, die bis in unsere Tage überlebt haben und sich jetzt am Strohfeuer einer kurzlebigen Friedensdiskussion wärmen, bevor sie ihre Sache endgültig verloren geben werden, haben in der Vergangenheit wider Willen dem Untier Kärnerdienste geleistet. Eben weil sie so vehement gegen Atombomben, Wasserstoffbomben, Neutronenbomben mobil machten, ist das wachsende Arsenal der B- und C-Waffen nahezu vollständig aus dem öffentlichen Bewußtsein verschwunden; und deren Weiterentwicklung in dem arbeitsamen und

von neugieriger Querulanz verschonten Idyll der Laboratorien hat – zumal im biologischen Bereich – ungeahnte Erfolge gezeitigt:

Um mit Sicherheit jegliches Leben in einem Bereich von 1000 x 1000 m zu zerstören, müssen 16 000 Artilleriegranaten (75 oder 77 mm) abgeschossen werden, das entspricht 10 t herkömmlichen Sprengstoffs. Das gleiche Resultat wird erzielt mit 1 t chemischem Kampfstoff oder 10 kg Atomsprengstoff, wie er in Hiroshima angewendet wurde, mit 10 g thermonuklearem Sprengstoff gegenwärtigen Typs oder aber mit nur 0,1 g biologischem Kampfstoff. (Zentralvorstand der Gewerkschaft Wissenschaft 1972: 141)

Für die Eingeweihten und das anthropofugale Denken ist es angesichts solcher Ergebnisse tröstlich zu wissen, daß auch jene, die der atomare Feuersturm über den Städten nicht erreicht und die wegen ihres marginalen Lebensraumes vielleicht auch dem letalen Fallout entgehen mögen, die Hoffnung auf ein Ende keineswegs fahren lassen müssen, sondern daß sie gewiß sein können, mit geringer zeitlicher Verzögerung und als letzte ihrer Gattung von mutierten Viren, Bakterien und Pilzen, einer künstlichen Lungenpest, einem verheerenden Fleckfieber, einer nie dagewesenen

Form des Milzbrandes hinweggerafft zu werden – als Nutznießer jenes Weitblicks und jener Fürsorge, mit der sich in der Apokalypse noch die Toten der Überlebenden annehmen werden.

XIV

Wie die Friedensforschung vor ihrem von Kahn eingeleiteten revolutionären Neubeginn als erschütternde Fehlleistung der wissenschaftlichen Vernunft gewertet werden muß, so hat sich auch die Anthropologie des 20. Jahrhunderts als durch und durch blind gegenüber den Zeitläufen und dem sich nunmehr in aller Deutlichkeit abzeichnenden Ziel der menschlichen Evolution erwiesen. Zwar hat sie in ihren Sparten der biologischen und philosophischen, der Kultur- und Sozialanthropologie zahlreiche Erkenntnisse und Hypothesen über Ursprung und Werden des Menschen formuliert und gesammelt, zwar weiß sie seit Darwin um die Abstammung aus dem Tierreich und kennt dank paläoanthropologischer Forschungen und Funde die Stadien der Humanisation vom Australopithecus über den Pithecanthropus bis zum Neandertaler und Cro-Magnon-Typus, die unsere Veruntierung und Entartung besiegelten. Zwar begreift sie den Menschen als »archaisch unspezialisiert« und »instinktarm«, als »infantilen Affen, bei dem das höhere Wachstum nicht eintritt und der auf kindlicher oder sogar embryonaler Stufe fixiert bleibt« (Landmann 1969: 148), aber sie vermag mit diesen Daten im Grunde nichts anzufangen und hantiert damit wie ein Debiler, der Puzzlestückchen nach Größe oder eigener Vorliebe sortiert und

gruppiert, ohne zu erkennen, daß sie sich zu einem Bild zusammenfügen lassen.

Dieses Scheitern der modernen Wissenschaft vom Menschen ist nun keineswegs unerklärlich, sondern sein Grund liegt im Gegenteil offen zutage. Die Anthropologie hat bisher nämlich 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 Kompetenzbereichs liegend erklärt. Dieses Frageversäumnis mußte sich auf Dauer verhängnisvoll auswirken, denn wie will man Fakten deuten und ordnen, Eigenschaften herausarbeiten und werten, ohne über Informationen bezüglich der Richtung und des Ziels des Evolutionsprozesses zu verfügen, in dem diese Fakten einen ganz bestimmten Stellenwert, diese Eigenschaften konkrete Auslöser-, Beschleunigungs- oder Bremsfunktion besitzen. Das anthropologische Verfahren der Datenerhebung unter Verzicht auf ein anthropofugales Referenzsystem gleicht somit dem Versuch, ohne Takelage Segel zu setzen und verurteilt die Wissenschaft zu eben der Immobilität einer antriebslos dümpelnden Bark.

Dabei müßte es den Vertretern dieser Disziplin, sobald sie sich einmal mit dem Gedanken der ultimativen Selbstaufhebung des Untiers und des Evolutionsziels der Stillstellung organischen Leidens vertraut gemacht haben, wie Schuppen von den Augen fallen,

denn der Mensch ist für seine eigentliche Aufgabe höchst adäquat und sinnvoll ausgestattet und keineswegs bloß der körperlich retardierte Affenfötus, das Mängelwesen, die organische Inkarnation der logischen Kategorie des defizienten Modus, als der er in den Lehrbüchern nur allzu häufig erscheint. Akzeptiert man die folgende Zusammenfassung Arnold Gehlens unkritisch:

Morphologisch ist nämlich der Mensch im Gegensatz zu allen höheren Säugern hauptsächlich durch Mängel bestimmt, die jeweils im exakt biologischen Sinne als Unangepaftheiten, Unspezialisiertheiten, als Primitivismen, d. h. als Unentwickeltes zu bezeichnen sind: also wesentlich negativ. Es fehlt das Haarkleid und damit der natürliche Witterungsschutz; es fehlen natürliche Angriffsorgane, aber auch eine zur Flucht geeignete Körperbildung; der Mensch wird von den meisten Tieren an Schärfe der Sinne übertroffen, er hat einen geradezu lebensgefährlichen Mangel an echten Instinkten und er unterliegt während der ganzen Säuglings- und Kinderzeit einer ganz unvergleichlich langfristigen Schutzbedürftigkeit. Mit anderen Worten: innerhalb natürlicher, urwüchsiger Bedingungen würde er als bodenlebend inmitten der gewandtesten Fluchttiere

*und der gefährlichsten Raubtiere schon längst
ausgerottet sein (Gehlen 1971: 33),*

so muß man anschließend in der Tat mit dem Autor die kopfschüttelnde Frage stellen: »Wie ist ein so monströses Wesen lebensfähig?« (ebd.: 36). Fügt man die Einzelbeobachtungen aber derart zusammen, daß im anthropologischen Puzzle das Abbild des Untiers sichtbar wird, sind die Schlußfolgerungen ganz andere, und die Verwunderung macht der Bewunderung der großmütigen Folgerichtigkeit Platz, mit der die Natur ihr mißratenes Geschöpf trotz allem noch für den kurzen Augenblick apokalyptischer Selbstverwirklichung ausgestattet hat. 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 Fahrzeugen zu bewegen und schließlich aus dem gigantischen Außenskelett der Raketensilos seine jetzt dreistufigen Pfeile dem Angreifer bis auf dessen Heimatboden entgegenzuschleudern. Welche Auszeichnung, ohne Angriffsorgane zu sein! Denn wie sonst wären im Kopf des Untiers die Generationen und Abergenerationen neuer Waffen gezeugt worden, gegen die die Zahnreihen eines Krokodils, das Hörn eines Rhinoceros, das Gift der Viper wie Stümpereien eines überängstlichen Demiurgen wirken. Welche Gnade, sich nicht zur Flucht wenden zu können und sich so

gegenseitig Mann um Mann niedermachen zu müssen! Welcher Segen, als Instinktkrüppel auf die Welt zu kommen! Denn die innerhalb der eigenen Gattung unumstößliche Tötungshemmung der Tiere hat sie sich schon bei den ersten noch dilettantischen Steinigungen zwischen menschlichen Urhorden lustlos abwenden lassen und macht sie, wie die Erfahrung lehrt, zu Feldzügen gegen ihresgleichen völlig untüchtig. 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 Bemühungen der Gattung um Selbstbefreiung endlich mit globalem Erfolg zu krönen.

Nein, wir sind keine Mängelwesen; wir sind überreich beschenkt mit Anlagen, die uns für die Erfüllung unserer Aufgabe prädestinieren und einem Scheitern auch nicht den Schatten der bequemen Ausrede oder Entschuldigung lassen. Und die weitaus kostbarste Gabe der Natur ist das Organ unter unserer Schädeldecke und seine rapide Entwicklung, die Zerebralisation, über die Gerhard Heberer ausführt:

Sie ist einzigartig in Geschwindigkeit und Ausmaß sowie grundlegend für die Fortführung der »Menschwerdung« seit dem Tier- Mensch-Übergangsfeld. In rasantem Tempo, im Laufe weniger Jahrhunderttausende, wird von einem Gehirnvolumen von maximal etwa 600 cm³, vielleicht auch ein wenig darüber (Australopithecinen), über 1000, 1100, 1200 (Frühmenschen), 1600 (Neandertaler) bis 2000 cm³ (extremer Wert von Homo sapiens) das heutige Volumen erreicht, das in der Lage ist, die biologisch-technischen Großtaten zu vollbringen, die unser heutiges Weltbild bestimmen (Heberer 1973: 93),

und das, so ist man geneigt hinzuzusetzen, diese Welt in einem Zustand hinterlassen wird, von dem sich eben dieses Organ gegenwärtig noch kaum ein Bild macht.

XV

Nicht wenige Zivilisationskritiker der Gegenwart, die die Diskrepanz zwischen den ihnen ansozialisierten humanistischen Idealen und einer diesen Wunschvorstellungen ins Gesicht schlagenden Wirklichkeit sehr wohl sehen, sich der Wende zum anthropofugalen Denken aber beharrlich verweigern, gefallen sich angesichts ihrer Unfähigkeit, eine schlechte Realität zu verändern, darin, den Denk- und Erkenntnisapparat des Untiers zu verunglimpfen, und überbieten sich dabei in pseudowissenschaftlichen Erklärungen wie:

Die Nervenbahnen zwischen den archaischen Strukturen des Stammhirns und dem Neocortex sind anscheinend unzulänglich. ... [Statt] das alte Gehirn in ein neues umzuwandeln, gab die Evolution sich damit zufrieden, der alten Struktur einfach eine neue, differenziertere Struktur aufzupfropfen, ohne Funktionsüberschneidungen zu verhindern und ohne das neue Gehirn mit eindeutigen Kontrollbefugnissen über das alte auszustatten. Kraß ausgedrückt: Die Evolution hat ein paar Schrauben zwischen dem Neocortex und dem Hypothalamus locker gelassen (Koestler 1978: 20) ⁸

und in kaum noch verhohlener Diffamierung:

So, wie in einem lebendigen Organismus, z. B. im Fall der Krebs- Erkrankung ein Zellverband hypertrophieren kann, ist beim Menschen die Intelligenz hypertrophiert, und zwar mehr und mehr, ohne daß dieser Prozeß bisher zu einem Stillstand gekommen wäre. Das ist die Krebsstation, auf der wir versammelt sind. (Bilz 1973: 50)

Der Wissenschaftsjournalist Theo Löbsack hat das dürftige Analogieargument der Überentwicklung, das sich eher einem Echsentrauma denn analytischer Verstandestätigkeit verdanken dürfte, auf Konvolutformat gebracht und bekundet darin seine Entschlossenheit, »das Danaergeschenk der Natur, dieses lautlos im Kopf arbeitende Instrument von der Konsistenz frischen Ziegenkäses« (Löbsack 1974: 17), mittels dessen er seine Existenz fristet, entrüstet zurückzuweisen. Die Summe seiner Überlegungen lautet:

Diese ins Übermaß gewucherte, von ihrer knöchernen Schale nur mühsam an weiterer Ausdehnung gehinderte Masse ist in der Tat den ins Riesenhafte gewachsenen Leibern der Dinosaurier vergangener Zeiten vergleichbar geworden – Tiere, die vor sich selber kapitulieren

*mußten. Gigantismus zahlt sich auf der Erde
offenbar nicht aus, weder der des Körpers noch
der des Geistes. (Ebd.: 16)*

Nichts aber ist unsinniger als diese These vom Hirn als »Exzessivorgan« (ebd.: 250), die im Grunde nur eine Neuauflage der eben kritisierten orthodoxen Lehrmeinung der Anthropologie darstellt, die den Menschen aus lauter Defekten, Mängeln und Unzulänglichkeiten zusammengesetzt sieht. Auch unser Denkorgan nämlich ist ein unserer Bestimmung höchst gemäßes biologisches Ausstattungsstück, das allein schon Anlaß genug böte, vor dem Schöpfergott auf die Knie zu fallen – hätte ihn eben dieses Hirn nicht inzwischen als Götzen und Wahnidee und damit als ein eigenes Produkt entlarvt.

Der Nutzen unseres Denkapparates könnte vielfältiger, die Vorteile, die wir ihm verdanken, größer nicht sein. Denn zum einen verschafft er uns durch seine waffentechnische Kompetenz die Mittel, ohne die wir die Trägheit unseres Fleisches in alle Ewigkeit nicht würden überwinden können. Zum anderen liefert er die Rechtfertigungen und Rationalisierungen, die das Untier für seine rastlosen militärischen Exerzitien so dringend benötigt, um jenen Verlockungen zur Untätigkeit, Sanftmut und Toleranz zu widerstehen, die ein pazifistisches Phlegma als »Stimme des Gewissens« feilbietet. Und drittens und letztens reflektiert er in der

anthropofugalen Spekulation auf sich selbst zurück, erkennt die genannten Funktionen als sinnvoll und richtig und ringt sich zu der heroischen und jedes andere Wesen in den Irrsinn treibenden Einsicht empor, daß er im Kosmos durchaus fehl am Platze ist, sich aufgrund seines eigenen evidenten Rasonnements das Existenzrecht absprechen muß und also die vordem unbewußten Anstrengungen der Gattung, sich selbst dem Nichts zu überantworten und damit dem perennierenden Leiden Einhalt zu gebieten, nicht nur nicht zu unterlaufen, sondern vielmehr aus vollem Herzen zu fördern, zu bejahen und mit der Gloriole des *summum bonum* aufzuwerten hat.

Nur einer zutiefst derangierten und selbstvergessenen Verständigkeit kann es deshalb so scheinen, als erschöpfe sich die Bilanz der menschlichen Vernunft darin,

daß gegenwärtig rund 100 Millionen Tonnen rasch sich vermehrender menschlicher Biomasse den Planeten Erde bevölkert, ihn auspovert und seine Rohstoffreserven unbekümmert um den Bedarf künftiger Generationen plündert und damit immer rascher die Lebensgrundlage zerstört, zu der es keine Alternative gibt. (Ebd.: 16)

Vielmehr hat der Geist alles Menschenmögliche getan, diesen Zustand, der doch gleichsam nur eine Momentaufnahme darstellt, zu terminieren und dem Planeten in naher Zukunft die schroffe Schönheit und Unberührtheit zurückzugeben, die er in jenen Jahrmilliarden besaß, bevor die Folgen der Urzeugung und Selbstbefleckung sein Antlitz so nachhaltig zerfraßen.

Der Geist und sein materielles Substrat, das Gehirn, ist also unser kostbarster, unser heiligster Besitz. So wie der Mensch aber von seinen Talenten und Gaben höchst unterschiedlichen Gebrauch macht und in der Regel eher dazu neigt, sich zu unterfordern, als übergebürliche Anstrengungen zu unternehmen, so gelangt auch die Vernunft immer nur bei wenigen zur höchsten, zur anthropofugalen Ausbildung. Die große Mehrheit der Untiere begnügt sich statt mit der klaren Erkenntnis des Telos der Gattungsentwicklung mit dessen dumpfer und unbewußter Ahnung und geht ganz in der Erfindung jener Mittel und Wege auf, die unserer Bestimmung zweckdienlich und gemäß sind.

Die tägliche und von Kindesbeinen an verabreichte Dosis des humanistischen Narkotikums, das ihnen ihre genügsame Betriebsamkeit versüßt und schöne Träume von Fortschritt und Glück macht, läßt nun unweigerlich die höheren Gehirnfunktionen, die ein Durchschauen jener nützlichen Illusionen gestatten, leerlaufen und verkümmern, so daß eben jenen, die in Millionenheeren die industrielle Sisyphusarbeit, jene

unabdingbare Voraussetzung des Großen Inferno, ver-
richten, der apokalyptischen Zuversicht und der philo-
sophischen Vorschau auf das Ende beraubt sind. Diese
Bewußtlosigkeit, aus der sie erst am Tage der Kata-
strophe erlöst werden, ist beklagenswert und bedauer-
lich, aber zugleich für die Dynamik und den störungs-
freien Ablauf des annihilistischen Prozesses höchst se-
gensreich. Denn diejenigen, die der letzten Wahrheit
so lange entwöhnt waren, reagieren im allgemeinen
mit heftiger Abwehr, ja mit Panik und Revolution,
wenn man sie plötzlich und unvorbereitet mit ihrem
wirklichen Daseinszweck konfrontiert. Um der großen
Aufgabe willen wird man sich deshalb wohl oder übel
entschließen müssen, sie in ihrer wohligen Umnach-
tung zu belassen; und wenngleich wir vom reinen
Standpunkt der Anthropofugalität aus die humanisti-
schen Ideologen des 20. Jahrhunderts, die Marxisten,
Existenzialisten, Anthropologen und Friedensfor-
scher, scharf verurteilen, so überhebt uns doch dieser
Bannspruch distanzierter Spekulation nicht der Ein-
sicht, daß sie gleichwohl wider ihren Willen eine sozial
höchst nützliche Funktion erfüllen, indem sie das ge-
meine Untier gegen die Kälte der anthropofugalen Ra-
tionalität in Schutz nehmen, in der es nicht überleben
und gedeihen könnte. Und vor diesem Hintergrund fin-
det selbst ein so extremes Wahnsystem wie das des
Jesuitenpaters und Ritters der Ehrenlegion Pierre
Teilhard de Chardin, der an die evolutionäre Gott-

werdung des Menschen,⁹ eine »Super-Menschheit« und »Super-Caritas« (Teilhard 1976: 74) glaubt, das Böse als »Abfall« (ebd.: 60) der Höherentwicklung und die Katastrophe als »faule und billige Hypothese« (ebd.: 40) abtut, seine traurig stimmende, aber unleugbare instrumentelle Rechtfertigung.

XVI

Überblickt man die Geschichte der modernen Philosophie, so scheint das anthropofugale Denken mit seinem Durchbruch im 18. und seiner idealistisch-spekulativen Ausformulierung im 19. Jahrhundert zugleich seinen Höhepunkt erreicht und überschritten zu haben, ja, man könnte geneigt sein, eine Relation umgekehrter Proportionalität zu behaupten, und die These zu formulieren, daß bei fortschreitender Annäherung des Untiers an den Punkt seiner existenziellen Rücknahme und wachsender militärisch-technologischer Kompetenz die Neigung, sich gedanklich mit dieser Entwicklung auseinanderzusetzen und sie als im höchsten Interesse der Gattung liegend zu begreifen, im gleichen Maße schwindet. Diese Beobachtung ist richtig und falsch zugleich, denn zum einen existieren in der Tat intellektuelle Abschottungs- und Selbstschutzmechanismen, ein Täuschungsverlangen, auf das wir noch ausführlicher zurückkommen werden, zum anderen aber ist mit dem Aussprechen der einen anthropofugalen Wahrheit, daß wir besser nicht wären und füglich alles unternehmen müssen, um Dasein in Nichtsein zu überführen, in den Systemen Schopenhauers und von Hartmanns in der Tat der wichtigste Schritt getan, 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.

Das philosophische Denken des 20. Jahrhunderts hat sich dieser an sich bescheidenen Verpflichtung, wie abermals betont werden muß, in erschütternder Verantwortungslosigkeit entzogen und die Axiome gedanklicher Menschenflucht an den Rand des Vergessens geraten lassen. Aus dem, was nie mehr als Minoritätenbesitz, gemeinsames gedankliches Gut einer aufgeklärten Elite sein wollte und konnte, hat dieses Zeitalter eine verschrobene Geheimlehre gemacht, etwas, das man nur hinter vorgehaltener Hand, unter der Narrenkappe mokanter Ironie, im Wechselbalg eines despotischen und senilen Humanismus aussprechen darf, und auch das nicht, ohne dennoch ständig der Einschüchterung, sozialen Exkommunikation und Existenzgefährdung gewärtig sein zu müssen. Die notwendige Tröstung und Stabilisierung der vielen durch Sinnangebote und optimistische Weltmodelle hat als Selbstverdummung der Philosophie die Wahrheitssuche der wenigen infiltriert und hier zur Verketzerung der anthropofugalen Denker oder zur Selbstzensur weniger standhafter kongenialer Geister sowie zur erschreckenden Deformation ihres Nachdenkens geführt.

Zwei Beispiele, das Ludwig Klages' und das Sigmund Freuds, mögen genügen, um die Pflicht-

vergessenheit derer zu offenbaren, die die Freiheit des Geistes auf ihre Fahnen geschrieben haben. Ludwig Klages (1872-1956) gilt ihnen als Irrationalist, der die Dreistigkeit besessen habe, »ein rationales System [zu] entwerfen, um die Absurdität der ratio zu beweisen« (Delfgaauw 1966: 82), eine Philosophiegeschichte bezeichnet ihn als »einen der führenden und wirkungsvollsten Matadoren des deutschen Anti-Intellektualismus« (Runes 1962: 319), der, obwohl er 1933 bei der Machtübernahme der Nationalsozialisten in die Schweiz fliehen mußte, einer ihrer geistigen Ziehväter und Mentoren gewesen sei; ein anderes zweibändiges Kompendium, die *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* mit etwa 1300 Seiten, widmet ihm einen Halbsatz (vgl. Stegmüller 1969 I: 97) und ersetzt folgerichtig Denunziation durch das noch wirkungsvollere Schweigen.

Der so aus dem Pantheon der zeitgenössischen Philosophie entfernte Klages ist in Wirklichkeit neben E. M. Cioran einer der wenigen anthropofugalen Denker von Rang, die dieses Jahrhundert hervorgebracht hat. Klages war – schon darin äußerste Herausforderung des nunmehr auch in Philosophenkreisen grassierenden bewußtlosen Optimismus – von der »Unabwendbarkeit des Unterganges« (Klages 1972: 1428) überzeugt, und er erklärt in seiner bedeutendsten Arbeit, *Der Geist als Widersacher der Seele* (1929), den Determinismus der Entwicklung damit,

daß Leib und Seele untrennbar zusammengehörige Pole der Lebenszelle sind, in die von außenher der Geist, einem Keil vergleichbar, sich einschleibt, mit dem Bestreben, sie untereinander zu entzweien, also den Leib zu entseelen, die Seele zu entleiben und dergestalt endlich alles ihm irgend erreichbare Leben zu ertöten. (Ebd.: 7)

Man kann nun die tripolare Begrifflichkeit von Leib, Seele, Geist und den damit abgesteckten Deutungsrahmen seiner Weltanschauung ebenso kritisieren wie die idealistische Hypothek des Weltwillens bei Schopenhauer und bemängeln, daß das Leiden bei Klages aus jener zentralen Stellung im System herausgefallen ist, die ihm gebührt; an der Richtigkeit des phänomenologischen Befundes und der seiner geschichtlichen Prognostik aber ändert sich damit nichts. Klages' Vorhersage:

Das Wesen des »geschichtlichen« Prozesses der Menschheit (auch »Fortschritt« genannt) ist der siegreich fortschreitende Kampf des Geistes gegen das Leben mit dem ... absehbaren Ende der Vernichtung des letzteren (ebd.: 69),¹⁰

ist ebenso korrekt wie die Einschätzung der Technik als einer die Erde verwüstenden Macht, »in Vergleich-

ung mit der alle Untaten der Dschingischane nur wie Narrenpossen spielender Knaben anmuten« (ebd.: 624). Und mit bewundernswerter anthropofugaler Klarsicht erkennt er auch die eigentliche, vom Humanismus auf den Kopf gestellte Mission des Untiers und dessen unstillbaren Zerstörungsdrang, der bereits ausgereicht hat,

um Dutzende von Stämmen der Primitiven, Hunderte von Pflanzengeschlechtern, doppelt und dreimal so viele Tierarten auf dem Lande, in der Luft, im Wasser vom Antlitz des Planeten zu tilgen. Der Tag ist nicht fern, wo sie alle vertilgt sein werden ... Das Weltall ist für diesen Vertilgungswahnsinn etwas allzu geräumig, die Erde aber, sollte nicht zeitig ein »Wunder« geschehen, wird daran sterben. (Ebd.: 768)

Der Ausbruch des Zweiten Vorbereitungskrieges liegt zu dem Zeitpunkt, als Klages diese Sätze veröffentlicht, noch fast ein Jahrzehnt in der Zukunft, und die Waffen, die unser Ende besiegeln, sind noch gar nicht entwickelt. Trotzdem besitzt auch er das apokalyptische Bewußtsein jedes echten Visionärs und dessen große Hoffnung, die gerade nicht auf das eigene oder das Überleben der Gattung abzielt, sondern auf Erlösung und die sich damit aus der Menschenleere der

Nachgeschichte speist. Wir sind »letzte Mohikaner«, schreibt Klages und fährt fort:

Wer aber von solchen noch Wünsche zu hegen wagt, müßte nur eines wünschen: daß eine derart Verruchtes vollbringende Menschheit so schnell wie möglich absinke, veraffe, verende, damit um ihre verwitternden und verfallenden Arsenale des Mordes noch ein Mal begrabend, entmischend und sich selbst erneuernd der Rausch der Wälder brande. (Ebd.:768)

Klages' beschwörendes Herbeisehnen des *homo extinctus* ist dem Partialismus seines Zeitgenossen Oswald Spengler, dem lediglich der *Untergang des Abendlandes* vor Augen stand, weit überlegen – andererseits aber fällt er hinter die radikale Folgerichtigkeit eines von Hartmann zurück, entspringt sein Wunsch nach dem Ende doch nicht der solidarischen Einsicht in die Allgegenwart der planetarischen Qual, sondern gerade einer »leidenschaftlichen Liebe des [geistlosen] Lebens« (ebd.), also der Vergötterung eines *vorbewußten* Vitalen. Dieses Organische will Klages von der Geißel eines es ausbeutenden, versklavenden und niederhaltenden Intellekts befreien und übersieht dabei, daß es – wie der Sklavenhalter selbst – einer noch ungleich grausameren Tortur unterliegt, der des unerbittlichen Vegetierens und Daseins-

kampfes nämlich. Klages' Annihilismus ist narzißtisch, weil er lediglich die Rücknahme des Menschen propagiert; die höchste Stufe anthropofugaler Vernunft aber kann sich mit dieser ausschließlichen Sorge um das eigene Heil nicht mehr zufriedengeben, sondern wird sich ihrer Verantwortung für die gesamte Biosphäre bewußt werden und ihre Lösungsansätze entsprechend neu bewerten und universalisieren müssen.

Vielleicht ist der Vernichtungs- und Selbstzerstörungswille des Menschen überhaupt nur die höchste und erstmals zum Bewußtsein seiner selbst gelangte Manifestation eines Urimpulses und Protointinkts, der allem Lebendigen innewohnt und es in seinen Untergang treibt. Vielleicht war die gesamte Evolution nichts anderes als ein gigantischer Umweg, den das Plasma nahm, um sich nach dem Sündenfall der Urzeugung und seiner Vertreibung aus dem Anorganischen seiner neuerworbenen potentiellen Unsterblichkeit zu berauben und nach Äonen des Wucherns erneut ins Nirwana des Staubes und der Gase einzugehen. Und vielleicht ist das Untier mit all seinem Erfindungsreichtum, seinem Selbstbewußtsein und seiner Philosophie nicht die Krone der Schöpfung, sondern bloß ihr Strick, die ingenüöse Methode, auf die vor Milliarden von Jahren der erste Einzeller verfiel, um nach ebenso vielen Zellteilungen und Teilungen von Teilungen, die sein Leben multiplizierten, doch noch Selbstmord zu begehen.

Wer solchen Spekulationen vom langen Marsch der Amöbe in den Tod, vom geduldigen Suizid der DNA vorwirft, sie seien märchenhaft und phantastisch, der vergißt das Erkenntnispotential jener Urmythen von Götterdämmerung und Kataklysmus, die am Beginn unserer Untersuchung standen. Daß der neue Mythos mit evolutionstheoretischer Umständlichkeit erzählt wird, tut dabei wenig zur Sache; wichtig ist allein die Befreiung mythischen Bewußtseins aus der Babylonischen Gefangenschaft wissenschaftlicher Rationalität – ein Auszug, zu dessen Führer der Schöpfer der Psychoanalyse, Sigmund Freud, hätte werden können.

Freud, der seine Lehre in einem Brief an Albert Einstein vom September 1932 ausdrücklich als »eine Art Mythologie« (vgl. Einstein/Freud 1934: 16) bezeichnet, macht 1920 in *Jenseits des Lustprinzips* die entscheidende Entdeckung eines Konkurrenten zum ehemals absolut gesetzten Lebenstrieb und libidinösen »élan vital«, eines mächtigeren Rivalen, den er ebenfalls nicht nur im Menschen, sondern in allen Geschöpfen vermutet und als Todes- oder Destruktionstrieb bezeichnet. Der Gegenspieler des Eros ist regressiv orientiert und tendiert zur Wiederherstellung eines vorlebendigen Zustandes; als Endziel alles organischen Strebens gibt Freud an:

Der konservativen Natur der Triebe widerspräche es, wenn das Ziel des Lebens ein noch nie

zuvor erreichter Zustand wäre. Es muß vielmehr ein alter, ein Ausgangszustand sein, den das Lebende einmal verlassen hat, und zu dem es über alle Umwege der Entwicklung zurückstrebt. Wenn wir es als ausnahmslose Erfahrung annehmen dürfen, daß alles Lebende aus inneren Gründen stirbt, ins Anorganische zurückkehrt, so können wir nur sagen: Das Ziel alles Lebens ist der Tod, und zurückgreifend: Das Leblose war früher da als das Lebende. (Freud 1969 XIII: 40)

Der Evolutionsprozeß erscheint aus diesem Blickwinkel nicht mehr als selbstgenügsame oder teleologische Komplexierung und Höherentwicklung, sondern als immer weitläufigere Umleitung zur Stillstellung des Stoffwechsels, als grotesk außer Façon geratenes Euthanasieprogramm:

Irgendeinmal wurden in unbelebter Materie ... die Eigenschaften des Lebenden erweckt. ... Die damals entstandene Spannung in dem vorhin unbelebten Stoff trachtete danach, sich abzugleichen; es war der erste Trieb gegeben, der, zum Leblosen zurückzukehren. Die damals lebende Substanz hatte das Sterben noch leicht, es war wahrscheinlich nur ein kurzer Lebensweg zu durchlaufen, dessen Richtung durch die

chemische Struktur des jungen Lebens bestimmt war. Eine lange Zeit hindurch mag so die lebende Substanz immer wieder neu geschaffen worden und leicht gestorben sein, bis sich maßgebende äußere Einflüsse so änderten, daß sie die noch überlebende Substanz zu immer größeren Ablenkungen vom ursprünglichen Lebensweg und zu immer komplizierteren Umwegen bis zur Erreichung des Todeszieles nötigten. Diese Umwege zum Tode, von den konservativen Trieben getreulich festgehalten, böten uns heute das Bild der Lebenserscheinungen. (Ebd.: 40f.)

Welch eine grandiose Gegenvision zum grobschlächtigen Darwinismus! Keine einmalige Urzeugung, die eine blühende, lebensvolle und von Vitalität überbordende Welt aus sich entließe, sondern im Gegenteil Verweigerung, das Nein zum Sein von Anbeginn an. Die zum Urleben zusammengekoppelten Riesenmoleküle zerfallen, kaum daß die Selbsterhaltungsschwelle erreicht ist, stehlen sich davon aus der Unnatur des Organischen, fliehen das Unheil der Generationen von Immergleichem. Trotzdem wieder und wieder die Schöpfungsanfälle kosmischer Paranoia, wieder und wieder wird Leben zusammengeschustert, die Temperatur austariert, die Umgebung mit Nährstoffen überschwemmt, bis – bis der ersten Urzelle die Flucht

mißlingt und der Desintegrationsversuch als Zellteilung, als Verdoppelung des Unnatürlichen durch sich selbst, auf das perverseste scheitert.

Dem Fluch der Fortsetzung und Vermehrung, der den Ausweg ins Nichts versperrt, ist das Leben, das nicht leben will, Ewigkeiten schutzlos ausgeliefert, bevor die Ausdifferenzierung der Arten die Gegenwehr des sich Fressens und Verschlingens, jenen Kannibalismus des Vitalen gestattet, der das Nein zur Schöpfung so ungebrochen demonstriert. Aber die Revolte scheitert, auch für den Fressenden finden sich Fresser, die dessen Opfern Luft schaffen – die Nahrungskette entsteht, jener diabolische Einfall des Schöpfungswahns, der das revoltierende Organische wider Willen am Leben hält und seine Aufsässigkeit drakonisch mit dem Schmerz, der Qual und dem Leiden bestraft, die es von nun an begleiten sollen. Und keiner der künftigen Schritte, die das Leben gegen sich selbst unternimmt, keine der Viren, Bakterien, Mikroben und Parasiten, keine der von ihnen ausgelösten Seuchen und Krankheiten hat im Endeffekt mehr erbracht als eine weitere Steigerung dieses Strafmaßes.

Der Teufelskreis der Vitalität scheint geschlossen, das Lebendige auf immer zum Leben verdammt. Aber in Wirklichkeit sind es nur die bewußtlosen, instinktgesteuerten Ausbruchsversuche und ihre ebenso sinnleere wie hartnäckige Wiederholung, deren Scheitern offenkundig wird. Mit dem Abrufen immer desselben

Gattungsprogramms, das den einzelnen Vertreter einer Spezies zwar nach den vorgegebenen Mustern verlässlich zu Tode bringt, aber weder die Existenz der Gattung als solcher noch die größerer Vitalisphären gefährdet, ist es nicht getan; vielmehr sind die im Evolutionsprozeß entwickelten und eingespeicherten Laufbahnen ins Anorganische aufgrund ihrer Umständlichkeit und Inflexibilität gerade zu den mächtigsten Stützen des Lebens entartet, gilt doch nach Freud,

daß der Organismus nur auf seine Weise sterben will ... Dabei kommt das Paradoxe zustande, daß der lebende Organismus sich auf das energischste gegen Einwirkungen (Gefahren) sträubt, die ihm dazu verhelfen könnten, sein Lebensziel auf kurzem Wege (durch Kurzschluß sozusagen) zu erreichen, aber dies Verhalten charakterisiert eben ein rein triebhaftes im Gegensatz zu einem intelligenten Streben. (Ebd.: 41)

Freud hat sich mit solchen Überlegungen nicht nur dem Pessimismus eines Schopenhauers angenähert und die Übersetzung seiner Weltanschauung aus einer veralteten idealistischen in eine moderne biologisch-evolutionistische Terminologie skizziert, sondern er steht mit der Einsicht in das Fehlschlagen instinktabhängiger Lebensverneinung auch an der Schwelle des

philosophischen Annihilismus als eines nunmehr *intelligenten* Strebens nach Auflösung, das über jene Befähigung zum »Kurzschluß« verfügt, deren die Instinktsteuerung ermangelt, und auf der deshalb die Erlösungshoffnungen der gesamten Schöpfung ruhen.

Aber das Joch mitleidsloser humanistischer Indoktrination, unter dem dieses Jahrhundert sich wie kaum ein anderes niedergedrückt findet, nimmt Freud den aufrechten anthropofugalen Gang, kaum daß er die ersten Schritte getan hat. Schon schrillt das »Apage Satanas« der neuen anthropozentrischen Inquisition in seinen Ohren, schon formiert sich die Prozession der akademischen Hexenjäger vor seinem geistigen Auge, schon richtet die Selbstzensur über seine Entdeckung. Und der Forschungsreisende ins Unbewußte, der zum Kopernikus und Giordano Bruno einer neuen Wissenschaft vom Leben hätte werden können, schwört ab, widerruft, noch ehe er vor die Tribunale der Gerechten zitiert wird: »Aber besinnen wir uns, dem kann nicht so sein!« (ebd.: 41).

Freuds »Selbstbesinnung« will den ontologischen Primat des Urtriebs zum Tode nicht mehr wahrhaben und balanciert ihn in einem manichäischen Dualismus mit dem Lebenstrieb aus, dessen Stärkung und therapeutischer Pflege er sich fürderhin mit dem Eifer einer verheimlichten und überkompensierten Neigung zur antihumanistischen Häresie widmet. Seine philanthropische Attitüde aber hat sich für die Fortentwicklung

der Psychoanalyse als äußerst hinderlich und nachteilig erwiesen, weil sie ihrerseits Denkverbote erzeugte und Freuds Schüler das nicht oder nur durch den Zerrspiegel menschentümelnder Entrüstung wahrnehmen ließ, was dem anthropofugalen Denken zu schönsten Hoffnungen Anlaß gibt.

Schlagendes Beispiel eines derartigen zielblinden Nachdenkens über den Menschen, wie wir es bereits in der Anthropologie kennengelernt haben, ist Erich Fromms psychoanalytisch ausgerichtete *Anatomie der menschlichen Destruktivität*. Der Autor gelangt schon auf den ersten Seiten zu der wesentlichen Einsicht:

Der Mensch unterscheidet sich ... vom Tier dadurch, daß er ein Mörder ist. Er ist der einzige Primat, der seine Artgenossen ohne biologischen und ökonomischen Grund tötet und quält und der dabei Befriedigung empfindet (Fromm 1974: 4),

bewertet dieses Gattungsmerkmal aufgrund anthropozentrischer Parameter aber völlig falsch, nämlich nicht als Auszeichnung und Privileg, sondern als »biologisch nicht angepaßte ... »böartige« Aggression, die das wirkliche Problem und die Gefahr für das Fortleben der Spezies Mensch ist« (ebd.).

Wie Freud kann er sich bei der Diagnose der Nekrophilie des Untiers, die automatisch auch eine

Prognose des gattungsgeschichtlichen Ziels, die Offenlegung seiner »Mission« impliziert, nicht beruhigen:

Die Nekrophilie kann man ... definieren als das leidenschaftliche Angezogenwerden von allem, was tot, vermodert, verwest und krank ist; sie ist die Leidenschaft, das, was lebendig ist, in etwas Unlebendiges zu verwandeln, zu zerstören um der Zerstörung willen (ebd.: 301),

sondern muß das Augenfällige, daß wir hier sind, um ein Ende zu machen, leugnen, verdrängen, beschönigen und wegdiskutieren. Wie durch Zauberei ist dann auch flugs die »fundamentale Alternative« (ebd.: 332) einer ebenfalls für angeboren erklärten »Biophilie« zur Hand, die die Selbstachtung und das Renommee humanistischer Wissenschaftlichkeit gleichermaßen sichert und erneut zu jenen Patentrezepten der Melioration des Untiers, jener besserwisserischen psychoanalytischen Quacksalberei Anlaß gibt, die gutes Gewissen und gutes Geschäft verheißt und Tausende und Abertausende skrupulöser Krüppel produziert, die – halb aufgeklärt und mit sich zerfallen – nicht mehr die Kraft aufbringen, ihrer anthropofugalen Bestimmung zu leben oder auch nur ihrem matten Siechtum ein Ende zu setzen.¹¹

XVII

Der über eine verfälschende Rezeptionsgeschichte zur persona non grata erklärte Ludwig Klages, der tiefe Bruch im Denken Freuds, der horrende Wirklichkeitsverlust seiner Anhänger, alles das verdeutlicht schlaglichthaft das intellektuelle Ruinenfeld, das die Wiederaufrichtung des humanistischen Popanz im kriegslüsteren 20. Jahrhundert hinterlassen hat. Geistiges Überleben war in diesem Terrain mehr als schwierig und das hohe Risiko hat temporär zu einer weiteren Dezimierung der ohnedies versprengten Partisanen anthropofugaler Resistance geführt – allein, die Wahrheit kennt Niederlagen, aber keine Kapitulation, und seit den 60er Jahren ist trotz erbitterter humanistischer Störmanöver eine Phase erneuter Stabilisierung und Konsolidierung zu verzeichnen, die darauf hoffen läßt, daß das Untier – wie es seiner Intelligenz gebührt – sehenden und verständigen Auges jenen apokalyptischen Streich gegen sich selbst und die mitleidende Kreatur führen wird, für den es sich seit dem Zweiten Vorbereitungskrieg so fieberhaft ertüchtigt.

Immerhin existieren inzwischen Dokumentationen, die das Untier nackt vorführen und seine tollwütigen historischen Manifestationen, den Veitstanz seines Fortschritts, das unablässige »vae victis« marodierender Bestien nicht länger humanistisch bemänteln und metaphysisch retuschieren. Statt die Leistungen der

Generäle, Feldherren, Industriellen und Politiker herauszustreichen, die sich rechtzeitig auf die Seite des Siegers schlugen, anstelle einer üblichen »Geschichte« des 20. Jahrhunderts also, gibt etwa Karlheinz Deschner dessen »Pathographie« heraus, eine Krankheitsgeschichte jener Dekaden, in denen sich das Resultat von fünf und mehr Jahrtausenden Zivilisation noch einmal in nuce darstellen zu wollen scheint – als »Gier und Gewalt, eine Kette von Katastrophen. Der ewige Bankrott. Geschichte« (Deschner 1966: 8).

Was Deschner und seine Mitarbeiter exemplarisch behandeln, das verfolgt Hans Dollinger in seinem *Schwarzbuch der Weltgeschichte* ab ovo, d. h. vom Anbeginn schriftlicher Aufzeichnung und dem Einsetzen des historischen Gedächtnisses des Untiers an. Und auch hier ist es die »Kehrseite« der offiziellen Geschichtsschreibung, die Dollinger aufdeckt, ist es eine blutbefleckte, angesengte, zerfetzte Leinwand, das wahre Schweißtuch der Gattung, was unter der Tünche und den fettbunten Farbschichten der Historienmalerei zum Vorschein kommt. Als »höherer Sinn« bleibt allein die iterative Monotonie der Pogrome, »eine nie abreißende Kette von Verbrechen gegen den Menschen, von Verfolgungen, Vertreibungen, Massenfluchten, Aussiedlungen und systematischen Ausrottungen« (Dollinger 1973: 6), samt und sonders Ausgeburten ein und derselben genozidalen Mentalität, die ihre vollständige Ausprägung lange vor

Auschwitz, lange auch vor Cortez' und Pizarros Endlösungsprogrammen in der Inka- und Aztekenfrage erreichte und schon bei dem Assyrikerkönig Assurnasirpal II. (883-859 v. u. Z.) in höchster Blüte stand, der die Nachwelt über seine – freilich noch handwerklich-vorindustriellen – Massenvernichtungskünste denn auch nicht im dunklen lassen wollte:

Ich tötete immer den zweiten Mann; ich baute eine Mauer vor den Haupttoren der Stadt. Schinden ließ ich die Rädelsführer, und mit ihrer Haut überzog ich jene Mauer. Einige wurden darin lebendig eingemauert, andere entlang der Mauer gepfählt. Eine große Zahl ließ ich schinden und bekleidete die Mauer mit ihrer Haut. Ihre Köpfe ließ ich in Gestalt von Kränzen und ihre Leiber als Girlanden sammeln. (Ebd.: 20)

Illusionslose Inventur und Bestandsaufnahme, wie sie in den beiden genannten Arbeiten in Angriff genommen wird, ist auch Voraussetzung für die überfällige Wiederauferstehung der Philosophie, die derweil zum humanistischen Halluzinogen der Intelligenz verkommen ist. Glücklicherweise besteht auch hier begründete Hoffnung auf Wiedereinsetzung der anthropofugalen Vernunft in ihre alten und angestammten Rechte, hat sie doch u. a. im französischen

Strukturalismus, insbesondere aber in seinem radikalsten Vollender und Überwinder Michel Foucault, erstmals wieder wirkungsvolle und integrale Verfechter gefunden.

Claude Lévi-Strauss etwa sieht in *Das Wilde Denken* das Untier gegenüber dem Diktat der Strukturen in einer dezentrierten und peripheren Position und erklärt, »daß das letzte Ziel der Wissenschaft vom Menschen nicht das ist, den Menschen zu konstituieren, sondern das, ihn aufzulösen« (Lévi-Strauss 1973: 284). Diese Auflösung ist auch der Schlüssel zum Denken Foucaults, dem distanzierteres Philosophieren ein »Graben unter unseren Füßen« (Foucault 1974: 14), permanente Subversion, bedeutet, und der mit seinem Œuvre folgerichtig Sabotage an den verknöcherten Überzeugungen und Wesensgewißheiten des Humanismus übt:

In unserer Zeit kann man nur noch in der Leere des verschwundenen Menschen denken. ... Allen, die noch vom Menschen, von seiner Herrschaft oder von seiner Befreiung sprechen wollen, all jenen, die noch fragen nach dem Menschen in seiner Essenz, jenen, die von ihm ausgehen wollen, um zur Wahrheit zu gelangen, jenen umgekehrt, die alle Erkenntnis auf die Wahrheiten des Menschen selbst zurückführen, allen, die nicht formalisieren wollen, ohne zu

anthropologisieren, die nicht mythologisieren wollen, ohne zu demystifizieren, die nicht denken wollen, ohne sogleich zu denken, daß es der Mensch ist, der denkt, all diesen Formen linker und linkischer Reflexion kann man nur ein philosophisches Lachen entgegensetzen. (Foucault 1971: 412)

Foucaults Hauptwerk *Die Ordnung der Dinge* ist diesem Credo gemäß Ausgrabung von Verschüttetem, eine – wie der Untertitel formuliert – »Archäologie der Humanwissenschaften«, die noch deren Fundamente freilegt, feststellt, daß sie wie das Gebäude längst erodiert und zerfressen sind, und füglich mit der Wette schließt, »daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand« (ebd.: 462). Gewiß, dieser Satz ist bei Foucault noch nicht unmittelbar existenziell, als Vorhersage apokalyptischer Selbstaufhebung also, gemeint, sondern prognostiziert lediglich 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. Aber schon anthropofugale Epistemologie besitzt in einer humanistisch

okkupierten und reglementierten kulturellen Umwelt wichtige Brückenkopffunktionen, und Foucault hat keinen Zweifel daran gelassen, daß er diesen Brückenkopf zu halten, ihn auszubauen und zu Ausfällen gegen den »Gedanken vom unverjährbaren Wert des Menschen« (Foucault 1974: 16) oder eudämonistische Heilslehren zu nutzen gedenkt, wie er in einem Interview ausführt:

Wenn wir über das Problem des Humanismus zu diskutieren scheinen, beziehen wir uns eigentlich auf ein einfacheres Problem, auf das des Glücks. Ich behaupte, daß sich der Humanismus zumindest auf der politischen Ebene als jene Einstellung definieren läßt, derzufolge es Zweck der Politik ist, das Glück herbeizuführen. Meiner Überzeugung nach kann aber der Begriff des Glücks nicht mehr gedacht werden. Das Glück existiert nicht und das Glück der Menschen existiert noch weniger. (Ebd.: 29)

XVIII

Foucault ist – wie seine strukturalistischen Weggenossen – ein Wiederentdecker, der sich trotz seiner Belesenheit und Kenntnis der Philosophiegeschichte auf philosophischer terra incognita fühlt und vergessen hat, daß das, was er so mühsam vermißt und auskundschaftet, schon einmal kartographiert und auf den Begriff gebracht worden ist. Dieser Irrtum ist tragisch, denn das humanistische Interregnum, das er bekämpft und zu beenden sucht, demonstriert so noch im Sturz seine Macht über den Insurgenten, indem es ihn von den anthropofugalen Traditionen abschneidet, deren Kenntnis seinen geistigen Weg müheloser, seine Einsicht tiefer und seine Perspektive weiter hätte werden lassen.

Vergleichbare Vorbehalte auch bei seinem aus Rumänien gebürtigen, naturalisierten Landsmann E. M. Cioran, der Foucault derzeit an Bekanntheit weit unterlegen, an anthropofugaler Konsequenz aber zu ebensolchen Graden über ist, machen zu wollen, hieße, sich dem berechtigten Vorwurf geistesgeschichtlicher Kurzsichtigkeit auszusetzen. Cioran ist philosophisch zu Ende gekommen; nicht als Pfadfinder, Wegbereiter oder Nachdenker des fahrlässig Vergessenen und Verdrängten wird er deshalb in die Annalen der anthropofugalen Philosophie eingehen, sondern als neuer Schopenhauer jenes Zeitalters, das man in Anlehnung an

die gebräuchlichen erdgeschichtlichen Termini als *Präapokalyptikum* bezeichnen könnte – ein Pessimist, Lebensverneiner und Stilist von höchstem Niveau, ein anthropofugales Genie, das mit dem begnadeten Verfasser der *Welt als Wille und Vorstellung* sogar noch seine Fehler teilt, von denen der schwerwiegendste in beiden Fällen jene idealistische Abgehobenheit ist, die über den wohlgesetzten Jeremiaden, den ziselierten Bannflüchen und dem wortgewaltigen Ekel jenes konkrete Nachdenken über die Mittel und Wege vernachlässigt, mit deren Hilfe das planetarische Jammertal für immer befriedet werden könnte. Schopenhauers Versagen, seine Flucht in die individuelle Askese, ist dabei aufgrund der annihilistischen Impotenz der zeitgenössischen Militärmaschinerien mehr als verständlich, Ciorans vornehme Enthaltensamkeit gegenüber dem modernen ABC der Vernichtung ist es kaum.

Wie zweitrangig und nebensächlich aber wird aller Tadel dem, der Cioran liest. Ist es nicht zuweilen, als ob die anthropofugale Vernunft selbst zu uns spräche, eine posthume Stimme aus der Nachgeschichte, der Menschenleere, der leblosen und mineralischen Kühle nach der Katastrophe, »ein Fötus, zerfressen von einer allwissenden Idiotie, noch ehe seine Augenlider sich öffnen, eine wissende Totgeburt« (Cioran 1978: 194)? Erinnerungen an das Untier steigen auf, fossile Reminiszenzen, eingebettet in das Sediment der Erleichterung darüber, daß es vorbei ist, retrospektive aus-

geweidete Visionen; und die Aussicht der Ganglien auf Versteinerung, das vorausgeahnte große Aufatmen der Materie, der Seinsfriede, lockt, drängt, treibt an, stachelt auf.

»Denken ist unterhöhlen« (Cioran 1977: 150), heißt es in der Aphorismensammlung *Vom Nachteil, geboren zu sein*, es ist ein Aufschrecken aus dem Alptraum des Lebendigen, ein letzter Liebesdienst für die, »die nicht mehr für lange da sind ... für Gladiatoren«, (ebd.: 77), für die »morituri« in der Arena des planetarischen Circus Maximus. Denken ist das Eingeständnis, »daß wir hienieden sind, um einander unglücklich zu machen« (ebd.: 143), ist Aufklärung über das Untier, jenen Spezialisten in »Gegen-Schöpfung« (Cioran 1965: 85), jenen Mörderaffen und Henker, der noch in der Larve bürgerlicher Bonhomie in seinen Wunschträumen »einen Friedhof voller Freunde und Feinde hinter sich her [schleppt]« (Cioran 1978: 70).

Was ist diese Masse von »Hampelmännern, die mit roten Blutkörperchen vollgestopft wurden, um die Geschichte mitsamt ihren Grimassen zu gebären« (ebd.: 86); was sollen diese »Unheilbaren«, diese »schmerzdurchzuckte Materie«, dieses »brüllende Fleisch«, das »von Schreien zernagte Gebein« (Cioran 1972.: 17), dieser wuchernde »Krebs der Erde« (Cioran 1977: 136)? Cioran, der die Sinnattrappen der Religion und einer korrumpierten Philosophie verwirft, befragt die

Spuren und gelangt in seiner *Lehre vom Zerfall* zu dem Ergebnis:

Die Geschichte hat keinerlei Sinn: wir haben also Grund zur Freude. Sollten wir vielleicht Qualen ausstehen um eines günstigen Ausgangs des Geschehens willen, um eines letzten Festes willen, dessen Kosten von unserem Schweiß und unserem Scheitern bestritten würden? Künftigen Idioten zuliebe, die über unsere Qual frohlocken und auf unserer Asche herumhüpfen? Die Vision eines paradisischen Endzustandes übertrifft in ihrer Absurdität die schlimmsten Verirrungen der Hoffnung. (Cioran 1978: 181)

Ein gutes Ende also ist ausgeschlossen; aber wenn die Geschichte in dieser Hinsicht auch sinn- und ziellos scheint, so besitzt sie doch ein Geheimnis, das es zu lüften gilt, eine perverse Logik, einen im Menschen auf das verheerendste aufbrechenden Un-Sinn:

Der Schlüssel zu allem, was es in der Geschichte an Unerklärlichem gibt, könnte sich sehr wohl im Wüten gegen sich selbst finden lassen, in dem Abscheu vor Satttheit und Wiederholung, in der Tatsache, daß der Mensch immer dem Unerhörten vor der Routine den

Vorzug geben wird. ... Alles was lebt, bejaht und verneint sich bis zur Raserei. Sich hinsterven lassen bezeugt Schwäche; sich selbst vernichten ist Zeichen von Kraft. (Cioran 1972.: 130f.)

Aus dieser ungetrübten anthropofugalen Einsicht in Geschichte als Schädelstätte und Beinhaus eines manischen, eines unheilbar blindwütigen Schlachtens, Schindens und Schleifens, des Zerstörenmüssens bis zum letzten, folgt für Cioran alles weitere mit Notwendigkeit. Der Mensch, so die erste Konklusion, kann und wird nicht dauern:

Die Erschöpfung wartet auf ihn, und er wird für seine allzu originelle Laufbahn zahlen müssen. Denn es wäre unvorstellbar und widernatürlich, daß er sich noch lang weiterschleppte und gut endete. (Cioran 1977: 112)

Wir alle schon sind letzte Menschen, Endzeitler, Nachgeburten, Abdecker unserer selbst und unserer Traditionen:

Wir sind die großen Altersschwachen, Urträume drücken uns zu Boden, nie mehr bringen wir Utopien zuwege, wir sind Techniker der Müdigkeiten, Totengräber der Zukunft ...

Der Baum des Lebens – er geht keinem neuen Frühling entgegen: sein Stamm ist verdorrt; man wird aus ihm Särge zimmern für unsere Knochen, Träume und Schmerzen. Unser Fleisch hat den Gestank der schönen Kadaver geerbt, die über die Jahrtausende hin verstreut liegen. Ihr Ruhmesglanz bestrickt uns: wir haben ihn ausgekostet bis zur Neige. 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. ... Und über einer Unzahl von Grabplatten, unter denen Delirien und Hypothesen ruhen, erhebt sich das Mausoleum des Absoluten: hier sind die falschen Tröstungen bestattet und die trügerischen Höhenflüge der Seele. (Cioran 1978: 149)

Aber, so die zweite Folgerung, unsere Agonie und Selbstzerfleischung geschieht bei klarem Verstand, nicht unter der Fuchtel von Instinkten oder hinter der Nebelwand verminderter Zurechnungsfähigkeit, und darin liegt Chance und Fluch zugleich. Fluch, weil das Untier nicht umhin kann, einzusehen, daß es einen »biologischen Skandal« (ebd.: 109), »eine Abschweifung, eine Häresie« (Cioran 1972: 13) darstellt und daß seine Suche nach dem Gral des Glücks, dem Neuen

Jerusalem, dem irdischen Garten Eden immer nur neue Verwüstungen anrichten, neue Höllen öffnen, die bittere Wahrheit aufs neue bestätigen konnte: »Das Paradies ist die Abwesenheit des Menschen« (ebd.: 84). Chance, weil die Vernunft realisiert, daß die menschliche Existenz doch nur einen Sonderfall des Organischen bildet, von dem ganz allgemein gilt:

Leben ist ein tragischer Aufstand im Innern des Anorganischen, Leben ist die beseelte und, so muß man wohl sagen, durch Leiden aufgeriebene Materie. Einen Ausweg aus soviel Betriebsamkeit, soviel Dynamik und Tätigkeitsdrang findet man nur, indem man die Ruhe des Anorganischen anstrebt, den Frieden im Schoß der Elemente. Der Wille zur Materie zurückzukehren, bildet den eigentlichen Grund der Todessehnsucht. (Ebd.: 91)

Dieser Drang ins Anorganische, Kristalline, Mineralische, ins Unbewegte ist – wie aus der Beschäftigung mit der großartigen Intuition Freuds erinnerlich – der gesamten Biosphäre eigen, seine Unterbindung und Blockade Ursache des gepeinigt zuckenden, ewig blutenden Fleisches, das den Planeten bedeckt:

Alles steuert der Häßlichkeit und dem Gangrän entgegen: dieser Erdball – er eitert und die

Lebenden stellen dabei ihre Wunden zur Schau, auf die die Strahlen des Leuchtgeschwürs herabfallen. (Cioran 1978: 159)

Das Untier aber, das die Ubiquität des Leidens begreift, kann daraus einen unausgesprochenen Auftrag, die Aufforderung, nicht nur für die eigene Gattung, sondern für alles Vitale zu handeln, ableiten. Und es hat die Macht, dem allseitigen Anrufe stummer Qual zu entsprechen und dieser Brueghel-Welt, dieser Senkgrube der Schöpfung, dieser um ihre Achse rotierenden Folterkammer ein erlösendes Ende zu bereiten, so wie die aufgehende Sonne die Schrecknisse und Ängste der Nacht in Nichts zerstrahlt – denn generös war die Zerstörungswut des Menschen von Anbeginn, und er rast gegen alle Welt:

Unter der Einwirkung dieses Bewußtseins ... gelangt der Mensch zu seinem höchsten Vorrecht; dem Vorrecht, zugrunde zu gehen. – Von Natur zu ihrem Ehrenkranken auserkoren, schwächt er ihre Kraft ... er zerstört sie ... Nur auf den Trümmern der Elemente vermochte er zur Vollendung zu gelangen – und den Abhang hinabzusteigen. Nun ist sein Werk vollbracht, er ist reif zum Verschwinden. (Ebd.: 117)

XIX

Das Untier ist in der Tat »ein Attentat [der Natur] auf sich selbst« (Cioran 1977: 65), doch es liegt jetzt allein in unserer Verantwortung, ob dieser Anschlag scheitert oder gelingt. Das aber ist der Punkt, selbst einem Cioran ins Wort zu fallen und seinem Irrtum abzuhelpfen. Denn gerade weil sich die Welt als »ein Rezeptakulum der Seufzer« darstellt, gilt nicht:

Ob man nun die Arme kreuzt oder das Schwert zieht, auf diesem Schlachthof ist beides gleichermaßen vergeblich (Cioran 1978: 51),

ist nicht Indifferenz und Tatenlosigkeit am Platze, sondern immer und immer nur das Schwert.

Wir, die wir nicht in molluskenhafter Dumpfheit dahinzuleiden verdammt sind, sondern mit unserem auch das globale Elend durchschauen, die wir – dem Fluch ewiger Fortzeugung entwachsen – über Mittel gebieten, Geschehenes ungeschehen, Daseiendes nichtexistent, Erinnerung subjekt- und damit gegenstandslos werden zu lassen, die wir in anthropofugaler Selbstbesinnung Auskunft über das Woher und das Wohin einzuholen vermögen, haben eine ganz andere, fundamentalere Wahl als die zwischen den Vergeblichkeiten Ciorans.

Unser militärtechnologischer Leistungsstand dürfte uns schon jetzt dank der angesammelten thermonuklearen Overkill-Kapazitäten, der biochemischen Einsatzreserven und bakteriologischen »Ausputzer« in den Stand versetzen, unsere Spezies bis auf das letzte Exemplar vom Angesicht der Erde zu vertilgen. Damit wäre ein evolutionärer Fehltritt korrigiert, das Prinzip der natürlichen Selektion als absoluter Souverän wieder eingesetzt und das Trojanische Pferd der Schöpfung, der menschliche Geist, in dem das Leiden zu dem es nochmals potenzierenden Bewußtsein seiner selbst gelangt, zerstört. Das Untier hätte in nachhaltigster Weise seine lange beklagte Absurdität ratifiziert und sich aus dem bloßen Konditional des »Ich hätte nie existieren dürfen« in das Perfektum des »Ich habe nie existiert« begeben.

Verflucht aber sei eine Menschheit, die derart Schindluder treibt mit ihren destruktiven Gaben und geizig haushält mit ihrer Nekrophilie! 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 der Leidenden, den Brutschrank der Qualen aber intakt zu lassen für alle übrige Kreatur? Sind wir nicht alle Kinder jener ersten Zelle, der das Sterben mißlang? Sind wir nicht ein schmerzdurchglühtes, schüttelndes, quiekendes Fleisch, das um Erlösung wimmert? Sind denn das Reh, der Delphin, die Ameise, die Lilie weniger als

wir, nur weil sie nicht zu sagen verstehen, was sie leiden? Können wir, die wir über Jahrtausende die Folterknechte und Konquistadoren dieses Planeten gestellt haben, die die Natur nur deshalb gewähren ließ, weil eine verbotene Hoffnung auf uns ruhte, uns am Ende unserer Tage dieser Hoffnung entziehen und angesichts unserer Dankesschuld einem Egoismus sondergleichen frönen, dem des selbstsüchtigen Verschwindens?

Möge uns die anthropofugale Vernunft vor diesem ungeheuerlichen Frevel gegen die Schöpfung bewahren! Nur noch wenige Jahrzehnte der Forschung und Erprobung sind vonnöten, um uns Waffen in die Hand zu geben, die die Erlösung allen Lebens, die globale Pasteurisierung von den Gipfeln der Berge bis in die Nacht der Tiefseegräben werden bewirken können. Nur noch eine Generation Geduld und Zurückhaltung, und die Apokalypse wird nicht mehr nur eine verräterisch private, sondern die aller Geschöpfe sein! Der Jüngste Tag des Organischen! Die Wiederkunft der unbefleckten Materie! Das Anbrechen des Himmelsreichs auf Erden!

Und das Blitzen der Detonationen und der sich über die Kontinente fressende Brand werden sich spiegeln in den Augen des Letzten unserer Art und sein Antlitz erleuchten und verklären. Und alle Geschöpfe werden niedersinken in der Glut und dem Untier huldigen in

der Stunde ihres Untergangs als dem Heilande, der sie erlöst hat zum ewigen Tode. Und dann wird dem Letzten das Sinn werden, was zuvor Absurdität war, und er wird die Hände aufheben über dem versengten Fleisch, es segnen und zu ihm sprechen: »Seid getrost; die Last des Seins ist von euch genommen, und die Prüfung ist vorüber. Jedes von euch war nur der Alp eines Quarzkristalls. Wir, wir alle, sind nie gewesen!« Und er wird in Frieden sterben.

Das also ist 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*.

XX

Was schert die anthropofugale Vernunft der Geifer der Humanisten, die schon mit der Vergangenheit des Untiers nicht zu Rande kommen und nun gegen seine Zukunft mobil machen möchten. Wer achtet noch des Geplärres von Unmenschlichkeit, Barbarei im Geiste und Jugendverderbnis, das sich immer dann erhebt, wenn die Wahrheit über den Menschen zu Buche schlägt. Wer schenkte dem Sophismus Glauben, das anthropofugale Denken säe eben die Gewalt und den Terror, die es dann aufzuheben verspräche, rede die Apokalypse herbei, statt sie im Verein mit den Menschentümlern zu verhindern.

Nichts davon ist wahr. Das Leiden kann sich nur durch seine Totalisierung aufheben. Aber im Inferno, der Revokation der Schöpfung, transzendiert sich der kreatürliche Schmerz, hellt sich auf, durchheitert sich im Tier mit der Ahnung, im Menschen mit der Gewißheit, daß das Rad der Generationen, der Wiedergeburten in Qual nunmehr endlich zerbrochen ist, daß das Ungeborene fürderhin ungeboren bleibt, das Leben ungelebt, das Leiden undurchlitten. Wer wäre für solche Verheißung nicht mit seinem Leben zu zahlen bereit, das er eines Tages ohnehin und um keinen vergleichbaren Lohn wird hingeben müssen. Wem wäre nicht, als hörte er im Grollen der Detonationen, über dem Stöhnen, Röcheln und Winseln der Zerbombten schon

die Engelschöre, die Lobpreisungen und Hymnen jener zahllosen Phantome von Nicht-mehr-zu-Gebärenden, von Ungezeugten, von Freigelassenen und der Folter Entsprungenen, denen durch sein Opfer die irdische Hölle erspart bleibt. Und wer von denen, die die Apokalypse mit ihren schwachen Kräften, in ihrem Stand und Beruf nach Kräften gefördert und verteidigt haben, spürte nicht im Augenblick des Untergangs, wie sich die Fratze des Untiers zu zersetzen beginnt und über der altbekannten Mörderphysiognomie die edle, die heilige Totenmaske des erlösten und erlösenden *Menschen* auskristallisiert.

Schwerer als alle humanistischen Anathemata und Redeverbote wiegt aber nun eine ganz anders motivierte Mahnung zur Zurückhaltung und zum Schweigen aus den eigenen Reihen. Könnte denn, so die Befürchtung, die unvermittelte Offenlegung und Propagierung dessen, was unzählige Generationen einander verheimlicht und mit Fleiß vor sich selbst, vor Kind und Enkel verborgen gehalten haben, nicht Konsequenzen zeitigen, die mit der ursprünglichen Absicht der anthropofugalen Aufklärung nicht in Einklang stehen, ja offen mit ihr kollidieren? Wäre es zum Beispiel nicht absehbar, daß die breite Masse aufgrund ihrer humanistischen Konditionierung das, was hier als zu bejahendes Ziel der Gattungsentwicklung geschildert wird, die universale Dispensierung vom Sein nämlich, trotz aller Erläuterungen und Richtigstellungen doch

wieder nur als mit allen Mitteln abzuwehrende furchtbare Bedrohung gewärtigt, womit die philosophische Darstellung sich im Endeffekt gerade in einen Bremsklotz jener Entwicklung verkehrte, die sie durch ein beherztes Bekenntnis zu rechtfertigen und zu fördern gedachte? Noch anders gesagt: Steht die anthropofugale Reflexion, der der Humanismus vorwirft, sie rede das Unheil herbei, eben durch ihre freimütige Entdeckung der Wahrheit der Geschichte nicht ständig in der Gefahr, von eben diesem menschentümelnden Denken hinterrücks für seine honetten Zwecke vereinahmt und als willkommenes Schreckensbild zum Mittel herabgewürdigt zu werden, um sich um die Apokalypse herumzureden, die Erlösung zu verteufeln und ein trostloses Leiden Generation um Generation fortzuschreiben? Wandelt sich das, was Verlöschen und Ende der Qualen verheißt, nicht, sobald es in Bibliotheken und Bücherregalen auftaucht, zum warnenden Menetekel und Aufbegehren gegen das scheinbar Unausweichliche, zum in die Paranoia getriebenen letzten Protest einer vor Angst verrückten Humanität, zu einem irrsinnigen Gnadengesuch des Lebens?

Wer die Rezeptionsgeschichte etwa Ciorans und Besprechungen seiner Werke kennt, der wird sich über die verlässlichen Automatismen humanistischer Entstellung und Umdeutung, über die professionelle Gründlichkeit jener Retuscheure des Kulturbetriebs keinen Illusionen hingeben, denen nichts Menschliches

fremd ist und die mit humanophiler Kosmetik alles das zum Verschwinden bringen, was ihrem ideologischen Schönheitsideal widerspricht. Trotzdem aber besteht kein Grund zur Sorge, denn der neuzeitliche Kulturfetisch des »Humanen« ist wehrlos gegenüber der inneren Logik der Menschheitsentwicklung und in seiner beschriebenen Wirkung, jener halluzinierenden Realitätsuntüchtigkeit nämlich, nicht der Messias, sondern der Totengräber der Gattung. Man lasse sich nicht irremachen von der Tatsache, daß die erdrückende Mehrheit derer, die mit Manifestationen anthropofugalen Denkens in Kontakt kommen, es nicht an seinem eigentlichen Anspruch messen, sondern es zur im Geheimen noch selbst humanistisch legitimierten Karikatur oder Satire umdeuten. Schon d'Holbach hat den ideologischen Star der vielen deshalb in Rechnung gestellt und sich zur Exklusivität der Wahrheit bekannt:

Wir wollen uns indessen nicht der Hoffnung hingeben, die Vernunft könne das Menschengeschlecht mit einem Male von den Irrtümern befreien, mit denen es zu vergiften sich so viele Ursachen vereinigt haben. Es wäre ganz unvernünftig, glauben zu wollen, man könnte in einem Augenblick die ansteckenden, erblichen, seit so vielen Jahrhunderten eingewurzelten Irrtümer beseitigen, die durch die Unwissenheit, die Leidenschaften, die Gewohnheiten, die

Interessen, die Ängste, die immer wiederkehrenden Nöte der Völker immerfort genährt und bestärkt werden. ... Nehmen wir uns also nur vor, solchen Menschen die Vernunft zu zeigen, die imstande sind, sie zu verstehen; denen die Wahrheit zu erläutern, die imstande sind, ihren Glanz zu ertragen; diejenigen vom Irrtum zu befreien, die sich der Evidenz nicht widersetzen. (d'Holbach 1978: 538f.)

Das anthropofugale Denken tritt also, was seine Breitenwirkung angeht, von vornherein gar nicht in Konkurrenz zum Humanismus, den es als funktionales Sedativ der letzten Aufrüstungsphase durchschaut und in seiner Unvermeidlichkeit akzeptiert. Es 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. Jedes Plädoyer für taktisches Schweigen oder gar ein Hoffen gegen besseres Wissen muß deshalb schon historisch als überholt und indiskutabel gelten – auch um den Preis,

daß die menschenflüchtige Vernunft sich dort, wo sie redet, immer von neuem groben Mißverständnissen aussetzt.

Den irreversiblen Weltlauf beeinflussen und eines globalen Schicksals Herr werden, kann keine Philosophie – weder in der humanistischen Komplizen- noch in der anthropofugalen Zuschauerrolle. Also ist auch die – oben skizzierte – gleichsam kopfstehende Pragmatisierung der Gewißheit des nahen Endes zu hinhaltendem Widerstand mittel- und langfristig nicht zu befürchten.

Selbst gesetzt den Fall, das Udenkbare geschähe, und der horizontlose Humanismus nähme sich die Warnung, als die er das anthropofugale Paradigma mißversteht, zu Herzen und riefe alle, die guten Glaubens sind, auf zum Kreuzzug gegen Militarismus und Rüstungswahn – auf Dauer hätte alles das keine Wirkung, und schon gar nicht die, ein visionäres menschenflüchtiges Denken für eigene Zwecke vereinnahmen und dessen Erlösungssehnsucht zum Einschüchterungsinstrument für die Vertagung des Inferno mißbrauchen zu können. Die von Rudolf Bilz analysierte angeborene Automatik des »Verdrängungsschutzes«¹² nämlich neutralisiert jeden langdauernden eschatologischen Terror und verhindert damit die nachhaltige Aktivierung der Bevölkerungsmehrheit, auf der der Erfolg der Kampagne beruhte; vielmehr läßt sie die Verängstigten nach einer kurzen Stimulations- und

Erregungsphase rasch wieder in den lethargischen Fatalismus, in jene bewußtlose Loyalität zurücksinken,¹³ die das globale Harmageddon nach wie vor garantiert.

In diesem Zusammenhang scheint es nicht ohne amüsante Pikanterie, daß wir ausgerechnet einem Erzhumanisten und aktiven Atomwaffen-gegner die minutiöse Darstellung jener psychischen Mechanismen verdanken, die das Untier trotz aller Warnungen der verhängnisvollen ultima ratio der Waffentechnologie in die Arme treiben werden und die damit auch die vom Verfasser – die Rede ist von Günther Anders – ständig herausgekehrte menschenfromme Sorge letztlich als verstockten Selbstbetrug¹⁴ enthüllen.

Schon 1956 ist Anders in seiner Untersuchung über *Die Antiquiertheit des Menschen* aufgegangen, daß wir zu »Herren der Apokalypse« geworden sind, die zwar nicht über die Schöpfungsallmacht der göttlichen »creatio ex nihilo«, aber immerhin über eine »*potestas annihilationis*, die reductio ad nihil« (Anders 1956: 239), also die Allgewalt des Vernichtens, verfügen. Allein, um diese neue Auszeichnung wissen wir nur gleichsam abstrakt, ohne sie aber wirklich aufgefaßt, realisiert und sie uns in ihrer ganzen Ungeheuerlichkeit vor Augen geführt zu haben (vgl. ebd.: 285f.). Anders fragt nun in humanistischer Verblüffung nach den Gründen für die ihm höchst inadäquat scheinende Reaktion auf die Installierung der militärischen Erduntergangsmaschinen, für jenen »Analphabetismus der

Angst« (vgl. ebd.: 265), der das Fürchten verlernt hat und so weitermacht, als wäre nichts geschehen.

Das Ergebnis seiner Überlegungen legt er Jahre später in *Endzeit und Zeitende. Gedanken über die atomare Situation* vor. Was die erdrückende Mehrheit der Zeitgenossen auszeichne, führt er aus, sei nicht »Apokalypse-Blindheit«, sondern »Apokalypse-Indifferenz« (Anders 1972: 185), ein Zustand, der durch die »Überschwelligkeit« der Bedrohung ausgelöst werde, die »durch ihre Immensität die begrenzte Kapazität unserer Auffassung (der Wahrnehmung sowohl wie der Phantasie)« überfordere (ebd.: 184). Nach Anders ist unser emotionaler Wahrnehmungs- und Verarbeitungsapparat noch auf archaische Umweltreize programmiert, d. h. beweinen können wir einen Ermordeten, vorstellen können wir uns zur Not ein Dutzend, aber bei Tausenden oder gar Millionen von Leichen versagt die Vorstellungskraft, versiegt das Mitleid und Einfühlungsvermögen, »streikt die Seele« (Anders 1956: 269). Die Folge ist eine groteske Disproportion des modernen Massenvernichtungspotentials und unserer zurückgebliebenen psychischen Kapazitäten, ein Ungleichgewicht, das das Abfeuern einer Rakete, die eine Großstadt auslöscht, für uns emotional problemloser macht als das Schlachten eines Huhns.

Anders definiert die Situation mit Hilfe seines »Inversions-« oder »Harmlosigkeitsgesetzes«, das besagt:

Je größer der Effekt, desto kleiner die für dessen Verursachung erforderliche Bosheit. *Das Ausmaß der für eine Untat verlangten Gehässigkeit steht im umgekehrten Verhältnis zum Ausmaß der Tat. (Anders 1972: 189)*

Die Entfremdung zwischen Tat und Täter sei inzwischen soweit fortgeschritten, die Schere zwischen dem »Auslöser« eines Ereignisses und dem zunehmend schimärenhaften moralisch Verantwortlichen soweit geöffnet, daß ethisches Zurechnungsdenken als antiquiert, seine Invokation als peinlicher Fauxpas erscheine:

Das Quantum an Haß und Bösartigkeit, das für die Abschlichtung eines einzigen Menschen durch den Mitmenschen erforderlich ist, erübrigt sich für den Angestellten am Schaltbrett. Knopf ist Knopf. Ob ich durch meine Schaltbrettbedienung eine Fruchteismaschine in Gang setze, ein Elektrizitätswerk anstelle, oder die Endkatastrophe auslöse – attitudenmäßig macht das keinen Unterschied. In keinem dieser Fälle wird mir Gefühl oder Gesinnung irgendwelcher Art zugemutet. Als Knopfdrücker bin ich von Güte ebenso wie von Bosheit absolviert. ... Kein Hiroshimaflieger hat dasjenige Quantum an Bosheit aufzubringen nötig gehabt,

dessen Kain bedurft hat, um seinen einen Bruder Abel erschlagen zu können. Und das für die Durchführung der letzten maßlosen Untat erforderliche Bosheitsquantum wird bereits gleich Null sein. (Ebd.: 189f.)

Die »Automatisierung« der Verantwortung durch Delegation an elektronische Entscheidungsträger, an maschinelle Befehlsempfänger und operative Systeme läßt folglich unmenschliche Taten zusehends zu »Taten ohne den Menschen« (ebd.: 200) werden, die dem ebenfalls von Anders aufgestellten »Oligarchiesgesetz« – »je größer die Zahl der Opfer, desto kleiner die Zahl der für die Opferung erforderlichen Täter« (ebd.: 194) – gehorchen und schließlich als selbstgesteuerte und -regulierte Abläufe niemandem mehr moralisch imputierbar sind. Daraus folgt die für den Humanisten Anders skandalöse, für den anthropofugalen Denker tröstliche und erhebende Einsicht in ein gleichsam vorprogrammiertes Inferno, zu dessen Realisation es im Grunde keinerlei Kraftanstrengung mehr bedarf, während ein Abweichen von den eingespeicherten Abläufen, eine Umprogrammierung, wahrhaft übermenschliche kollektive Energien, eine Revolution unseres gesamten Denkens, Fühlens und Wertens erforderte und als entsprechend unwahrscheinlich gelten muß:

Nicht anders als ein großer Teil heutiger Effekte wird auch die Endkatastrophe nicht nur keine Folge eines Wollens sein, nicht nur keine Folge einer »Handlung«, nicht nur keine Folge einer »Arbeit«, sondern die Folge einer schlecht-hin beiläufigen, vielleicht Spaß machenden Fingerbewegung. Nicht durch Zorn oder Verbissenheit wird unsere Welt untergehen, sondern ausgeknipst wird sie werden. Die Zahl derer, die in diesem Fall unbeteiligt bleiben, und die ... »mit unbefleckten Händen« dastehen werden, wird unvergleichlich viel größer sein als die Zahl derer, die sich früher in Kriegen, gleich in welchen, unbeteiligt und unbefleckt hatten halten können. Wir leben im Massenzeitalter der sauberen Hände, die Inflation von Gutwilligen ist unabsehbar. In einer Sintflut von Unschuld werden wir versaufen. (Ebd.: 193; Hervorhebung U. H.)

Angesichts der unerhörten Anstrengungen unserer Ahnen, die Mittel und Instrumente zu ersinnen, um uns selbst und unsere Umwelt dem Fluch zu entziehen, der uns an das Dasein kettet, angesichts der Tatsache, daß aufgrund des Fleißes und der Opferbereitschaft unzähliger Geschlechter die Eskalationsleiter, die aus der Senkgrube der Schöpfung in die Freiheit des Anorganischen führt, für die Letztgeborenen endlich zur

Rolltreppe geworden ist, die sie dem Scheitelpunkt jetzt ohne eigenes Zutun entgegenträgt, 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 seine Mitreisenden dazu zu ermuntern, gegen die Bewegungsrichtung der Treppe die Stufen wieder hinabzusteigen.

Über eine Weile aber werden auch die Verstocktesten die Unsinnigkeit dieses Vorhabens einsehen, davon ablassen, gegen den Strom der Geschichte zu schwimmen, ihre Ohren gegen die rückwärtsgewandte 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.

XXI

Die Geschichte des Untiers ist erfüllt, und in Demutharrt es des doppelten Todes – der physischen Vernichtung und des Auslöschens der Erinnerung an sich selbst.

Kein Überlebender wird sein Gedächtnis bewahren, keine Sage wird von den Prüfungen berichten, die es heimsuchten, die Qualen benennen, die es litt, um der großen, der universalen Erlösung willen.

Über dem nackten Fels seiner Heimat aber wird Frieden sein, und auf den Steinen liegt der weiße Staub des Organischen wie Reif.

Das Reißen und Schlingen, das Zermahlen und Ausbluten, das Stechen und Kröpfen, dieser ohne Unterlaß wütende Bürgerkrieg alles Lebendigen ist nie gewesen; und der Geist, der sich endlich aufgesetzt hat über den Hinterläufen und bei sich beschloß, daß es genug sei, ist zu seinem eigenen Hirngespinnst geworden. In einem Feuerwerk ohnegleichen ist er untergegangen, und mit dem Aufsteigen der letzten Rakete sind die Spuren getilgt, die ein Einzeller in Äonen hinterließ und die das Antlitz der Erde furchten wie sonst nur Gletscher und Glaziale.

Den Nachruf setzt die anthropofugale Vernunft zu Lebzeiten auf, und billigerweise wird er seine Urheberin nicht überdauern. Doch die Materie ist großmütig und hat uns von Urbeginn ein Mahnmal an den

Himmel gerückt, das uns fürderhin zugleich zum kosmischen Grabstein und Triumphbogen taugen soll: Nacht für Nacht steigt der Mond über den Horizont und stellt uns in schroffer und makelloser Schönheit die irdische Nachgeschichte paradiesisch vor Augen.

Ermannen wir uns!

Überführen wir sein transzendentes Ideal in die sublunare Wirklichkeit!

Vermonden wir unseren stoffwechselsiechen Planeten!

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 Quarzkristalle über den Abgrund einander zublinzeln im Sternenlicht, nicht bevor die letzte Oase verödet, der letzte Seufzer verklungen, der letzte Keim verdorrt ist, wird wieder Eden sein auf Erden.

ANMERKUNGEN

- 1 Das Aufrücken des Prometheus-Mythos zur gängigen Selbstdeutungsschablone der Moderne zeigt, daß auch das mythische Bewußtsein die anthropofugale Perspektive nicht verläßlich bewahren konnte, ja über weite Strecken – entweder durch eine deformierende Überlieferung oder eine späte »prähumanistische« Eigendynamik – selbst als anthropozentrisch infiltriert erscheint.

- 2 Gemeint ist folgende Dialektik: der »Primitive« lebt in einer für ihn unbeherrschbaren und unbeherrschten Natur, deren Unbilden und Terror er ausgesetzt ist, wobei er zugleich noch auf die Instinktausrüstung des Tieres verzichten muß. Der ursprüngliche Mythos transportiert eben diese Erfahrung des Ausgesetztseins und kennt als möglichen Ausweg nur die Alternativen lustvoller erneuter Vertierung oder aber die eigene Vernichtung. Mit der Entwicklung immer komplexerer und verlässlicherer Überlebensstrategien, die ihren ersten Höhepunkt in der neolithischen Revolution, also dem Übergang von der Sammler- und Jäger zur Ackerbauer- und Viezüchterexistenz, erreicht,

verliert diese Alternative das existenzielle Fundament ständiger Gefährdungserlebnisse durch eine feindgetönte natürliche Umwelt und damit ihre Plausibilität. An die Stelle des Urmythos treten Stabilisierungsmythen, die den Status quo sichern, und Anspruchsmythen, die zu seiner Überschreitung auffordern. Die allerdings auch ihnen noch eigene Distanz neutralisiert erst das neue Selbstbewußtsein der Philosophen, das sich durch ein aus der zivilisierten Sekurität der Polis gespeistes vorbildloses Selbstvertrauen und einen universalen Erklärungs- und damit Sinngebungsanspruch auszeichnet.

- 3 Vgl. etwa Senecas *Epistolae morales*, in denen es u. a. heißt »Es ist eine herrliche Sache, sterben zu lernen. ... Wer sterben gelernt hat, hat verlernt, Sklave zu sein; er ist über aller Gewalt, wenigstens außer aller. Was gehen Kerker ihn an und Wachen und Riegel? Frei steht ihm der Ausgang. Nur eine Kette ist es, die uns gefesselt hält, die Liebe zum Leben, sie ist zwar nicht abzuwerfen, aber sie ist doch wenigstens zu schwächen, damit, wenn die Umstände es erfordern, nichts uns halte und hindere, bereit zu sein, was einmal doch geschehen muß, auf der Stelle zu tun« (Panitz 1974: 223).

- 4 Nach Pico ist der Mensch in erstaunlicher Nähe zur Nachgeburtsvorstellung des Mythos ebenfalls göttlicher »Nachgedanke«, etwas Hinzugefügtes, das der Harmonie der Schöpfung eigentlich nicht mehr ein- und angepaßt ist, kein »Lückenbüßer«, sondern ein Luxus, den sich der Demiurg nach getaner Arbeit gestattet: »Schon hatte Gott Vater, der Baumeister, das Haus der Welt, wie es uns vor Augen liegt, diesen erhabenen Tempel der Gottheit, nach den Gesetzen verborgener Weisheit errichtet; die überhimmlische Region hatte er mit Geistern geschmückt, die Bahnen des Äthers mit ewigen Wesen belebt, die Bereiche des schmutzigen Abfalls der unteren Welt hatte er mit allerlei Getier bevölkert. Nun aber, nach Vollendung des Werkes, sehnte sich sein Erbauer nach einem, der den Sinn dieses Werkes erwägen, seine Schönheit lieben und seine Größe bewundern könnte. Deshalb dachte er, als schon alles (wie Moses und Timaeus bezeugen) vollbracht war, zuletzt an die Erschaffung des Menschen. Es war aber unter den Archetypen keiner mehr, woraus er ein neues Geschöpf hätte bilden, in seinen Kammern nichts mehr, was er dem neuen Sohn als Erbgut hätte schenken können, und es war in der Welt kein Ort mehr, den jener Betrachter des Universums hätte einnehmen

können. Es war schon alles gefüllt; alles unter die oberen, mittleren und unteren Ordnungen verteilt« (Pico della Mirandola 1968: 28f.).

- 5 Schopenhauer argumentiert dabei in *Die Welt als Wille und Vorstellung* so: »Weit entfernt Verneinung des Willens zu sein, ist dieser [der Selbstmord] ein Phänomen starker Bejahung des Willens. Denn die Verneinung hat ihr Wesen nicht darin, daß man die Leiden, sondern daß man die Genüsse des Lebens verabscheuet. Der Selbstmörder will das Leben und ist bloß mit den Bedingungen unzufrieden, unter denen es ihm geworden. Daher gibt er keineswegs den Willen zum Leben auf, sondern bloß das Leben, indem er die einzelne Erscheinung zerstört« (Schopenhauer 1977 II: 492).

- 6 Den Schumpeter-Effekt skizzierte Dieter Senghaas in seinem Aufsatz »Abschreckungspolitik oder Abrüstungspolitik« wie folgt: »Joseph Schumpeter hat in einer berühmten soziologischen Abhandlung 1919 die These vertreten, daß häufig in der Geschichte zu beobachten ist, wie Nationen, die sich einer begrenzten und zeitweiligen militärischen Bedrohung gegenübersehen, schließlich Fertigkeiten entwickeln, mit denen sie dieser Bedrohung begegnen, um

nach ihrer Bewältigung mit riesigen objektiv funktionslosen Rüstungskomplexen weiterzuleben. Diese Rüstungskomplexe entwickeln dann eine eigene Wachstumsdynamik, deren Richtung und Geschwindigkeit in keinem Zusammenhang mehr steht mit der ursprünglichen Bedrohung« (Leyhausen 1970: 129).

- 7 Im Platonischen Idealstaat existiert neben dem Lehr- und Nährstand bekanntlich auch ein Wehrstand, der sich ganz der Kriegskunst verschrieben hat und von sozial nützlichen Tätigkeiten freigestellt ist. Plato widmet dem Nachdenken über die besten Trainings- und Indoktrinationsmethoden breiten Raum und schätzt die Bedeutung des Militärs so hoch ein, daß er für die Zensur wehrkraftzersetzender Glaubensvorstellungen, defätistischer Literatur und verweichlichender Musik eintritt (vgl. Plato 1961: 72ff.). Hegel würde dem fraglos zugestimmt haben, wie er überhaupt den Frieden geringschätzte und in seiner *Rechtsphilosophie* notierte: »Im Frieden dehnt sich das bürgerliche Leben mehr aus, alle Sphären hausen sich ein, und es ist auf die Länge ein Versumpfen der Menschen. ... Aus den Kriegen gehen die Völker nicht allein gestärkt hervor, sondern Nationen, die in sich unverträglich sind,

gewinnen durch Kriege nach Außen Ruhe im Inneren« (Hegel 1968: 308); folglich empfiehlt er den Regierungen, die erstarrende bürgerliche Welt »von Zeit zu Zeit durch Kriege zu erschüttern, ihre sich zurechtgemachte Ordnung und Recht der Selbständigkeit dadurch zu verletzen und zu verwirren, den Individuen aber ... in jener auferlegten Arbeit ihren Herrn, den Tod, zu fühlen zu geben« (Hegel 1952: 324).

- 8 In der Arbeit Charles M. Fairs *Das fehlprogrammierte Gehirn* wird das, was bei seinem populärwissenschaftlich orientierten Kollegen als eherne Gewißheit erscheint, immerhin noch deutlich als Hypothese formuliert, wenn auch diese Vorsicht deren Wahrheitsgehalt nicht steigert. Fair schreibt u. a.: »Die Ursache für die ›innere Einheit‹ bei Tieren ... könnte darin zu suchen sein, daß bei ihnen die Hirnrinde (= Neocortex) nicht ernsthaft versucht, die Rolle der älteren Gehirnstrukturen bei der Verhaltenssteuerung zu übernehmen« (Fair 1971: 33). Beim Menschen aber sei ein Wandel eingetreten, »auf Grund dessen die alte Einheit bzw. die ›Harmonie der Funktionen‹ endlich radikal gestört wurde ... ein neues Funktionssystem nahm möglicherweise innerhalb der Hirnrinde Gestalt an, ein System, das in bezug auf

seine Logik und die von ihm gesteuerten Verhaltensweisen den subkortikalen Systemen diametral entgegengesetzt ist« (ebd.: 34f.).

- 9** Teilhard synthetisiert den Theozentrismus des Mittelalters mit einem maßlosen Anthropozentrismus, dem die gesamte Naturgeschichte – »Kosmogense« und »Biogenese« – nur als Vorspiel der Menschwerdung erscheint, mit der die »Einrollung der Materie« eine prinzipiell neue Komplexitätsstufe, die der Reflexion, erreiche. Die »planetarische Kompression« (Teilhard 1976: 47) zwingt den Menschen zur kollektiven Ausbildung der sogenannten Noosphäre, die sich Teilhard offenbar als eine Art totalisierter und spiritualisierter katholischer Weltkirche oder planetarische Societas Jesu vorstellt, und zur Konvergenz des zum Lichtwesen sublimierten Untiers mit dem Göttlichen im »Punkt Omega« – eine durch und durch pathologische Vorstellung, wie sie wohl nur im Schutz von Klostermauern gedeihen kann.
- 10** Klages hat das Ziel der Menschheitsentwicklung, das Telos der Humanisation, wiederholt umschrieben und es dabei auch an drastischer Deutlichkeit nicht fehlen lassen. So spricht er

einmal von den »Vergewaltigungen, die dem Erdenleben durch eine Intelligenz widerfahren, deren Endziel es wäre, das Nichts zu verwirklichen« (ebd.: 673), ein andermal vom technologischen Bemächtigungswillen, als dessen »Ziel sich immer deutlicher die Vertilgung unzähliger Tiergeschlechter, ja schließlich aller Lebewesen des Erdballs Herausschält« (ebd.: 724).

- 11 Im Gegensatz zu der aufgeklärten Haltung schon eines Plinius, Seneca oder Cicero sieht die Psychoanalyse trotz ihres vorgeschützten deskriptiven Objektivismus im Selbstmord unterschwellig noch immer einen Akt des sich Davonstehlens, des Eskapismus, der dem moralischen Tadel unterliegt. Eine rühmliche Ausnahme macht hier lediglich Karl Menningers erstmals 1938 veröffentlichte Studie *Selbstzerstörung*, die davon ausgeht, »daß sich letztlich jeder Mensch selbst tötet, auf seine eigene, selbstgewählte Weise, schnell oder langsam, früher oder später« (Menninger 1974: 11), mehr noch, daß wir »im Grunde unseres Herzens alle sterben wollen« (ebd.: 17), und die deshalb den klassischen Suizid mit seinen verdeckteren Varianten wie dem chronischen Selbstmord (Askese, Märtyrertum, Neurose,

Alkoholismus), dem fokalen (Selbstverstümmelung, multiple Operationen, Unfälle) und dem organischen Selbstmord durch Krankheit zusammen behandelt. Die anthropofugale Einsicht, daß der Selbstmörder den ultimativen Akt der Gattungsannihilation in einer Art ungeduldigen Symbolismus‘ antizipiert, und jeder, der Hand an sich legt und so ostentativ für das Nichtsein votiert, mit seinem entseelten Leib ein Mahnmal aufrichtet gegen humanistischen Überlebensdünkel und die satte Trägheit, die das Kollektiv von seinem Weg nach Harmageddon abführen will, ist allerdings auch Menninger verschlossen geblieben.

- 12 Bilz führt dazu in seiner paläoanthropologischen Studie *Wie frei ist der Mensch* aus: »Wir kennen heute eine fast lawinenartig anwachsende Endzeit-Literatur, zu der sogar namhafte Autoren ihren Beitrag gegeben haben, wenn man an Namen wie Samuel Beckett, Jean Cocteau oder Eugène Ionesco denkt. Ohne Frage ist die Vernichtung allen Lebens technisch möglich, das verschärft die Situation, aber man beobachte sich selbst, wenn man eins dieser Bücher gelesen oder einen der Endzeit-Filme gesehen hat: Man ist im Augenblick erschüttert, aber dann bewahrt uns der Verdrängungs-

schutz vor der Faszination. Am anderen Morgen ist das Grauen längst vergessen« (Bilz 1973: 272).

- 13 Arthur Koestler gelangt in der Auseinandersetzung mit der Aggressionsthese der Psychoanalyse zu der Schlußfolgerung: »Unsere Spezies leidet nicht etwa an einem Übermaß an *Aggression*, sondern an einer übermäßigen Neigung zu fanatischer Hingabe. Schon ein flüchtiger Blick auf die Geschichte zeigt: Die Zahl der individuellen Morde, begangen aus selbstsüchtigen Motiven, spielt in der menschlichen Tragödie eine unbedeutende Rolle, verglichen mit der Zahl der Menschen, die aus selbstloser Loyalität gegenüber einem Stamm, einer Nation, einer Dynastie, einer Kirche oder einer politischen Ideologie hingemetzelt wurden – ad maiorem Dei gloriam. ... Das vorherrschende Phänomen in der Geschichte ist Mord aus selbstlosen Beweggründen, unter Einsatz des eigenen Lebens« (Koestler 1978: 24f.).
- 14 Daß seine Haltung mehr als philosophisch un- abgesichert und naiv, nämlich vorreflexiv-dogmatisch ist, hat Anders in *Der Mann auf der Brücke. Tagebuch aus Hiroshima und Nagasaki* selbst eingestanden; auf die Nachfrage

eines Konferenzteilnehmers, wie er denn seine moralischen Postulate begründen wolle, antwortet er nämlich: »Gar nicht. Umgekehrt müssen wir das Problem der ›Sanktionierung‹ ... willentlich als ›tabu‹ draußen lassen. ... Denn wo Ertrinkende auf Rettung warten, ist es nicht erlaubt, auf der Brücke stehen zu bleiben, um die philosophische oder die theologische Frage zu diskutieren, aufgrund wovon wir dem Leben der zu Errettenden Wert beizumessen haben: Wir haben bewußt darauf zu verzichten, religionsphilosophisch bis zu den Wurzeln vorzustoßen. Tiefsinn verboten« (Anders 1967: 29). Humanismus als rettendes Denkverbot also, als ex cathedra verkündete Überlebensreligion samt anhängendem Unfehlbarkeitsanspruch – so offen und unverschämt hat kaum jemals ein »Humanist« die Wahrheit über sein Denken zu Protokoll gegeben, ohne nicht vorher an ihm irre geworden zu sein. Nicht so Anders, der gegen alle anthropofugalen Anfechtungen gefeit scheint und in verbokrter Fixierung auf das Schibboleth des Überlebens auch noch dessen seit Jahrhunderten abgetakelte Rechtfertigung, die Leibnizsche Theodizee, nachliefert: »Zweitens weiß ich, daß die Welt eine ingeniose und unvergleichliche Erfindung ist, eine Einrichtung, die der Erhaltung wert ist. Und daß, in

ihr dazusein, Spaß macht. Und daß ich die Menschen, die ebenfalls da sind, gern habe. Und daß mir der Gedanke, daß alles, was sie an Leiden und Freuden durchgemacht haben und durchmachen, vergeblich gewesen sein soll, und daß die Welt künftighin als verödeter Ball durch die Einöde des Weltalls kugeln solle, höchst unangenehm ist. Mir sogar die Kehle zuschnürt« (ebd.: 102) – eine »Beweisführung«, die Anders‘ offenbar aufgeklärteren Gesprächspartner fassungslos zurückfragen läßt: »Und sie glauben, dieses Kehlenargument beweist, daß die Welt sein *soll*? Daß wir überleben sollen?« und ihn wenig später zum Abbruch des Dialogs zwingt.

VERZEICHNIS DER ZITIERTEN LITERATUR

Anders, Günther. *Die Antiquiertheit des Menschen*. München: Beck 1956.

Der Mann auf der Brücke. Tagebuch aus Hiroshima und Nagasaki. München: Beck 1967.

Endzeit und Zeitende. Gedanken über die atomare Situation. München: Beck 1972.

Barnet, Richard J. *Der amerikanische Rüstungswahn oder die Ökonomie des Todes*. Reinbek: Rowohlt 1971.

Bilz, Rudolf. *Wie frei ist der Mensch?* Frankfurt: Suhrkamp 1973.

Buchan, Alastair. *Der Krieg in unserer Zeit*. München: Beck 1968.

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

Cioran, E. M. *Geschichte und Utopie*. Stuttgart: Klett 1965.

Der Absturz in die Zeit. Stuttgart: Klett 1972.

Vom Nachteil geboren zu sein. Wien: Europa-
verlag 1977.

Lehre vom Zerfall. Stuttgart: Klett-Cotta 1978.

Delfgaauw, Bernard. *Philosophie im 20. Jahrhundert.*
Freiburg: Herder 1966.

Deschner, Karlheinz (Hrsg.). *Das Jahrhundert der
Barbarei.* München: Desch 1966.

Dollinger, Hans. *Schwarzbuch der Weltgeschichte.*
München: Südwest Verlag 1973.

Edda (Hrsg. Felix Niedner). Jena: Diederichs 1920.

Einstein, Albert u. Sigmund Freud. »Why War?« Open
Letters« between Einstein and Freud«, *The New Com-
monwealth* 6 (1934).

Erasmus von Rotterdam. *Das Lob der Torheit.* Stutt-
gart: Reclam 1962.

Fair, Charles M. *Das fehlprogrammierte Gehirn.* Mün-
chen: Winkler 1969.

Foucault, Michel. *Die Ordnung der Dinge.* Frankfurt:
Suhrkamp 1971.

Von der Subversion des Wissens. München:
Hanser 1974.

Freud, Sigmund. *Gesammelte Werke*, Anna Freud
(Hrsg.). Frankfurt: Fischer 1969.

Friedensanalysen. Schwerpunkt Rüstung, Hessische
Stiftung Friedens- und Konfliktforschung. Frankfurt:
Suhrkamp 1976.

Fromm, Erich. *Anatomie der menschlichen Destruktivität*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1974.

Gehlen, Arnold. *Der Mensch*. Frankfurt: Athenäum
1971.

Grimal, Pierre (Hrsg.). *Mythen der Völker*. 3 Bde.
Frankfurt: Fischer 1967.

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

Heberer, Gerhard. *Moderne Anthropologie*. Reinbek:
Rowohlt 1973.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner 1952.

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften.
Hamburg: Meiner 1959.

Grundlinien der Philosophie des Rechts. Frankfurt: Fischer 1968.

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Frankfurt: Suhrkamp 1970.

Hobbes, Thomas. *Vom Menschen. Vom Bürger.* Hamburg: Meiner 1959.

d'Holbach, Paul Thiry. *System der Natur.* Frankfurt: Suhrkamp 1978.

Kahn, Herman. *Eskalation.* Frankfurt: Ullstein 1970.

Kant, Immanuel. *Zum ewigen Frieden.* Stuttgart: Reclam 1976.

Klages, Ludwig. *Der Geist als Widersacher der Seele.* Bonn: Bouvier 1972.

Kneutgen, Johannes. *Der Mensch – ein kriegerisches Tier.* Stuttgart: Kohlhammer 1970.

Koestler, Arthur. *Der Mensch. Irrläufer der Evolution.* München: Scherz 1978.

Krippendorff, Ekkehart (Hrsg.). *Friedensforschung.* Köln: Kiepenheuer & Witsch 1968.

Landmann, Michael. *Philosophische Anthropologie*. Berlin: de Gruyter 1968.

Lehmann, Johannes. *Die Kreuzfahrer. Abenteuer Gottes*. München: Bertelsmann 1976.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade. Monadologie*. Hamburg: Meiner 1959.

Lévi-Strauss, Claude. *Das wilde Denken*. Frankfurt: Suhrkamp 1973.

Leyhausen, Paul, et. al. *Krieg oder Frieden*. München: Piper 1970.

Löbsack, Theo. *Versuch und Irrtum. Der Mensch: Fehlschlag der Natur*. Gütersloh: Bertelsmann 1974.

Machiavelli, Niccolo. *Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung*. Stuttgart: Kröner 1966.

Der Fürst. Stuttgart: Reclam 1968.

Maldonado, Tomas. *Umwelt und Revolte*. Reinbek: Rowohlt 1972.

McNamara, Robert S. *Die Sicherheit des Westens*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1970.

- Maistre, Joseph de. *Abendstunden zu St. Petersburg*. Frankfurt: Andrea 1825.
- Menninger, Karl. *Selbsterstörung*. Frankfurt: Suhrkamp 1974.
- Meslier, Jean. *Das Testament des Abbé Meslier*, Günther Mensching (Hrsg.). Frankfurt: Suhrkamp 1976.
- Montaigne, Michel de. *Die Essais*. Stuttgart: Reclam 1969.
- Nietzsche, Friedrich. *Werke*. 2 Bde. München: Hanser 1967.
- Panitz, Heinz (Hrsg.). *Stoische Weisheit*. Münster: Aschendorff 1974.
- Pernoud, Regine (Hrsg.). *Die Kreuzzüge in Augenzeugenberichten*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1977.
- Pico della Mirandola, Giovanni. *De dignitate hominis*. Bad Homburg: Gehlen 1968.
- Platon. *Der Staat*. Hamburg: Meiner 1961.
- Rüdiger, Horst. *Wesen und Wandlung des Humanismus*. Hildesheim: Olms 1966.

Runes, Dagobert D. *Illustrierte Geschichte der Philosophie*. Genf: Nagel 1962.

Schopenhauer, Arthur. *Welt und Mensch*. Stuttgart: Reclam 1966.

Aphorismen zur Lebensweisheit. Stuttgart: Reclam 1968.

Werke (Zürcher Ausgabe). 10 Bde. Zürich: Diogenes 1977.

Seidler, Franz W. *Die Abrüstung*. München: Olzog 1974.

Stegmüller, Wolfgang. *Hauptströmungen der Gegenwartphilosophie*. 2 Bde. Stuttgart: Kröner 1969.

Teilhard de Chardin, Pierre. *Mein Weltbild*. Olten: Walter 1976.

Voltaire. *Romane und Erzählungen*. München: Goldmann 1961.

Candide oder der Optimismus. Frankfurt: Insel 1972.

Vorländer, Karl. *Geschichte der Philosophie mit Quellentexten*. 5 Bde. Reinbek: Rowohlt 1969.

Weizsäcker, Carl Friedrich von (Hrsg.). *Kriegsfolgen und Kriegsverhütung*. München: Hanser 1971.

Zentralvorstand der Gewerkschaft Wissenschaft (Hrsg.). *ABC-Waffen*. Berlin (DDR): 1972.

ULRICH HORSTMANN

BEIPACKZETTEL ZUM

UNTIER

Wer sich als Autor selbst auslegt oder erklärt, hat schon verloren. Hier also die Loser-Nachrede auf die »Konturen einer Philosophie der Menschenflucht«.

Die entscheidende Seite ist nicht paginiert und wird von den meisten Lesern nicht zur Kenntnis genommen. Darauf steht eine Widmung und das Pascal-Zitat: »Der Philosophie spotten heißt wahrhaft philosophieren.« Man hat also spöttische Philosophie oder ein Denken im Niemandsland zu gewärtigen, eine Einladung in das unwegsame Gelände, wo Reflexion in Satire und Satire in Erkenntnis umschlägt. Es geht, wie es sich gehört, um letzte Wahrheiten, aber das Medium der Exploration ist der schwarze Humor im Umgang mit unserem nagenden Sinnhunger. Das Ende der Gattung ist dessen größte Herausforderung, denn *post festum* und postapokalyptisch wird es ja keine grauen Zellen mehr geben, die das alles als sinnvoll, unvermeidlich und metaphysisch in Ordnung ausweisen können. Die große Apologie – und nichts anderes ist Philosophie immer gewesen – wird man also vorher und als Eventualitätsdoktrin zu Papier bringen müssen. Der zerebrale Notbehelf, der 1983 dafür zur Verfügung stand, war ich – Untier unter Untieren und ein auf Krawall gebürsteter Galgenvogel.

Die Widmung – doppelt hält besser – sagt dasselbe noch einmal anders. Wären wir ungeboren, steckten

wir nicht in der Bredouille, und das Ungeborene, dem der selbstbewirkte Untergang der Gattung fürderhin das Alleinvertretungsrecht einräumt, ist ohnehin aus dem Schneider. Blieben noch die dumpfbackigen Swiftschen Yahoos, die in Schubladen einsortieren und in Entweder-oder-Schematismen denken. Bei ihnen reicht es zu Kopfver-, aber nicht zum Kopfzerbrechen; sie sind hilflos pragmatisch und realitätstüchtig und zu bedauern. Mein Gott, dieses quiekende Gewimmel, dieser peitschende Rattenschwanz kreuz und quer über dem leckgeschlagenen Boot.

26.10.2023

APPENDIX:

ORIGINALSPRACHLICHE
AUSZÜGE

*AUSGEWÄHLT UND ERWEITERT VON
GUSTAV LØHDE FRØHLICH*

*Se moquer de la philosophie,
c'est vraiment philosopher.*

(Pascal 1952: 403)

I

*Ihr sagt, die gute Sache sei es, die sogar den Krieg
heilige? Ich sage euch: der gute Krieg ist es, der jede
Sache heiligt.*

(Nietzsche 1997: 312)

II

*Hrymr ekr austan,
hefsk lind fyrir,
snýsk Jormungandr
í jötunmóði;
ormr knýr unnir,
en ari hlakkar,
slútr nái niðfölr;*

Naglfar losnar.

*Kjóll ferr austan
koma munu Múspells
of lög lýðir,
en Loki stýrir;
fara fíflmegir
með freka allir,
þeim es bróðir
Býleists í fõr.*

*Surtr ferr sunnan
með sviga lævi,
skínn af sverði
sól valtíva;
grjótbjörg gnata,
en gífr rata,
troða halir hælveg,
en himinn klofnar.*

*Þá kómur Hlínar
harmr annarr framn,
es Óðinn ferr
við ulf vega,
en bani Belfja
bjartr at Surti;
þá mun Friggjar*

falla angan.

*Þá kœmr hinn mikli
mogr Sigföður,
Viðarr vega
at valdýri;
lætr hann megi Hveðrungs
mund of standa
hjør til hjarta;
þá 's hefnt föður.*

*Þá kœmr hinn mæri
mogr Hlōðynjar*

*gengr Óðins sonr
ormi mæta.*

*Drepp af móði
Miðgarðs véurr;
munu halir allir
heimstöð ryðja;
gengr fet núu
Fjörgynjar burr
neppr frá naðri,
níðs ókviðinn.*

*Sól tér sortna,
søkkir fold í mar,
hverfa af himni*

*heðar stjornur;
geisar eimi
við aldrnara;
leikr hór hiti
við himin sjalfan.*

(Jónnson 1932: 16-18, vv. 50-57)

*Hrym ager østfra,
hans Arm bær' Skjold,
Jørmungand har rejst sig
i Jættevrede.
Ormen pisker Vandet,
Ørnen skriger,
river natgraa i Lig,
Naglfar letter.*

*Skibet kommer nordfra.
Skaren, Muspel
leder, staar mod Land,
Loke styrer.
Vildmandsflokke
følger Ulven –
den gaar Byleists
Broder med.
Surt kommer sydfra
med slikkende Flammer;*

*Stridsguders Sol
straaler fra Sværdet.
Graabjærge gjalder,
Gyger falder,
(Hels Mænd kommer)
Himlen revner.*

*Nu lider Hlin
sit Livs anden Sorg:
Ud mod Ulven
Odin drager,
og Beles lyse
Bane mod Surt;
da falder Friggs
Fryd i Kampen.
Nu kommer Hlodyn's
lovpriste Barn*

*

*Odins Søn
gaar Ulven i Møde.*

*Vredt hugger Midgaards
Vogter til den
(alle Helboer
hænger Verden)
Fjörgyns Søn naar
kun ni Skridt, vandrer
dødsens fra Dyret,*

*men Daaden lever.
Solen sortner,
Land synker i Hav,
de klare Stjærner
styrter fra Himlen;
Ilden raser,
Ild og Luer;
højt slaar Heden
mod Himlen selv.*

(Hansen 1911: 14-15, vv. 34-40)

Les mythes les plus significatifs de la pensée cosmologique mexicaine sont, par définition, les mythes de création, parce qu'ils permettent d'appréhender la conception que les Mexicains avaient du monde, éternellement menacé, et de l'homme, éternellement en sursis. La plupart des documents que nous possédons – »codices« précortésiens figuratifs, commentaires en langue nahuatl et en caractères latins, ouvrages des premiers missionnaires, monuments comme le célèbre »Calendrier aztèque« – font état d'un mythe connu sous le nom de »légende des quatre soleils«, et qui nous est parvenu sous différentes versions. (Nous suivrons ici celle de la »legenda de los Soles«.)

Quatre ères, désignées sous le nom de »soleils«, ont précédé la nôtre: toutes ont fini par un cataclysme. Le premier soleil, nahui ocelotl, »4 tigre«, dura 676 ans. Ceux qui peuplaient la Terre périrent, dévorés par des tigres, au jour qui portait la date »4 tigre«. »Alors disparut le Soleil...«

Un autre lui succéda, qui portait le nom de nahui ehecatl, »4 vent«. L'humanité fut emportée par de terribles vents, les survivants transformés en singes. Cette ère dura 364 années.

Vint alors le soleil nahui quiahuitl, »4 pluie«. Une effroyable pluie de feu détruisit êtres et choses, au terme de 312 ans. Les hommes furent transformés en oiseaux.

Le dernier Soleil, nauhi atl, »4 eau«, dura 676 ans, au bout desquels les hommes devinrent poissons. L'inondation détruisit ce monde, seuls survécurent un homme et une femme.

Le soleil que nous vivons porte le nom de nahui ollin, »4 tremblement de terre«. »Celui-ci, le nôtre, à nous qui vivons aujourd'hui...«

(Grimal 1963: 188)

III

ἀλλ' εἰ χειῖρας ἔχον βόες ἵπποι τ' ἢ ἠὲ λέοντες ἢ γράφαι
χείρεςσι καὶ ἔργα τελεῖν ἄπερ ἄνδρες, ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι
βόες δὲ τε βουσὶν ὁμοίας καὶ <κε> θεῶν ιδέας ἔγραφον καὶ
σώματ' ἐποίουν τοιαῦθ' οἷόν περ καὶ αὐτοὶ δέμας εἶχον
<ἕκαστοι>.

(Diels 1960 I: 132, 21B15)

Κινδυνεύεις μέντοι λόγον οὐ φαῦλον εἰρηκέναι περὶ
ἐπιστήμης, ἀλλ' ὄν ἔλεγε καὶ Πρωταγόρας. τρόπον δέ τινα
ἄλλον εἶρηκε τὰ αὐτὰ ταῦτα. φησὶ γάρ που πάντων
χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι,
τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.

(Diels 1960 II: 263, 80B3)

*Hic quaeret quispiam, cuiusnam causa tantarum
rerum molitio facta sit? Arborumne et herbarum, quae
quamquam sine sensu sunt tamen a natura
sustinentur? Ad id quidquam absurdum est. An
bestiarum? Nihilo probabilius deos mutorum et nihil
intellegentium causa tantum laborasse. Quorum igitur
causa quis dixerit effectum esse mundum? Eorum
scilicet animantium quae ratione utuntur; hi sunt di*

et homines, quibus profto nihil est melius, ratio est enim quae praestet omnibus. It fit credible deorum et hominum causa factum esse mundum quaeque in eo [mundo] sint omnia.

(Cicero 1933: 250)

Πυθoμένου δέ τινος, πῶς ἔστιν ἐσθίειν ἀρεστῶς θεοῖς, Εἰ δικαίως ἔστιν, ἔφη, καὶ εὐγνωμόνως καὶ ἴσως καὶ ἐγκρατῶς καὶ κοσμίως, οὐκ ἔστι καὶ ἀρεστῶς τοῖς θεοῖς; ὅταν δὲ θερμὸν αἰτήσαντός σου μὴ ὑπακούσῃ ὁ παῖς ἢ ὑπακούσας χλιαρώτερον ἐνέγκῃ ἢ μὴδ' εὐρεθῇ ἐν τῇ οἰκίᾳ, τὸ μὴ χαλεπαίνειν μὴδὲ ῥήγνυσθαι οὐκ ἔστιν ἀρεστὸν τοῖς θεοῖς; – Πῶς οὖν τις ἀνάσχηται τῶν τοιούτων; Ἀνδράποδον, οὐκ ἀνέξῃ τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ σαυτοῦ, ὃς ἔχει τὸν Δία πρόγονον, ὥσπερ υἱὸς ἐκ τῶν αὐτῶν σπερμάτων γέγονεν καὶ τῆς αὐτῆς ἄνωθεν καταβολῆς, ἀλλ' εἰ ἐν τινι τοιαύτῃ χώρα κατετάγῃς ὑπερεχούσῃ, εὐθὺς τύραννον καταστήσεις σεαυτόν; οὐ μεμνήσῃ τί εἶ καὶ τίνων ἄρχεις; ὅτι συγγενῶν, ὅτι ἀδελφῶν φύσει, ὅτι τοῦ Διὸς ἀπογόνων; – Ἄλλ' ὧνήν αὐτῶν ἔχω, ἐκεῖνοι δ' ἐμοῦ οὐκ ἔχουσιν. – Ὅρας ποῦ βλέπεις; ὅτι εἰς τὴν γῆν, ὅτι εἰς τὸ βάραθρον, ὅτι εἰς τοὺς τλαιπῶρους τούτους νόμους τοὺς τῶν νεκρῶν, εἰς δὲ τοὺς τῶν θεῶν οὐ βλέπεις;

(Epictetus 1925: 96-98)

Τίνοι γὰρ δυσξερραίνεις; τῆ τῶν ἀνθρώπων κακία; ἀναλογισάμενος τὸ κρῖμα, ὅτι τὰ λογικὰ ζῶα ἀλλήλων ἔνεκεν γέγονε, καὶ ὅτι τὸ ἀνέχεσθαι μέρος τῆς δικαιοσύνης, καὶ ὅτι ἄκοντες ἀμαρτάνουσι, καὶ πόσοι ἤδη διεχθρεύσαντες, ὑποπεύσαντες, μισήσαντες, διαδορατισθέντες ἐκτέτανται, τετέφρωνται, παύου ποτέ. “Ἦτοι πρόνοια, ἢ ἄτομοι,” καὶ ἐξ ὅσων ἀπεδείχθη, ὅτι ὁ κόσμος ὡσανεὶ πόλις. ἀλλὰ τὰ σωματικά σου ἄφεται ἔτι; ἐννοήσας ὅτι οὐκ ἐπιμίγνυται λείως ἢ τραχέως κινουμένῳ πνεύματι ἢ διάνοια, ἐπειδὴν ἄπαξ ἑαυτὴν ἀπολάβῃ καὶ γνωρίσῃ τὴν ἰδίαν ἐξουσίαν· καὶ λοιπὸν ὅσα περὶ πόνου καὶ ἡδονῆς ἀκήκοας καὶ συγκατέθου.

(Aurelius 1916: 68)

Desinere iam volebam et manus spectabat ad clausulam, sed conficienda sunt aera et huic epistulae ciaticum dandum est. Put me non dicere unde sumpturus sim mutuum: scis cuius arca utar. Expecta me pusillum, et de domo fiet numeratio; interim commodabit Epicurus, qui ait ‘meditare mortem’, vel si commodius sic transire ad nos hic potest sensus: ‘egregia res est mortem condiscere’. Supervacuum forsitan putas id discere quod semel utendum est. Hoc est ipsum quare meditari debeamus: semper descendendum est quod an sciamus experiri non possumus. ‘Meditare mortem’: qui hoc dicit meditari libertatem

iubet. Qui mori didicit servire dedidicit; supra omnem potentiam est, certe extra omnem. Quid ad illum carcer et custodia et claustra? liberum ostium habet. Una est catena quae nos alligatos tenet, amor vitae, qui ut non est abiciendus, ita minuendus est, ut si quando res exiget, nihil nos detineat nec inpediat quominus parati simus quod quandoque faciendum est statim facere. Vale.

(Seneca 1965: 76)

IV

Tandem superatis paganis, apprehenderunt nostri masculos et feminas sat in templo, et occiderunt quos voluerunt, et quos voluerunt retinuerunt vivos. Super Templum vero Salomonis erat maxima paganorum congregatio utriusque sexus, quibus Tancredus et Gaston de Beert dederunt sua vexilla.

Mox cucurrerunt per universam urbem, capientes aurum et argentum, equos et mulos, domosque plenas omnibus bonis. Venerunt autem omnes nostri gaudentes et prae nimio gaudio plorantes ad nostri Saluatoris Iesu sepulchrum adorandum, et reddiderunt ei capitale debitum. Mane autem facto

ascenderunt nostri caute supra tectum templi, et invaserunt Saracenos masculos et feminas, decollantes eos nudis ensibus. Alii vero dabant se precipites e templo. Hoc videns Tancredus iratus est nimis.

Tunc nostri tenuerunt concilium, ut unusquisque faceret elemosinas cum orationibus, quatinus sibi Deus eligeret quem vellet regnare super alios et regere civitatem. Iusserunt quoque Saracenos mortuos omnes eici foras, prae nimio foetore; quia omnis urbs fere plena erat illorum cadaveribus. Et vivi Saraceni trahebant mortuos ante portarum exitus, et ordinabant montes ex eis, quasi essent domos. Tales occasiones de paganorum gente nullus unquam audivit nec vidit; quoniam pyrae erant ordinatae ex eis sicut metae, et nemo scit numerum eorum nisi solus Deus. Fecit vero comes Raimundus conduci amiraliū et alios qui cum eo erant, usque Scalonam, sanos et illaesos.

(Hill 1962: 91-92)

Doch der König wich auf die hohe Politik aus. Erst die Ermordung eines päpstlichen Legaten gab dann Innozenz die Handhabe, mit allen Mitteln Kreuzzugs-kontingente aus Frankreich, Deutschland und Italien aufstellen und gegen die verhaßten Ketzer vorgehen zu lassen. Ritter aus dem Norden, aus der Champagne und aus Burgund, aus Nevers und sogar königliche

Ritter zogen nach Süden in die Languedoc, gegen den Albigenserkreuzfahrer Vicomte von Béziers Raymond Bérenger. Als die Stadt Béziers die Auslieferung aller Ketzer ablehnte, stürmten die Katholischen im Juli 1209 mit dem Lied »Komm, Heiliger Geist« die Stadt und richteten unter den Einwohnern, egal, ob Ketzer oder Katholiken, ein fürchterliches Blutbad an. Der päpstliche Legat Arnaud soll auf die vorhergegangene Frage, ob man die Katholiken in der Stadt verschonen soll, geantwortet haben: »Schlagt sie alle tot, der Herr wird die Seinigen (die Katholiken) schon erkennen!« In Béziers wurden 20 000 Männer, Frauen und Kinder in den Straßen, in den Häusern, ja selbst in den Kirchen, in die sie geflüchtet hatten, niedergemetzelt. Unter dem besonders kriegerischen Führer der Katholiken, Simon von Montfort, der bereits in Palästina als Kreuzfahrer einschlägige Erfahrungen gesammelt hatte und den die katholische Geschichtsschreibung wegen seiner Tapferkeit, seiner Keuschheit und Frömmigkeit rühmt, überfielen nach dem Massenmord in Béziers rund 5000 katholische Ritter und Söldner, vom Legaten Arnaud angetrieben, eine Stadt nach der anderen. Deren Bevölkerung wurde vor die Wahl zwischen Widerruf oder Tod gestellt. Viele schworen ab, viele zogen den Tod vor. Die Stadt Carcassonne wehrte hinter ihren starken Befestigungen mehrere Sturmangriffe Montforts erfolgreich ab. Dem Albigenserkreuzführer in Carcassonne und 300

seiner Ritter, die mit den Belagerern verhandeln wollten, sicherten die Montfort-Leute freies Geleit zu, nahmen aber noch vor Beginn der Verhandlungen alle gefangen und warfen sie ins Gefängnis. Ketzern gegenüber brauchte man ja kein gegebenes Wort einzuhalten.

(Dollinger 1973: 144)

V

Zunächst »Milde, Menschenfreundlichkeit« – etwa das, was wir als einen wesentlichen Bestandteil der »Humanität« bezeichnen würden; dann aber auch »gediegene, allgemeine Bildung« und als Folge davon »feines Gefühl für Anstand und Sitte« – das letzte etwa unseren Worten »Herzensbildung« oder »Taktgefühl« entsprechend.

(Rüdiger 1966: 28)

Denique cum & corporis non magni homo, & exiguarum virium, & valetudinis fit infirmae; tamen quoniam id, quod est maius, accepit; & instructor est

caeteris animalibus, & ornatior. Nam cum fragilis imbecillisque nascatur; tamen & a mutis omnibus tutus est, & ea omnia, quae firmiora nascuntur, etiamsi vim caeli fortiter patiuntur, ab homine tamen tuta esse non possunt. Ita sit, ut plus homini conferat ratio, quam natura mutis; quoniam in illis nec magnitudo virium, neque firmitas corporis efficere potest, quo minus aut opprimantur a nobis, aut nostrae subiecta sint potestati.

(Lactantius 1684: 792)

Iam summus Pater architectus Deus hanc quam videmus mundanam domum, divinitatis templum augustissimum, archanae legibus sapientiae fabrefecerat.

Supercelestem regionem mentibus decorarat; ethereos globos aeternis animis vegetarat; excrementarias ac feculentas inferioris mundi partes omnigena animalium turba complerat.

Sed, opere consumato, desiderabat artifex esse aliquem qui tanti operis rationem perpenderet, pulchritudinem amaret, magnitudinem admiraretur.

Idcirco iam rebus omnibus (ut Moses Timeusque testantur) absolutis, de producendo homine postremo cogitavit.

Verum nec erat in archetipis unde novam sobolem effingeret, nec in thesauris quod novo filio hereditarium largiretur, nec in subsellis totius orbis, ubi universi contemplator iste sederet.

Iam plena omnia; omnia summis, mediis infimisque ordinibus fuerant distributa.

Sed non erat paternae potestatis in extrema faetura quasi effetam defecisse; non erat Sapientiae consilii inopia in re necessaria fluctuasse; non erat benefici Amoris ut qui in aliis esset divinam liberalitatem laudaturus, in se illam damnare cogeretur.

Statuit tandem optimus opifex ut cui dari nihil proprium poterat, ei commune esset quicquid privatum singulis fuerat.

(Mirandola 2012: 112-114, §§10-17)

O summam Dei patris liberalitatem, summam et admirandam hominis foelicitatem, cui datum id habere quod optat, id esse quod velit!

Bruta simul atque nascuntur id secum afferunt (ut ait Lucilius) e bulga matris quod possessura sunt.

Supremi spiritus aut ab initio aut paulo mox id fuerunt, quod sunt futuri in perpetuas aeternitates.

Nascenti homini omnifaria semina et omnigenae vitae germina indidit Pater.

Quae quisque excoluerit, illa adolescent, et fructus suos ferent in illo.

Si vegetalia, planta fiet; si sensualia, obrutescet; si rationalia, caeleste evadet animal; si intellectualia, angelus erit et Dei filius.

Et si, nulla creaturarum sorte contentus, in unitatis centrum suae se receperit, unus cum Deo spiritus factus, in solitaria Patris caligine, qui est super omnia constitutus omnibus antestabit.

Quis hunc nostrum chamaeleonta non admiretur?

Aut omnino quis aliud quicquam admiretur magis?

(Ibid.: 118-122, §§24-32)

Debbe adunque un principe non avere altro oggetto nè altro pensiero, nè prendere cosa alcuna per sua arte fuori della guerra ed ordini e disciplina di essa: perchè quella è sola arte che si aspetta a chi comanda, ed è di tanta virtù, che non solamente mantiene quelli che sono nati principi, ma molte volte fa gli uomini di privata fortuna salire a quel grado. E, per contrario, si vede che quando i principi hanno pensato più alle delicatezze che alle armi, hanno perso lo Stato loro.

(Machiavelli 1891: 277)

Quanto sia laudabile in un principe mantenere la fede e vivere con integrità, e non con astuzia, ciascuno lo intende. Nondimanco si vede per esperienza ne' nostri tempi quelli principi aver fatto gran cose che della fede hanno tenuto poco conto, e che hanno saputo con l' astuzia aggirare i cervelli degli uomini, ed alla fine hanno superato quelli che si sono fondati in su la lealtà. Dovete adunque sapere come sono due generazioni di combattere: l' una, con le leggi, l' altra, con la forza: quel primo modo è proprio dell' uomo, quel secondo delle bestie; ma perchè il primo spesse volte non basta, conviene ricorrere al secondo. Pertanto ad un principe è necessario saper bene usare la bestia e l' uomo.

(Ibid.: 297-302)

Proinde si videbitur, fingant isti me latrunculis interim animi causa luisse, aut si malint, equitasse in arundine longa. Nam quae tandem est iniquitas, cum omni vitae instituto suos lusus concedamus, studiis nullum omnino usum permittere, maxime si nugae seria ducant, atque ita tractentur ludicra, ut ex his aliquanto plus frugis referat lector non omnino naris obesae, quam ex quorundam tetricis ac splendidis argumentis?

(Erasmus 1979: 68)

Agedum, si quis velut e sublimi specula circumspiciat, ita ut Iovem interdum poetae facere praedicant, quot calamitatibus hominum, vita sit obnoxia, quam misera, quam sordida natiuitas, quam laboriosa educatio, quot iniuriis exposita pueritia, quot sudoribus adacta iuventus, quam gravis senectus, quam dura mortis necessitas, deinde in omni vita, quot morborum agmina infestent, quot immineant casus, quot ingruant incommoda, quam nihil usquam non plurimo felle tinctum, ut ne commemorem ista, quae homini ab homine inferuntur mala, quod genus sunt paupertas, carcer, infamia, pudor, tormenta, insidiae, proditio, concuicia, lites, fraudes. Sed ego iam plane τὸν ἄμμον ἀναμετρεῖν aggredior. Porro quibus admissis ista commeruerint homines aut quis

deus iratus eos in has miserias nasci coegerit, non est mihi fas in praesentia proloqui. Verum ista qui secum perpendat, nonne Milesarium virginum probabit exemplum, etiamsi miserandum? At quinam potissimum sibi vitae taedio fatum accersiuere? Nonne sapientiae confines? Inter quos, ut interim Diogenes, Xenocrates, Catones, Cassios ac Brutos sileam, Chiron ille, cum immortalem esse liceret, ultro mortem praeoptavit, Videtis, opinor, quid futurum sit, si passim sapiant homines: nempe altero luto, altero figulo Prometheo opus fore. Verum ego partim per ignorantiam, partim per incogitantiam, nonnunquam per oblivionem malorum, aliquando spem bonorum, aliquoties nonnihil mellis voluptatibus aspergens, ita tantis in malis succurro, ut ne tum quidem libeat vitam relinquere cum exacto Parcarum stamine ipsa iamdudum eos relinquit vita, quoque minus sit causae, cur in vita manere debeant, hoc magis iuuet vivere: tantum abest, ut ullo vitae taedio tangantur.

(Ibid.: 106-108)

Les naturels sanguinaires à l'endroit des bestes, tesmoignent vne propension naturelle à la cruauté. Apres qu'on se fut appriuoisé à Rome aux spectacles des meurtres des animaux, on vint eux hommes et aux gladiateurs. Nature a, ce crains-ie, elle mesme attaché

à l'homme quelque instinct à l'inhumanité. Nul ne prent son esbat à voir des bestes s'entreiouer et caresser; et nul ne faut de le prendre à les voir s'entredeschirer et desmembrer.

(Montaigne 1907 II: 105-106)

Mais quand ie rencontre parmy les opinions plus moderées, les discours qui essayent à montrer la prochaine ressemblance de nous aux animaux: et combien ils ont de part à nos plus grands priuileges; et avec combine de vraysemblance on nous les apparie; certes i'en rabats beaucoup de nostre presumption, et me demets volontiers de cette royauté imaginaire, qu'on nous donne sur les autres creatures.

(Ibid.: 108)

Je ne suis pas marry que nous remerquons l'horreur barbaresque qu'il y a en vne telle action, mais ouy bien dequoy iugeans à point de leurs fautes, nous soyons si aueuglez aux nostres. Je pense qu'il y a plus de barbarie à manger vn homme viuant, qu'à le manger mort, à deschirer par tourmens et par gehennes, vn corps encore plein de sentiment, le faire rostir par le

menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens, et aux pourceaux (comme nous l'avons non seulement leu, mais veu de fresche memoire, non entre des ennemis anciens, mais entre des voisins et concitoyens, et qui pis est, sous pretexte de pieté et de religion) que de le rostir et manger apres qu'il est trespasé. [...] Nous les pouuons donc bien appeller barbares, eu esgard aux regles de la raison, mais non pas eu esgard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie.

(Montaigne 1907 I: 366-8)

VI

Ainsi il n'y a rien d'inculte, de stérile, de mort dans l'univers, point de Chaos, point de confusion, qu'en apparence; à peu près comme il en paraîtrait dans un étang à une distance, dans laquelle on verrait un mouvement confus et grouillement, pour ainsi dire, de poissons de l'étang, sans discerner les poissons mêmes.

(Leibniz 1919: 71, §69)

Enfin sous ce gouvernement parfait il n'y aurait point de bonne action sans récompense, point de mauvaise sans châtement: et tout doit réussir au bien des bons; c'est-à-dire de ceux qui ne sont point des mécontents dans ce grand État, qui se fient à la Providence, après avoir fait leur devoir, et qui aiment et imitent, comme il faut, l'auteur de tout bien, se plaisant dans la considération de ses perfections, suivant la nature du pur amour véritable, qui fait prendre plaisir à la félicité de ce qu'on aime. C'est ce qui fait travailler les personnes sages et verieuses à tout ce qui paraît conforme à la volonté divine présomptive, ou antécédente; et se contenter cependant de ce que Dieu fait arriver effectivement par sa volonté secrète, conséquente et décisive; en reconnaissant, que si nous pouvions entendre assez l'ordre de l'univers, nous trouverions qu'il surpasse tous les souhaits des plus sages, et qu'il est impossible de le rendre meilleur qu'il est; non seulement pour le tout en général, mais encore pour nous-mêmes en particulier, si nous sommes attachés, comme il faut à l'auteur du tout, non seulement comme à l'architecte et à la cause efficiente de notre être, mais encore comme à notre Maître et à la cause finale qui doit faire tout le but de notre volonté, et peut seule faire notre bonheur.

(Ibid.: 80-82, § 90)

Il est démontré, disait-il, que les choses ne peuvent être autrement: car tout étant fait pour une fin, tout est nécessairement pour la meilleure fin. Remarquez bien que les nez ont été faits pour porter des lunettes; aussi avons-nous des lunettes. Les jambes sont visiblement instituées pour être chaussées, et nous avons des chausses. Les pierres ont été formées pour être taillées, et pour en faire des châteaux; aussi monseigneur a un très-beau château: le plus grand baron de la province doit être le mieux logé; et les cochons étant faits pour être mangés, nous mangeons du porc toute l'année. Par conséquent, ceux qui ont avancé que tout est bien, ont dit une sottise: il fallait dire que tout est au mieux.

(Voltaire 1877-1885 XXI: 138)

Je suis toujours de mon premier sentiment, répondit Pangloss; car enfin je suis philosophe: il ne me convient pas de me dédire, Leibnitz ne pouvant pas avoir tort, et l'harmonie préétablie étant d'ailleurs la plus belle chose du monde, aussi bien que le plein et la matière subtile.

(Ibid.: 213)

VII

Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit *ist* das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet *ist* diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der EntschlieÙung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! *Ist also der Wahlspruch der Aufklärung.*

(Kant 1912 I.8: 35)

Ah! Mes chers amis, si vous connoissiez bien la vanité et la folie des erreurs, dont on vous entretient, sous prétexte de religion, et si vous connoissiez combien injustement et combien indignement on abuse de l'autorité, que l'on a usurpé sur vous, sous prétexte de vous gouverner, vous n'auriez certainement que du mépris pour tout ce que l'on vous fait adorer et respecter, et vous n'auriez que de la haine et que de l'indignation pour tous ceux, qui vous abusent, qui vous gouvernent si mal, et qui vous maltraitent si indignement. Il me souvient à ce sujet d'un souhait que faisoit autrefois un homme, qui n'avoit ni science ni

étude; mais qui, selon les apparences ne manquoit pas de bon sens pour juger sainement de tous les détestables abus et de toutes les détestables cérémonies, que je blâme ici. Il paroît par la manière d'exprimer sa pensée, qu'il voïoit assez loin et qu'il pénétoit assez avant dans le mistère d'iniquité, dont je viens de parler, puisqu'il en reconnoissoit si bien les auteurs et les fauteurs. Il souhaitoit, disoit-il, par rapport au sujet dont je parle, que tous les grands de la terre et que tous les nobles fussent pendus et étranglés avec les boïaux des prêtes. Cette expression ne doit point manquer de paroître assez rude et grossière, mais il faut avouer qu'elle est franche et naïve. Elle est courte, mais elle est expressive; puisqu'elle exprime assez en peu de mots tout ce que ces sortes de gens-là méritent. Pour ce qui est de moi, mes chers amis, si j'avois un souhait à faire sur ce sujet (et je ne manquerois pas de la faire, s'il pouvoit avoir son effet) je souhaiterois d'avoir les bras et la force d'un Hercule pour purger le monde de tout vice et de tout iniquité, et pour avoir le plaisir d'assommer tous ces monstres d'erreurs et d'iniquité, qui font gémir si pitoïablement tous les peuples de la terre.

(Meslier 1864 I: 18-19)

J'ai connu tant de méchancetés dans le monde, que la vertu même la plus parfaite, et l'innocence la plus pure

n'étoient pas exemptes de la malice des calomniateurs. J'ai vu et on voit encore tous les jours une infinité d'innocens malheureux persécutés sans raison, et opprimés avec injustice, sans que personne fut touchée de leur infortune, et sans qu'ils trouvassent aucun protecteur charitable pour les secourir. Les larmes des justes affligés, et le misères de tant de peuples tyranniquement opprimés par les riches et par les grands de la terre, m'ont donné aussi bien qu'à Salomon, tant de dégoût et tant de mépris pour la vie, que j'estimai comme lui, la condition des morts beaucoup plus heureuse, que celle des vivans; et ceux, qui n'ont jamais été, plus heureux millefois, que ceux qui sont et qui gémissent encore dans tant de si grandes misères. (Laudavi magis mortuos quam viventes: et feliciorum utroque judicavi, qui nec dum natus est, nec vidit mala quæ sub sole fiunt. Eccl. IV, 2.)

(Ibid.: 5)

Il se figurait alors les hommes tels qu'ils sont en effet, des insectes se dévorant les uns les autres sur un petit atome de boue.

(Voltaire 1877-1885 XXI: 55)

Il vit des soldats qui achevaient d'égorger leurs camarades expirants, pour leur arracher quelques lambeaux sanglants, déchirés et couverts de fange. Il entra dans les hôpitaux où l'on transportait les blessés, dont la plupart expiraient par la négligence inhumaine de ceux mêmes que le roi de Perse payait chèrement pour les secourir. »Sont-ce là des hommes, s'écria Babouc, ou des bêtes féroces?«

(Ibid.: 3)

»Nous avons plus de matière qu'il ne nous en faut, dit-il, pour faire beaucoup de mal, si le mal vient de la matière; et trop d'esprit, si le mal vient de l'esprit. Savez-vous bien, par exemple, qu'à l'heure que je vous parle, il y a cent mille fous de notre espèce, couverts de chapeaux, qui tuent cent mille autres animaux couverts d'un turban, ou qui sont massacrés par eux, et que, presque par toute la terre, c'est ainsi qu'on en use de temps immémorial?« Le Sirien frémit, et demanda quel pouvait être le sujet de ces horribles querelles entre de si chétifs animaux. »Il s'agit, dit le philosophe, de quelque tas de boue grand comme votre talon. Ce n'est pas qu'aucun de ces millions d'hommes qui se font égorger prétende un fétu sur ce tas de boue. Il ne s'agit que de savoir s'il appartiendra à un certain homme qu'on nomme Sultan, ou à un autre qu'on

nomme, je ne sais pourquoi, César. Ni l'un ni l'autre n'a jamais vu ni ne verra jamais le petit coin de terre dont il s'agit; et presque aucun de ces animaux qui s'égorge mutuellement n'a jamais vu l'animal pour lequel ils s'égorge.»

(Ibid.: 119)

J'ai été très-fâché qu'on ait poussé trop loin la philosophie. Ce maudit livre du Système de la Nature est un péché contre nature.

(Voltaire 1877-1885 XLVII: 250)

VIII

L'homme se fait nécessairement le centre de la nature entière; il ne peut en effet juger des choses que suivant qu'il en est lui même affecté; il ne peut aimer que ce qu'il trouve favorable à son être; il hait & craint nécessairement tout ce qui le fait souffrir; enfin, comme on a vu, il appelle désordre tout ce qui dérange sa machine, & croit que tout est dans l'ordre dès qu'il n'éprouve rien qui ne convienne à sa façon d'exister.

Par une suite nécessaire de ces idées, le genre humain s'est persuadé que la nature entière étoit faite pour lui seul; que ce n'étoit que lui seul qu'elle avoit en vue dans ses ouvrages, ou bien que les causes puissantes à qui cette nature étoit subordonnée n'avoient pour objet que l'homme dans tous les effets qu'elles opéroient dans l'univers.

(D'Holbach 1770 II: 19-20)

N'est-ce pas pour les corbeaux, les bêtes féroces & les vers que le conquérant semble livrer des batailles ? Les prétendus favoris de la providence ne meurent-ils pas pour servir de pâture à des milliers d'insectes méprisables dont cette providence paroît aussi occupée que d'eux ? L'halcyon, égayé par la tempête, se joue sur les flots soulevés, tandis que sur les débris de son navire brisé le matelot élève au ciel ses mains tremblantes. Nous voyons les êtres engagés dans une guerre perpétuelle, vivans les uns aux dépens des autres, & profitans des infortunes qui les désolent & les détruisent réciproquement. La nature envisagée dans son ensemble nous montre tous les êtres alternativement sujets au plaisir & à la douleur, naissans pour mourir, exposés à des vicissitudes continuelles dont aucuns d'eux ne sont exempts. Le coup d'œil le plus superficiel suffit donc pour nous détromper de l'idée

que l'homme est la cause finale de la création, l'objet constant des travaux de la nature ou de son auteur, à qui l'on ne peut attribuer, d'après l'état visible des choses & les révolutions continuelles de la race humaine, ni bonté, ni malice, ni justice, ni injustice, ni intelligence, ni déraison. En un mot en considérant la nature sans préjugés, nous trouverons que tous les êtres sont également favorisés dans l'univers, & que tout ce qui existe subit des loix nécessaires dont nul être ne peut être excepté.

(D'Holbach 1770 II: 203-4)

Quelle absurdité ou quelle inconséquence y a-t-il donc à imaginer que l'homme, le cheval, le poisson, l'oiseau ne seront plus? Ces animaux sont-ils donc d'une nécessité indispensable à la nature, & ne pourroit-elle sans eux continuer sa marche éternelle? Tout ne change-t-il pas au-tour de nous? Ne changeons-nous pas nous-mêmes? N'est-il pas évident que l'univers entier n'a pas été, dans son éternelle durée antérieure, rigoureusement le même qu'il est, & qu'il n'est pas possible que, dans son éternelle durée postérieure, il soit à la rigueur un instant le même qu'il est? Comment donc prétendre deviner ce que la succession infinie de destructions & de reproductions, de combinaisons & de dissolutions, de métamorphoses, de changemens, de

transpositions pourra par la suite amener? Des soleils s'éteignent & s'encroûtent, des planetes périssent & se dispersent dans les plaines des airs; d'autres soleils s'allument, de nouvelles planetes se forment pour faire leurs révolutions ou pour décrire de nouvelles routes, & l'homme, portion infiniment petite d'un globe, qui n'est lui même qu'un point imperceptible dans l'immensité, croit que c'est pour lui que l'univers est fait, s'imagine qu'il doit être le confident de la nature, se flatte d'être éternel, se dit le Roi de l'univers!

(D'Holbach 1770 I: 86-87)

O Homme! Ne concevras-tu jamais que tu n'es qu'un Ephemere? Tout change dans l'univers; la nature ne renferme aucunes formes constantes; & tu prétendrais que ton espece ne peut point disparoître, & doit être exceptée de la loi générale qui veut que tout s'altere! Hélas! Dans ton être actuel n'es-tu pas soumis à des altérations continuelles? Toi qui dans ta folie prend-arrogamment le titre de Roi de la nature! Toi qui mesures & la terre & les cieux! Toi, pour qui ta vanité s'imagine que le tout a été fait, parce que tu es intelligent; il ne faut qu'un léger accident, qu'un atôme déplacé, pour te faire périr, pour te dégrader, pour te ravir cette intelligence dont tu parois si fier!

(Ibid.: 87)

IX

Im Skeptizismus erfährt das Bewußtsein in Wahrheit sich als ein in sich selbst widersprechendes Bewußtsein; es geht aus dieser Erfahrung eine neue Gestalt hervor, welche die zwei Gedanken zusammenbringt, die der Skeptizismus auseinanderhält. Die Gedankenlosigkeit des Skeptizismus über sich selbst muß verschwinden, weil es in der Tat ein Bewußtsein ist,

welches diese beiden Weisen an ihm hat. Diese neue Gestalt ist hierdurch ein solches, welches für sich das gedoppelte Bewußtsein seiner als des sich befreienden, unwandelbaren und sichselbstgleichen und seiner als des absolut sich verwirrenden und verkehrenden und das Bewußtsein dieses seines Widerspruchs ist. – Im Stoizismus ist das Selbstbewußtsein die einfache Freiheit seiner selbst; im Skeptizismus realisiert sie sich, vernichtet die andere Seite des bestimmten Daseins, aber verdoppelt sich vielmehr und ist sich nun ein Zweifaches. Hierdurch ist die Verdopplung, welche früher an zwei Einzelne, an den Herrn und den Knecht, sich verteilte, in Eines eingekehrt; die Verdopplung des Selbstbewußtseins in sich selbst, welche im Begriffe des Geistes wesentlich ist, ist hiermit vorhanden, aber noch nicht ihre Einheit, und das unglückliche Bewußtsein ist das Bewußtsein seiner als des gedoppelten, nur widersprechenden Wesens.

(Hegel 1970 III: 163)

Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels.

(Ibid.: 275)

Das Gewesen. Die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung.

(Ibid.: 464)

Die Staaten, Völker und Individuen in diesem Geschäfte des Weltgeistes stehen in ihrem besonderen bestimmten Prinzipie auf, das an ihrer Verfassung und der ganzen Breite ihres Zustandes seine Auslegung und Wirklichkeit hat, deren sie sich bewußtlose Werkzeuge und Glieder jenes inneren Geschäfts sind, worin diese Gestalten vergehen, der Geist an und für sich aber sich den Übergang in seine nächste höhere Stufe vorbereitet und erarbeitet.

(Hegel 1970 VII: 505, §344)

Dem Volke, dem solches Moment als natürliches Prinzip zukommt, ist die Vollstreckung desselben in dem Fortgange des sich entwickelnden Selbstbewußtseins des Weltgeistes übertragen. Dieses Volk ist in der Weltgeschichte für diese Epoche – und es kann (§346) in ihr nur einmal Epoche machen – das herrschende. Gegen dies sein absolutes Recht, Träger der gegenwärtigen Entwicklungsstufe des Weltgeistes

zu sein, sind die Geister der anderen Völker rechtlos, und sie, wie die, deren Epoche vorbei ist, zählen nicht mehr in der Weltgeschichte.

(Ibid.: 505-506, § 347)

Aber auch indem wir die Geschichte als diese Schlachtbank betrachten, auf welcher das Glück der Völker, die Weisheit der Staaten und die Tugend der Individuen zum Opfer gebracht worden, so entsteht dem Gedanken notwendig auch die Frage, wem, welchem Endzwecke diese ungeheuersten Opfer gebracht worden sind.

(Hegel 1970 XII: 35)

Dies subjektive Tadeln, das aber nur das Einzelne und seinen Mangel vor sich hat, ohne die allgemeine Vernunft darin zu erkennen, ist leicht und kann, indem es die Versicherung guter Absicht für das Wohl des Ganzen herbeibringt und sich den Schein des guten Herzens gibt, gewaltig groß tun und sich aufspreizen. Es ist leichter, den Mangel an Individuen, an Staaten, an der Weltleitung einzusehen als ihren wahrhaften Gehalt.

(Ibid.: 53)

Die Einsicht nun, zu der, im Gegensatz jener Ideale, die Philosophie führen soll, ist, daß die wirkliche Welt ist, wie sie sein soll, daß das wahrhafte Gute, die allgemeine göttliche Vernunft auch die Macht ist, sich selbst zu vollbringen. Dieses Gute, diese Vernunft in ihrer konkretesten Vorstellung ist Gott. Gott regiert die Welt, der Inhalt seiner Regierung, die Vollführung seines Plans ist die Weltgeschichte. Diesen will die Philosophie erfassen; denn nur was aus ihm vollführt ist, hat Wirklichkeit, was ihm nicht gemäß ist, ist nur faule Existenz.

(Ibid.)

Übrigens kann ich hier die Erklärung nicht zurückhalten, daß mir der Optimismus, wo er nicht etwan das gedankenlose Reden solcher ist, unter deren platten Stirnen nichts als Worte herbergen, nicht bloß als eine absurde, sondern auch als eine wahrhaft ruchlose Denkungsart erscheint, als ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit. – Man denke nur ja nicht etwan, daß die christliche Glaubenslehre dem Optimismus günstig sei; da im Gegenteil in den Evangelien Welt und Übel beinahe als synonyme Ausdrücke gebraucht werden.

(Schopenhauer 1968 I: 447, § 59)

Und dieser Welt, diesem Tummelplatz gequälter und geängstigter Wesen, welche nur dadurch bestehen, daß eines das andere verzehrt, wo daher jedes reißende Tier das lebendige Grab tausend anderer und seine Selbsterhaltung eine Kette von Martertoden ist, wo sodann mit der Erkenntnis die Fähigkeit, Schmerz zu empfinden, wächst, welche daher im Menschen ihren höchsten Grad erreicht, und einen um so höheren, je intelligenter er ist – dieser Welt hat man das System des Optimismus anpassen und sie uns als die beste unter den möglichen andemonstrieren wollen. Die Absurdität ist schreiend. – Inzwischen heißt ein Optimist mich die Augen öffnen und hineinschauen in die

Welt, wie sie so schön sei im Sonnenschein, mit ihren Bergen, Tälern, Strömen, Pflanzen, Tieren usf. – Aber ist denn die Welt ein Guckkasten? Zu sehn sind diese Dinge freilich schön; aber sie zu sein ist ganz etwas anderes.

(Schopenhauer 1968 II: 744)

Versucht man, die Gesamtheit der Menschenwelt in einem Blick zusammenzufassen; so erblickt man überall einen rastlosen Kampf, ein gewaltiges Ringen mit Anstrengung aller Körper- und Geisteskräfte um Leben und Dasein, drohenden und jeden Augenblick treffenden Gefahren und Übeln aller Art gegenüber. – Und betrachtet man dann den Preis, dem alles dieses gilt, das Dasein und Leben selbst, so findet man einige Zwischenräume schmerzloser Existenz, auf welche sogleich die Langeweile Angriff macht und welche neue Not schnell beendigt.

(Schopenhauer 1968 V: 338, §146)

Es ist ein mattes Sehnen und Quälen, ein träumerisches Taumeln durch die vier Lebensalter hindurch zum Tode, unter Begleitung einer Reihe

trivialer Gedanken. Sie gleichen Uhrwerken, welche aufgezogen werden und gehn, ohne zu wissen warum; und jedesmal, daß ein Mensch gezeugt und geboren worden, ist die Uhr des Menschenlebens aufs neue aufgezogen, um jetzt ihr schon zahllose Male abgespieltes Leierstück abermals zu wiederholen, Satz vor Satz und Takt vor Takt, mit unbedeutenden Variationen.

(Schopenhauer 1968 I: 441, 58§)

Es gibt nur einen angeborenen Irrtum, und es ist der, daß wir dasind, um glücklich zu sein. Angeboren ist er uns, weil er mit unserm Dasein selbst zusammenfällt und unser ganzes Wesen eben nur seine Paraphrase, ja unser Leib sein Monogramm ist: sind wir doch eben nur Wille zum Leben; die sukzessive Befriedigung alles unsers Wollens aber ist, was man durch den Begriff des Glückes denkt.

(Schopenhauer 1968 II: 813)

Daß das menschliche Dasein eine Art Verirrung sein müsse, geht zur Genüge aus der einfachen Bemerkung hervor, daß der Mensch ein Konkrement von Bedürf-

nissen ist, deren schwer zu erlangende Befriedigung ihm doch nichts gewährt als einen schmerzlosen Zustand, in welchem er nur noch der Langeweile preisgegeben ist, welche dann geradezu beweist, daß das Dasein an sich keinen Wert hat: denn sie ist eben nur die Empfindung der Leerheit desselben. Wenn nämlich das Leben, in dem Verlangen nach welchem unser Wesen und Dasein besteht, einen positiven Wert und realen Gehalt in sich selbst hätte; so könnte es gar keine Langeweile geben: sondern das bloße Dasein an sich selbst müßte uns erfüllen und befriedigen. Nun aber werden wir unsers Daseins nicht anders froh als entweder im Streben, wo die Ferne und die Hindernisse das Ziel als befriedigend uns vorspiegeln – welche Illusion nach der Erreichung verschwindet – oder aber in einer rein intellektuellen Beschäftigung, in welcher wir jedoch eigentlich aus dem Leben heraustreten, um es von außen zu betrachten gleich Zuschauern in den Logen. Sogar der Sinnengenuß selbst besteht in einem fortwährenden Streben und hört auf, sobald sein Ziel erreicht ist. Sooft wir nun nicht in einem jener beiden Fälle begriffen, sondern auf das Dasein selbst zurückgewiesen sind, werden wir von der Gehaltlosigkeit und Nichtigkeit desselben überführt – und das ist die Langeweile. – Sogar das uns inwohnende und unvertilgbare begierige Haschen nach dem Wunderbaren zeigt an, wie gern wir die so langweilige natürliche Ordnung des Verlaufs der

Dinge unterbrochen sähen. – Auch die Pracht und Herrlichkeit der Großen in ihrem Prunk und ihren Festen ist doch im Grunde nichts als ein vergebliches Bemühen, über die wesentliche Armseligkeit unsers Daseins hinauszukommen. Denn was sind, beim Lichte betrachtet, Edelsteine, Perlen, Federn, roter Samt bei vielen Kerzen, Tänzer und Springer, Maskenan- und -aufzüge u. dgl. mehr? – Ganz glücklich, in der Gegenwart, hat sich noch kein Mensch gefühlt, er wäre denn betrunken gewesen.

Daß die vollkommenste Erscheinung des Willens zum Leben, die sich in dem so überaus künstlich komplizierten Getriebe des menschlichen Organismus darstellt, zu Staub zerfallen muß und so ihr ganzes Wesen und Streben am Ende augenfällig der Vernichtung anheimgegeben wird – dies ist die naive Aussage der allezeit wahren und aufrichtigen Natur, daß das ganze Streben dieses Willens ein wesentlich nichtiges sei. Wäre es etwas an sich Wertvolles, etwas, das unbedingt sein sollte, so würde es nicht das Nichtsein zum Ziele haben. – Das Gefühl hievon liegt auch Goethes schönem Liede:

Hoch auf dem alten Turme steht

Des Helden edler Geist...

[>Geistes-Gruß<]

zum Grunde. – Die Notwendigkeit des Todes ist zunächst daraus abzuleiten, daß der Mensch eine bloße Erscheinung, kein Ding an sich, also kein ὄντως ὄν [wahrhaft Seiendes] ist. Denn wäre er dieses, so könnte er nicht vergehn. Daß aber nur in Erscheinungen dieser Art das ihnen zum Grunde liegende Ding an sich darstellen kann, ist eine Folge der Beschaffenheit desselben.

Welch ein Abstand ist doch zwischen unserm Anfang und unserm Ende: jener in dem Wahn der Begier und dem Entzücken der Wollust, dieses in der Zerstörung aller Organe und dem Moderdufte der Leichen! Auch geht der Weg zwischen beiden in Hinsicht auf Wohlsein und Lebensgenuß stetig bergab: die selig träumende Kindheit, die fröhliche Jugend, das mühselige Mannesalter, das gebrechliche, oft jämmerliche Greisentum, die Marter der letzten Krankheit und endlich der Todeskampf – sieht es nicht geradezu aus, als wäre das Dasein ein Fehltritt, dessen Folgen allmählig und immer mehr offenbar würden?

Am richtigsten werden wir das Leben fassen als einen desengaño, eine Enttäuschung: darauf ist, sichtbarlich genug, alles abgesehn.

(Schopenhauer 1968 V: 338-340, §§ 146-147)

Man kann auch unser Leben auffassen als eine unnützerweise störende Episode in der seligen Ruhe des Nichts. Jedenfalls wird selbst der, dem es darin erträglich ergangen, je länger er lebt, desto deutlicher inne, daß es im ganzen 'a disappointment, nay, a cheat' [eine Enttäuschung, sogar eine Täuschung] ist oder, deutsch zu reden, den Charakter einer großen Mystifikation, nicht zu sagen: einer Prellerei trägt.

(Ibid.: 352-353, §156)

Aber ohne Mythos zu reden: solange unser Wille derselbe ist, kann unsere Welt keine andere sein. Zwar wünschen alle erlöst zu werden aus dem Zustande des Leidens und des Todes: sie möchten, wie man sagt, zur ewigen Seligkeit gelangen, ins Himmelreich kommen; aber nur nicht auf eigenen Füßen; sondern hingetragen möchten sie werden durch den Lauf der Natur. Allein das ist unmöglich. Denn die Natur ist nur das Abbild, der Schatten unsers Willens. Daher wird sie zwar uns nie fallen und zu nichts werden lassen: aber sie kann uns nirgends hinbringen als immer nur wieder in die Natur. Wie mißlich es jedoch sei, als ein Teil der Natur zu existieren, erfährt jeder an seinem eigenen Leben und Sterben. – Demnach ist allerdings das Dasein anzusehen als eine Verirrung, von welcher zurückkommen Erlösung ist: auch trägt es durchweg

diesen Charakter. In diesem Sinne wird es daher von den alten samanäischen Religionen aufgefaßt und auch, wiewohl mit einem Umschweif, vom eigentlichen und ursprünglichen Christentum: sogar das Judentum selbst enthält wenigstens im Sündenfall (dieser seinem ›redeeming feature‹ [einem Zug, der das Unerfreuliche wettmacht]) den Keim zu solcher Ansicht. Bloß das griechische Heidentum und der Islam sind ganz optimistisch; daher im ersteren die entgegengesetzte Tendenz sich wenigstens im Trauerspiel Luft machen mußte: im Islam aber, der, wie die neueste, so auch die schlechteste aller Religionen ist, trat sie als Sufismus auf, diese sehr schöne Erscheinung, welche durchaus indischen Geistes und Ursprungs ist und jetzt schon über tausend Jahre fortbesteht. Als Zweck unseres Daseins ist in der Tat nichts anderes anzugeben als die Erkenntnis, daß wir besser nicht dawären. Dies aber ist die wichtigste aller Wahrheiten, die daher ausgesprochen werden muß; so sehr sie auch mit der heutigen europäischen Denkweise in Kontrast steht: ist sie doch dagegen im ganzen nicht-islamisierten Asien die anerkannteste Grundwahrheit heute so gut wie vor dreitausend Jahren.

(Schopenhauer 1968 II: 775)

Ist nun aber dieses Durchschauen des principii individuationis, diese unmittelbare Erkenntnis der Identität des Willens in allen seinen Erscheinungen in hohem Grade der Deutlichkeit vorhanden; so wird sie sofort einen noch weitergehenden Einfluß auf den Willen zeigen. Wenn nämlich vor den Augen eines Menschen jener Schleier der Maja, das principium individuationis, so sehr gelüftet ist, daß derselbe nicht mehr den egoistischen Unterschied zwischen seiner Person und der fremden macht, sondern an den Leiden der andern Individuen so viel Anteil nimmt wie an seinen eigenen und dadurch nicht nur im höchsten Grade hilfreich ist, sondern sogar bereit, sein eigenes Individuum zu opfern, sobald mehrere fremde dadurch zu retten sind; dann folgt von selbst, daß ein solcher Mensch, der in allen Wesen sich, sein innerstes und wahres Selbst erkennt, auch die endlosen Leiden alles Lebenden als die seinen betrachten und so den Schmerz der ganzen Welt sich zueignen muß. Ihm ist kein Leiden mehr fremd. Alle Qualen anderer, die er sieht und so selten zu lindern vermag, alle Qualen, von denen er mittelbar Kunde hat, ja die er nur als möglich erkennt, wirken auf seinen Geist wie seine eigenen. Es ist nicht mehr das wechselnde Wohl und Wehe seiner Person, was er im Auge hat, wie dies bei dem noch im Egoismus befangenen Menschen der Fall ist; sondern, da er das principium individuationis durchschaut, liegt ihm alles gleich nahe. Er erkennt das Ganze, faßt

das Wesen desselben auf und findet es in einem steten Vergehn, nichtigem Streben, innerm Widerstreit und beständigem Leiden begriffen, sieht, wohin er auch blickt, die leidende Menschheit und die leidende Tierheit und eine hinschwindende Welt. Dieses alles aber liegt ihm jetzt so nahe wie dem Egoisten nur seine eigene Person. Wie sollte er nun bei solcher Erkenntnis der Welt ebendieses Leben durch stete Willensakte bejahen und ebendadurch sich ihm immer fester verknüpfen, es immer fester an sich drücken? Well also der, welcher noch im principio individuationis, im Egoismus befangen ist, nur einzelne Dinge und ihr Verhältnis zu seiner Person erkennt und jene dann zu immer erneuerten Motiven seines Wollens werden; so wird hingegen jene beschriebene Erkenntnis des Ganzen, des Wesens der Dinge an sich, zum Quietiv alles unjedes Wollens. Der Wille wendet sich nunmehr vom Leben ab: ihm schaudert jetzt vor dessen Genüssen, in denen er die Bejahung desselben erkennt.

(Schopenhauer 1968 I: 515, §68)

Sein Wille wendet sich, bejaht nicht mehr sein eigenes sich in der Erscheinung spiegelndes Wesen, sondern verneint es. Das Phänomen, wodurch dieses sich kundgibt, ist der Übergang von der Tugend zur Askesis. Nämlich es genügt ihm nicht mehr, andere sich selbst

gleich zu lieben und für sie so viel zu tun wie für sich; sondern es entsteht in ihm ein Abscheu vor dem Wesen, dessen Ausdruck seine eigene Erscheinung ist, dem Willen zum Leben, dem Kern und Wesen jener als jammervoll erkannten Welt. Er verleugnet daher eben dieses in ihm erscheinende und schon durch seinen Leib ausgedrückte Wesen, und sein Tun straft jetzt seine Erscheinung Lügen, tritt in offenen Widerspruch mit derselben. Wesentlich nichts anderes als Erscheinung des Willens, hört er auf, irgend etwas zu wollen, hütet sich, seinen Willen an irgend etwas zu hängen, sucht die größte Gleichgültigkeit gegen alle Dinge in sich zu befestigen.

(Ibid.: 516-7, § 68)

Wir fanden schon oben, daß, weil dem Willen zum Leben das Leben immer gewiß und diesem das Leiden wesentlich ist, der Selbstmord, die willkürliche Zerstörung einer einzelnen Erscheinung, bei der das Ding an sich ungestört stehnbleibt, wie der Regenbogen feststeht, so schnell auch die Tropfen, welche auf Augenblicke seine Träger sind, wechseln, eine ganz vergebliche un tönliche Handlung sei.

(Ibid.: 542, § 69)

Die Erde wälzt sich vom Tage in die Nacht; das Individuum stirbt: aber die Sonne selbst brennt ohne Unterlaß ewigen Mittag. Dem Willen zum Leben ist das Leben gewiß: die Form des Lebens ist Gegenwart ohne Ende; gleichviel wie die Individuen, Erscheinungen der Idee, in der Zeit entstehen und vergehn, flüchtigen Träumen zu vergleichen. – Der Selbstmord erscheint uns also hier als eine vergebliche und darum törichte Handlung: wenn wir in unserer Betrachtung weiter vorgedrungen sein werden, wird er sich uns in einem noch ungünstigern Lichte darstellen.

(Ibid.: 388, § 54)

Von der nunmehr in den Grenzen unserer Betrachtungsweise hinlänglich dargestellten Verneinung des Willens zum Leben, welche der einzige in der Erscheinung hervortretende Akt seiner Freiheit, und daher, wie Asmus [Mathias Claudius] es nennt, die transzendente Veränderung ist, unterscheidet nichts sich mehr als die willkürliche Aufhebung seiner einzelnen Erscheinung, der Selbstmord. Weit entfernt, Verneinung des Willens zu sein, ist dieser ein Phänomen starker Bejahung des Willens. Denn die Verneinung hat ihr Wesen nicht darin, daß man die Leiden, sondern daß man die Genüsse des Lebens verabscheuet. Der Selbstmörder will das Leben und ist bloß

mit den Bedingungen unzufrieden, unter denen es ihm geworden. Daher gibt er keineswegs den Willen zum Leben auf, sondern bloß das Leben, indem er die einzelne Erscheinung zerstört.

(Ibid.: 541, § 69)

X

Die Hauptsache dieser Theorie besteht in der Annahme, dass das Individuum vermöge der individuellen Erkenntniss von dem Elend des Daseins und der Unvernunft des Wollens im Stande sei, sein individuelles Wollen aufhören zu lassen, und dadurch nach dem Tode der individuellen Vernichtung anheim zu fallen, oder, wie der Buddhismus es ausdrückt, nicht mehr wiedergeboren zu werden. Es liegt auf der Hand, dass diese Annahme mit den Grundprincipien Schopenhauer's ganz unvereinbar ist und nur seine überall durchblickende Unfähigkeit, den Begriff der Entwicklung zu fassen, macht die Kurzsichtigkeit erklärlich, welche es ihm unmöglich machte, über diese handgreifliche Inconsequenz in seinem System hinwegzukommen. Diese Inconsequenz muss hier in der Kürze aufgezeigt werden. – Der Wille ist ihm das ěv

καὶ πᾶν, das All-Einige Wesen der Welt, und das Individuum nur subjectiver Schein, streng genommen nicht einmal objectiv wirkliche Erscheinung dieses Wesens. Aber wenn es auch Letzteres wäre, wie soll dem Individuum die Möglichkeit zustehen, seinen individuellen Willen als Ganzes nicht bloss theoretisch, sondern auch practisch zu verneinen, da sein individuelles Wollen doch nur ein Strahl jenes All-Einigen Willens ist? Schopenhauer selbst erklärt mit Recht, dass im Selbstmord die Verneinung des Willens nicht erreicht werde, aber im freiwilligen Verhungern soll sie im denkbarst höchsten Maasse erreicht sein (vgl. W. a. W. u. V. 3. Aufl. I, 474). Das klingt doch fast absurd, wenn man seinen Ausspruch daneben hält, »dass der Leib der Wille selbst ist, objectiv angeschaut als räumliche Erscheinung«, woraus doch unmittelbar folgt, dass mit der Aufhebung des individuellen Willens auch seine räumliche Erscheinung, der Leib verschwinden müsste, Nach unserer Auffassung müssten wenigstens mit Aufhebung des individuellen Willens momentan sämtliche vom unbewussten Willen abhängige organische Functionen, wie Herzschlag, Athmung u.s.w., aufhören und der Leib als Leiche hinstürzen. Dass auch dies empirisch unmöglich ist, wird Niemand bezweifeln; wer aber seinen Leib erst durch Versagung der Nahrung tödten muss, beweist eben damit, dass er

nicht im Stande ist, *seinen unbewussten Willen zum Leben zu verneinen und aufzuheben.*

Aber das Unmögliche als möglich gesetzt, was würde die Folge sein? Einer der vielen Strahlen oder individuellen Objectivationen des Einen Willens, der, welcher sich auf dieses Individuum bezog, wäre aus seiner Actualität zurückgezogen, und dieser Mensch gestorben. Das ist aber nicht mehr und nicht weniger als bei jedem Todesfall geschieht, gleichviel ans welcher Ursache er entsprungen sei, und der All-Einige Wille befindet sich nunmehr in keiner anderen Situation, als wenn jenen Menschen ein Dachziegel erschlagen hätte; er fährt nach wie vor mit angeschwächten Kräften, mit unverminderter Unendlichkeit und Unersättlichkeit des Lebensdranges fort, das Leben zu packen, wo er dasselbe findet und packen kann; denn Erfahrungen machen und durch Erfahrungen klüger werden, kann er ja nicht, und einen quantitativen Abbruch an seinem Wesen oder seiner Substanz kann er durch Zurückziehen einer bloss einseitigen Bethätigungsrichtung erst recht nicht erleiden. Darum ist das Streben nach individueller Willensverneinung ebenso thöricht und nutzlos, ja noch thörichter als der Selbstmord, weil es langsamer und qualvoller doch nur dasselbe erreicht: Aufhebung dieser Erscheinung, ohne das Wesen zu alteriren, das für jede aufgehobene Individualerscheinung sich un-

aufhörlich in neuen Individuen objectivirt. Hiermit ist alle Askese und alles Streben nach individueller Willensverneinung als Verirrung erkannt und bewiesen, freilich als eine Verirrung nur im Wege, nicht im Ziele. Weil das Ziel, welches sie erstrebt, ein richtiges ist, darum hat sie als seltenes Beispiel, welches der Welt gleichsam ein memento mori zurufend, sie den Ausgang ihres Strebens vorahnen lässt, einen hohen Werth; schädlich aber und verderblich wird sie, wenn sie, ganze Völker ergreifend, den Weltprocess zur Stagnation zu bringen und das Elend des Daseins zu perpetuiren droht. Was hätte es z. B., wenn die ganze Menschheit durch geschlechtliche Enthaltbarkeit allmählich ausstürbe, die Welt als solche bestände ja doch weiter und befände sich in keiner wesentlich andern Lage als unmittelbar von der Entstehung des ersten Menschen auf Erden; ja sogar das Unbewusste würde die nächste Gelegenheit benutzen müssen, einen neuen Menschen oder einen ähnlichen Typus zu schaffen, und der ganze Jammer ginge von vorne an.

(v. Hartmann 1890 I: 398-399)

Weil nun aber unser Zustand vielmehr etwas ist, das besser nicht wäre; so trägt alles, was uns umgibt, die Spur hievon – gleichwie in der Hölle alles nach

Schwefel riecht – indem jegliches stets unvollkommen und trüglich, jedes Angenehme mit Unangenehmem versetzt, jeder Genuß immer nur ein halber ist, jedes Vergnügen seine eigene Störung, jede Erleichterung neue Beschwerde herbeiführt, jedes Hilfsmittel unserer täglichen und stündlichen Not uns alle Augenblicke im Stich läßt und seinen Dienst versagt, die Stufe, auf welche wir treten, so oft unter uns bricht, ja Unfälle, große und kleine, das Element unsers Lebens sind und wir mit einem Wort dem Phineus gleichen, dem die Harpyien alle Speisen besudelten und ungenießbar machten. Alles was wir anfassen, widersetzt sich, weil es seinen eigenen Willen hat, der überwunden werden muß. Zwei Mittel werden dagegen versucht: erstlich die εὐλάβεια, d. i. Klugheit, Vorsicht, Schlauheit: sie lernt nicht aus und reicht nicht aus und wird zuschanden. Zweitens der stoische Gleichmut, welcher jeden Unfall entwaffnen will durch Gefaßtsein auf alle und Verschmähen von allem: praktisch wird er zur kynischen Entsagung, die lieber ein für allemal alle Hilfsmittel und Erleichterungen von sich wirft: sie macht uns zu Hunden: wie den Diogenes in der Tonne. Die Wahrheit ist: wir sollen elend sein und sind's. Dabei ist die Hauptquelle der ernstlichsten Übel, die den Menschen treffen, der Mensch selbst: ›homo homini lupus‹ [der Mensch ist dem Menschen ein Wolf; Plautus, ›Asinaria‹ 2, v. 495]. Wer dies letztere recht ins Auge faßt, erblickt die Welt als eine Hölle, welche die des

Dante dadurch übertrifft, daß einer der Teufel des andern sein muß; wozu denn freilich einer vor dem andern geeignet ist, vor allen wohl ein Erzteufel, in Gestalt eines Eroberers auftretend, der einige hunderttausend Menschen einander gegenüberstellt und ihnen zuruft: ›Leiden und Sterben ist euere Bestimmung: jetzt schießt mit Flinten und Kanonen auf einander los!‹ und sie tun es. – Überhaupt aber bezeichnen in der Regel Ungerechtigkeit, äußerste Unbilligkeit, Härte, ja Grausamkeit die Handlungsweise der Menschen gegen einander: eine entgegengesetzte tritt nur ausnahmsweise ein.

(Schopenhauer 1968 II: 739-740)

Für Denjenigen, welcher den Begriff der Entwicklung gefasst hat, kann es nicht zweifelhaft sein, dass das Ende des Kampfes zwischen dem Bewusstsein und dem Willen, zwischen dem Logischen und Unlogischen nur am Ziele der Entwicklung, am Ausgang des Weltprocesses liegen kann; für Denjenigen, welcher vor Allem und der All-Einheit des Unbewussten festhält, ist die Erlösung, die Umwendung des Wollens in's Nichtwollen, auch nur als All-Einiger Act, nicht als individuelle, sondern nur als kosmisch-universale Willensmeinung zu denken, als der Act, der das Ende des Processes bildet, als der jüngste Augenblick, nach

welchem kein Wollen, keine Thätigkeit, »keine Zeit mehr sein wird«. (Off. Joh. 10, 6.) Dass der Weltprocess nicht ohne ein zeitliches Ende, nicht von unendlicher Dauer gedacht werden kann, wird vorausgesetzt; denn wenn das Ziel in unendlicher Zeitferne läge, so würde eine noch so lange endliche Dauer des Processes dem Ziele, das immer noch unendlich fern bliebe, um nichts näher gekommen sein; der Process würde also kein Mittel mehr sein, das Ziel zu erreichen, mithin würde er zweck- und ziellos sein. So wenig es sich mit dem Begriffe der Entwicklung vertragen würde, dem Weltprocess eine unendliche Dauer in der Vergangenheit zuzuschreiben, weil dann jede irgend denkbare Entwicklung bereits durchlaufen sein müsste, was doch nicht der Fall ist, ebenso wenig können wir dem Process eine unendliche Dauer für die Zukunft zugestehen; Beides höbe den Begriff der Entwicklung zu einem Ziele auf und stellte den Weltprocess dem Wasserschöpfen der Danaiden gleich. Der vollendete Sieg des Logischen über das Unlogische muss also mit dem zeitlichen Ende des Weltprocesses, dem jüngsten Tage, zusammenfallen.

(v. Hartmann 1890 I: 401)

Wir haben uns schliesslich noch mit der Frage zu beschäftigen, auf welche Weise das Ende des Welt-

processes, die Aufhebung alles Wollens in's absolute Nichtwollen, mit welchem bekanntlich alles sogenannte Dasein (Organisation, Materie u. s. w.) eo ipso verschwindet und aufhört, zu denken sei. Unsere Kenntnisse sind viel zu unvollkommen, unsere Erfahrungen zu kurz und die möglichen Analogien zu mangelhaft, um auch nur mit einiger Sicherheit uns von jenem Ende des Processes eine Vorstellung bilden zu können, und bitte ich den geneigten Leser, das Folgende ja nicht etwa für eine Apokalypse des Weltendes, sondern nur für Andeutungen zu nehmen, welche darthun sollen, dass die Sache nicht ganz so undenkbar ist, als sie Manchem auf den ersten Blick wohl scheinen möchte. Aber selbst Denjenigen, welchen diese Aphorismen über die Art und Weise der Denbarkeit jenes Ereignisses noch mehr abstossen sollten, als die nackte Behauptung desselben, bitte ich doch, sich an der erwiesenen Nothwendigkeit jenes einzig möglichen Zieles des Weltprocesses nicht durch die Schwierigkeiten irre machen zu lassen, welche es für uns auf einem vom Ende noch so entfernten Standpunct hat, das Wie der Sache zu begreifen. Natürlich können wir überhaupt nur den Fall in's Auge fassen, dass die Menschheit und nicht eine andere uns unbekanntes Gattung von Lebewesen zur Lösung der Aufgabe berufen ist.

(Ibid.: 404-405)

XI

Nach den drei Stadien der Illusion, der Hoffnung auf ein positives Glück, hat sie endlich die Thorheit ihres Strebens eingesehen, sie verzichtet endgültig auf alles positive Glück, und sehnt sich nur noch nach absoluter Schmerzlosigkeit, nach dem Nichts, Nirwana. Aber nicht, wie auch früher schon, dieser oder jener Einzelne, sondern die Menschheit sehnt sich nach dem Nichts, nach Vernichtung. Dies ist das einzig denkbare Ende von dem dritten und letzten Stadium der Illusion.

(Ibid.: 389)

C'est l'homme qui est chargé d'égorger l'homme. Mais comment pourra-t-il accomplir la loi, lui qui est un être moral et miséricordieux; lui qui est né pour aimer; lui qui pleure sur les autres comme sur lui-même; qui trouve du plaisir à pleurer, et qui finit par inventer des fictions pour se faire pleurer; lui enfin à qui il a été déclaré: qu'on redemandera jusqu'à la dernière goutte du sang qu'il aura versé injustement? C'est la guerre qui accomplira le décret. N'entendez-vous pas la terre qui crie et demande du sang? Le sang des animaux ne lui suffit pas, ni même celui des coupables versé par le glaive des lois. Si la justice humaine les frappoit tous,

il n'y auroit point de guerre; mais elle ne sauroit en atteindre qu'un petit nombre, et souvent même elle les épargne, sans se douter que sa féroce humanité contribue à nécessiter la guerre, si, dans le même temps surtout, un autre aveuglement, non moins stupide et non moins funeste, travailloit à éteindre l'expiation dans le monde. La terre n'a pas crié en vain: la guerre s'allume. L'homme, saisi tout à coup d'une fureur divine étrangère à la haine et à la colère, s'avance sur le champ de bataille sans savoir ce qu'il veut ni même ce qu'il fait. Q'est-ce donc que cette horrible énigme? Rien n'est plus contraire à sa nature, et rien ne lui répugne moins: il fait avec enthousiasme ce qu'il a en horreur. N'avez-vous jamais remarqué que, sur le champ de mort, l'homme ne désobéit jamais? il pourra bien massacrer Nerva ou Henri IV; mais le plus abominable tyran, le plus insolent boucher de chair humaine n'entendra jamais là: Nous ne voulons plus vous servir. Une révolte sur le champ de bataille, un accord pour s'embrasser en reniant un tyran, est un phénomène qui ne se présente pas à ma mémoire. Rien ne résiste, rien ne peut résister à la force qui traîne l'homme au combat; innocent meurtrier, instrument passif d'une main redoutable, il se plonge tête baissée dans l'abîme qu'il a creusé lui-même; il donne, il reçoit la mort sans se douter que c'est lui qui a fait la mort.

Ainsi s'accomplit sans cesse, depuis le ciron jusqu'à l'homme, la grande loi de la destruction violente des êtres vivans. La terre entière, continuellement imbibée de sang, n'est qu'un autel immense où tout ce qui vit doit être immolé sans fin, sans mesure, sans relâche, jusqu'à la consommation des choses, jusqu'à l'extinction du mal, jusqu'à la mort de la mort.

Mais l'anathème doit frapper plus directement et plus visiblement sur l'homme: l'ange exterminateur tourne comme le soleil autour de ce malheureux globe, et ne laisse respirer une nation que pour en frapper d'autres. Mais lorsque les crimes, et surtout les crimes d'un certain genre, se sont accumulés jusqu'à un point marqué, l'ange presse sans mesure son vol infatigable. Pareil à la torche ardente tournée rapidement, l'immense vitesse de son mouvement le rend présent à la fois sur tous les points de sa redoutable orbite. Il frappe au même instant tous les peuples de la terre; d'autres fois, ministre d'une vengeance précise et infailible, il s'acharne sur certaines nations et les baigne dans le sang. N'attendez pas qu'elles fassent aucun effort pour échapper à leur jugement ou pour l'abrégé. On croit voir ces grands coupables éclairés par leur conscience, qui demandent le supplice et l'acceptent pour y trouver l'expiation. Tant qu'il leur restera du sang, elles viendront l'offrir; et bientôt une

rare jeunesse se fera raconter ces guerres désolatrices produites par les crimes de ses pères.

La guerre est donc divine en elle-même, puisque c'est une loi du monde.

(de Maistre 1854 II: 30-33)

Ihr sollt den Frieden lieben als Mittel zu neuen Kriegen. Und den kurzen Frieden mehr als den lange... Ihr sagt, die gute Sache sei es, die sogar den Krieg heilige? Ich sage euch: der gute Krieg ist es, der jede Sache heiligt.

(Nietzsche 1955 II: 312)

[...] was geliebt werden kann am Menschen, das ist, daß er ein Übergang und ein Untergang ist.

(Ibid.: 281)

XII

Already in this century well over a hundred million people have lost their lives as the direct or relatively direct consequences of war, and today three times that number and most of the world's industrial resources could be destroyed in a nuclear exchange lasting only a matter of days.

(Buchan 1966: X)

[...] daß es in den 3400 Jahren übersehbarer Menschheitsgeschichte nur 243 Jahre ohne einen bekannt gewordenen Krieg gegeben hat.

(Leyhausen 1970: 61)

[...] im Durchschnitt 2,6 Kriege pro Jahr geführt worden sind.

(Ibid.: 103)

These notions are, of course, a recipe for an unlimited arms race. Since there is almost no weapons system remotely imaginable which the Soviet Union could not build if it devoted enough time, energy, and resources, the only limit to U.S. military spending is the Pentagon's imagination. In the real world, individuals who spend most of their money to arm themselves against threats that exist only in their minds are called paranoid. In the world of national security, the system itself is paranoid. The fear of being "behind" is so great that those who sacrifice scarce resources to counter fictitious bomber gaps and missile gaps acquire reputations as prudent managers. In its haste to counteract its own self-made nightmares, the Pentagon ignores its own experience. According to Senate Majority Leader Mike Mansfield, the U.S. has spent \$23 billion on missile systems that either were never deployed or were abandoned. In a paranoid system, waste is a way of life.

(Barnet 1970: 20-1)

Joseph Schumpeter hat in einer berühmten soziologischen Abhandlung 1919 die These vertreten, daß häufig in der Geschichte zu beobachten ist, wie Nationen, die sich einer begrenzten und zeitweiligen militärischen Bedrohung gegenübersehen, schließlich

Fertigkeiten entwickeln, mit denen sie dieser Bedrohung begegnen, um nach ihrer Bewältigung mit riesigen objektiv funktionslosen Rüstungskomplexen weiterzuleben. Diese Rüstungskomplexe entwickeln dann eine eigene Wachstumsdynamik, deren Richtung und Geschwindigkeit in keinem Zusammenhang mehr steht mit der ursprünglichen Bedrohung.

(Leyhausen 1970: 129)

There are 6140 public-relations men on the Pentagon payroll. The information branch of the Public Affairs office of the Department of Defense alone, with a budget of \$1.6 million, employs more than 200 officers and civilians located in the Pentagon and in key cities around the country. The Office of Information for the Armed Forces has \$5.3 million budget which is used for a global radio network that reaches vast civilian as well as military audiences. The Armed Services Radio and Television Service operates 350 stations in 29 countries and 9 U.S. territories, spends \$10 million a year and has 1700 employees. It is the largest broadcasting network in the world. Another agency for merchandising the Pentagon is the Armed Forces Motion Pictures, Publications and Press Service, which not only prints 8.5 million copies a year of some

70 military publications but also produces film clips and tapes for commercial TV and radio stations.

(Barnet 1970: 73-4)

Noch kann man die Kernwaffen nicht endgültig als Imponierstrukturen betrachten wie die Halskrause des Kampfläufers, die »bei Bedarf« entfaltet wird, oder die Geweihe der Hirsche. Ich bin aber der Meinung, daß die Menschheit auf dem besten Wege ist, ihre gefährlichsten Waffen immer unbrauchbarer zu machen. Diese »positive« Entwicklung kann man meiner Meinung nach getrost abwarten, da ihr Abschluß »dicht vor der Tür« steht. Die Menschheit ist auf dem besten Wege, auf rationale Weise etwas zu schaffen, was bei den sozialen Tieren mit gefährlichen Waffen im Laufe der Evolution zum Instinktverhalten wurde.

(Kneutgen 1970: 102)

Unsere erste Aufgabe war, die entstehenden Verluste an Menschenleben, Gesundheit, Wohnungen und Industrieanlagen bei verschiedenen Formen des Waffeneinsatzes abzuschätzen. Das dafür benutzte Computerprogramm ist spezialisiert auf den Einsatz

atomarer Waffen; zur Berechnung konventioneller Waffenwirkungen reicht die Feinheit unserer Rechnung nicht aus. In dem einleitenden Überblick, der hier gegeben wird, werden aber auch Wirkungen konventioneller Waffen einbezogen und die Waffenwirkungen von vornherein im Zusammenhang mit den möglichen Zielen der Kampfhandlungen diskutiert. Sehr vereinfachend kann man diese Ziele wie folgt klassifizieren.

(Weizsäcker 1970: 6)

Kriegsbild 9 hat 75 Bomben à 2 Mt gegen die Bevölkerungszentren eingesetzt. Der dabei entstehende Fallout (Abb. 21a) verseucht 58 % der Fläche mit über 1000 r ERD. Die Hälfte der Bevölkerung der Bundesrepublik ist tot, ein Viertel strahlenkrank. Mehr als der halbe Viehbestand ist vernichtet. Entsprechend dem Zulassungsintervall für Radioaktivität liegen die Kapazitätsverluste zwischen 196 und 227 Mrd. DM, d. h. hier ist diese Unsicherheit kaum noch relevant. Zu evakuieren sind zwischen 900.000 und 6 Mill. Menschen. D. h. dieselbe Zahl wie bei Kriegsbild 8. Gilt die Obergrenze als zulässig, so reichen die Kapazitäten für den Mindestbedarf gerade aus (mit Ausnahme der Chemie, Abb. 21d). Gilt die Untergrenze, so ist die Produktion auch nur des

Mindestbedarfs ausgeschlossen, da in der Elektrizitäts-Wirtschaft, im Bergbau, in der Chemie, in der Mineralölverarbeitung und der Eisen- und Stahlerzeugung, d. h. in allen Grundstoffindustrien die Kapazitäten um 100 % überfordert sind. Bei Evakuierung wäre sogar die Mehrzahl der Kapazitäten, einschließlich der Ernährungsindustrie, nicht mehr ausreichend (Abb. 21b).

(Ibid.: 264)

Among primitive people, on the other hand, the warlike groups have multiplied both in individual and in type. The peaceful groups could not organize to a size sufficient for extensive division of labor without the military virtues and the sense of group solidarity created by the fear of an external enemy, and they could not protect wealth, herds, or agricultural lands from warlike neighbors unless they institutionalized war themselves. Out of the warlike peoples arose civilization, while the peaceful collectors and hunters were driven to the ends of the earth, where they are gradually being exterminated or absorbed, with only the dubious satisfaction of observing the nations which had wielded the war so effectively to destroy them and to become great, now victimized by their own instrument.

(Wright 1942 I: 99-100)

The road leading from the stone age to the ICBM, though it may have been more than a million years in the building, seems to have run in a single direction. If one is inclined to be cynical, one might conclude that man's history seems to be characterized not so much by consistent periods of peace, occasionally punctuated by warfare, as by persistent outbreaks of warfare, wearily

put aside from time to time for periods of exhaustion and recovery that parade under the name of peace.

(McNamara 1968: 66-67)

Metaphors, of course, can be misleading. Studying the ladder is supposed to stretch and stir the imagination, not confine it. Thus, I would not argue with analysts who wish to use more nuances and complexities, but I am convinced that, except for special purposes or specific situations, they should not normally try to do with fewer.

(Kahn 2010: 37)

RUNG 12. LARGE CONVENTIONAL WAR (OR ACTIONS): The stage has now been set for some kind of organized military violence. It may be relatively large-scale undeclared war or border fighting such as what occurred between the Japanese and the Soviets in 1939 (involving thousands of soldiers), a Trieste-type occupation of disputed territory, or a major “police action,” as in Korea.

If such a war is fought with any intensity, both sides suffer casualties in large numbers, but neither will use

their more “efficient” or “quality” weapons – the nuclear, bacteriological, or chemical weapons. Paradoxically, the more “useful” these weapons are in the narrow military sense, the less likely they are to be used. In any case, there would be many casualties at this rung and, at least in the initial stages of the action, a significant deepening of the crisis.

(Ibid.: 86)

RUNG 21. LOCAL NUCLEAR WAR – EXEMPLARY: As I have pointed out, most U.S. analysts who have seriously studied these problems firmly oppose initiation by the U.S. of the use of nuclear weapons under almost any circumstances. They believe that since the weapons exist, we should procure, deploy, and maintain adequate systems unless and until better arrangements prevail in the world. But these analysts do not believe that these nuclear systems should be used, except as a last resort in a vital situation or to retaliate against use by others. However, it is important to ask how these nuclear weapons might be used in the event it became necessary; or even more important, how we might react to someone else’s use of nuclear weapons. Almost every analyst is now agreed that the first use of nuclear weapons – even if against military targets – is likely

to be less for the purpose of destroying the other side's military forces or handicapping its operations than for redress, warning, bargaining, punitive, fining, or deterrence purposes. For example, one side could drop a nuclear bomb or two in order to show the other side that, unless it backed down or accepted a reasonable compromise, more bombs would be likely to follow.

(Ibid.: 138)

There are, of course, many different kinds of "central" wars, with thresholds between the kinds. There is, for example, an important threshold between city-sparing and city-destroying campaigns which quite possibly would be very hard for a nation to cross – provided it had understood from the start that war was possible that was not a total assault on the population of the enemy, or that it had learned of this possibility during the crisis or enemy hostilities.

(Ibid.: 167-168)

Rung 33. Slow-motion counter-"property" war

Rung 34. Slow-motion counterforce war

Rung 35. Constrained force-reduction salvo

- Rung 36. Constrained disarming attack*
Rung 37. Counterforce-with-avoidance attack
Rung 38. Unmodified counterforce attack
Rung 39. Slow-motion countercity war
Rung 40. Countervalue salvo
Rung 41. Augmented disarming attack
Rung 42. Civilian devastation attack
Rung 43. Some other kinds of controlled general war
Rung 44. Spasm or insensate war

(Ibid.: 47-51)

SPASM WAR VS. CONTROLLED WAR: This distinction is, of course, one of degree, rather than of kind. Spasm war presumes a pre-set plan which, once the buttons are pressed, cannot be changed. Usually, it involves the launching of every available weapon against the enemy. Control implies that information is constantly being received and evaluated, and that a war is waged through a series of conscious decisions with a competence to react to changes.

(Ibid.: 278)

Im Frieden dehnt sich das bürgerliche Leben mehr aus, alle Sphären hausen sich ein, und es ist auf die Länge ein Versumpfen der Menschen; ihre Partikularitäten werden immer fester und verknöchern. Aber zur Gesundheit gehört die Einheit des Körpers, und wenn die Teile in sich hart werden, so ist der Tod da. Ewiger Friede wird häufig als ein Ideal gefordert, worauf die Menschheit zugehen müsse. Kant hat so einen Fürstenbund vorgeschlagen, der die Streitigkeiten der Staaten schlichten sollte, und die Heilige Allianz hatte die Absicht, ungefähr ein solches Institut zu sein. Allein der Staat ist Individuum, und in der Individualität ist die Negation wesentlich enthalten. Wenn also auch eine Anzahl von Staaten sich zu einer Familie macht, so muß sich dieser Verein als Individualität einen Gegensatz kreieren und einen Feind erzeugen. Aus den Kriegen gehen die Völker nicht allein gestärkt hervor, sondern Nationen, die in sich unverträglich sind, gewinnen durch Kriege nach außen Ruhe im Innern. Allerdings kommt durch den Krieg Unsicherheit ins Eigentum, aber diese reale Unsicherheit ist nichts als die Bewegung, die notwendig ist. Man hört soviel auf den Kanzeln von der Unsicherheit, Eitelkeit und Unstetigkeit zeitlicher Dinge sprechen, aber jeder denkt dabei, so gerührt er auch ist, ich werde doch das Meinige behalten. Kommt nun aber diese Unsicherheit in Form von Husaren mit blanken Säbeln wirklich zur Sprache und ist es Ernst damit, dann wendet sich jene

gerührte Erbaulichkeit, die alles vorhersagte, dazu, Flüche über die Eroberer auszusprechen. Trotzdem aber finden Kriege, wo sie in der Natur der Sache liegen, statt: die Saaten schießen wieder auf, und das Gerede verstummt vor den ernstesten Wiederholungen der Geschichte.

(Hegel 1970 VII: 493-494, §324)

Der Geist der allgemeinen Zusammenkunft ist die Einfachheit und das negative Wesen dieser sich isolierenden Systeme. Um sie nicht in dieses Isolieren einzuwurzeln und festwerden, hierdurch das Ganze auseinanderfallen und den Geist verfliegen zu lassen, hat die Regierung sie in ihrem Innern von Zeit zu Zeit durch die Kriege zu erschüttern, ihre sich zurechtgemachte Ordnung und Recht der Selbstständigkeit dadurch zu verletzen und zu verwirren, den Individuen aber, die sich darin vertiefend vom Ganzen losreißen und dem unverletzlichen Fürsichsein und der Sicherheit der Person zustreben, in jener auferlegten Arbeit ihren Herrn, den Tod, zu fühlen zu geben.

(Hegel 1970 III: 335)

Whatsoever any man doth against his conscience is a sin; for he who doth so, contemns the law. But we must distinguish. That is my sin indeed, which committing I do believe to be my sin; but what I believe to be another man's sin, I may sometimes do that without any sin of mine. For if I be commanded to do that which is a sin in him who commands me, if I do it, and he that commands me be by right lord over me, I sin not. For if I wage war at the commandment of my prince, conceiving the war to be unjustly undertaken, I do not therefore do unjustly, but rather if I refuse to do it, arrogating to myself the knowledge of what is just and unjust, which pertains only to my prince. They who observe not this distinction, will fall into a necessity of sinning, as oft as anything is commanded them, which either is, or seems to be unlawful to them: for if they obey, they sin against their conscience, and if they obey not, against right. If they sin against their conscience, they declare that they fear not the pains of the world to come; if they sin against right, they do, as much as in them lies, abolish human society and the civil life of the present world. Their opinion therefore who teach, that subjects sin when they obey their prince's commands which to them seem unjust, is both erroneous, and to be reckoned among those which are contrary to civil obedience; and it depends upon that original error which we have observed above, in the foregoing article. For by our taking upon us to judge of good and evil, we

are the occasion, that as well our obedience, as disobedience, becomes sin unto us.

(Hobbes 1949: 129-130)

Das sind ehrlose Stratagemen. Denn irgend ein Vertrauen auf die Denkungsart des Feindes muß mitten im Kriege noch übrig bleiben, weil sonst auch kein Friede abgeschlossen werden könnte, und die Feindseligkeit in einen Ausrottungskrieg (bellum internecium) ausschlagen würde; da der Krieg doch nur das traurige Nothmittel im Naturzustande ist (wo kein Gerichtshof vorhanden ist, der rechtskräftig urtheilen könnte), durch Gewalt sein Recht zu behaupten; wo keiner von beiden Theilen für einen ungerechten Feind erklärt werden kann (weil das schon einen Richterausspruch voraussetzt), sondern der Ausschlag desselben (gleich als vor einem so genannten Gottesgerichte) entscheidet, auf wessen Seite das Recht ist; zwischen Staaten aber sich kein Bestrafungskrieg (bellum punitivum) denken läßt (weil zwischen ihnen kein Verhältniß eines Obern zu einem Untergebenen statt findet). – Woraus denn folgt: daß ein Ausrottungskrieg, wo die Vertilgung beide Theile zugleich und mit dieser auch alles Rechts treffen kann, den ewigen Frieden nur auf dem großen

Kirchhofe der Menschengattung statt finden lassen würde.

(Kant 1912 I.8: 346-347)

XIII

L'odierna mobilitazione pubblica sulla problematica dell'inquinamento ha seguito tale traccia? Assolutamente no. In quanto mobilitazione proveniente «dall'alto», era intensa ad impedire che la problematica dell'inquinamento potesse diventare problematica della società. Per raggiungere questa finalità, ci si è serviti – finora con successo – di un espediente particolarmente perfido: trasformare un argomento cruciale come la degradazione ambientale in un tema di moda, cioè transitorio. E così è nata la moda, abusivamente detta ecologica. La meccanica delle mode, di tutte le mode, è ben nota. Si prende un tema, lo si celebra per qualche mese, e immediatamente dopo lo si scarta, lo si rende fossile. Insomma: lo si dichiara «fuori moda». Volatilizzazione tramite diffusione; depotenziamento tramite dispersività. Il miglior modo di sottrarre rapidamente un argomento all'attenzione pubblica (o almeno al suo interesse) è

costringere tutta la gente ad occuparsene senza tregua. La moda ecologica ci sta offrendo oggi un esempio chiarissimo di questa meccanica. Portata al massimo grado di ebollizione propagandistica, essa incomincia ora ad evaporare, e lo stridore delle rotative messe al suo servizio la sta rendendo paradossalmente non più udibile. Tra poco avrà compiuto il suo ciclo vitale: una esteriorità che era per noi motivo di lacerante assillo sarà stata definitivamente interiorizzata. Non se ne parlerà più. Non «esisterà» più. Ma solo sul piano alienante della sublimazione, non sul piano della realtà. Il fatto che la moda ecologica sia ormai in piena eclissi non significa che la degradazione della nostra biosfera si sia già arrestata, o sia in procinto di esserlo. I problemi rimangono aperti, forse più aperti di quanto non fossero prima della moda ecologica. Bisogna però ammettere che essa ha avuto, almeno, un aspetto positivo: ha formato una coscienza inconsistente, senza radici; insomma, facilmente cancellabile. Ma si può immaginare che, passata la moda, sarà possibile riprendere gli sforzi che porteranno ad una coscienza ecologica essenzialmente critica – critica nei confronti dello scandalo della società.

(Maldonado 1970: 144-146)

Um mit Sicherheit jegliches Leben in einem Bereich von 1000 x 1000 m zu zerstören, müssen 16.000 Artilleriegranaten (75 oder 77 mm) abgeschossen werden, das entspricht 10 t herkömmlichen Sprengstoffs. Das gleiche Resultat wird erzielt mit 1 t chemischem Kampfstoff oder 10 kg Atomsprengstoff, wie er in Hiroshima angewendet wurde, mit 10 g thermonuklearem Sprengstoff gegenwärtigen Typs oder aber mit nur 0,1 g biologischem Kampfstoff.

(Baudisch 1971: 141)

XIV

Der Mensch ist – hart ausgedrückt – sozusagen ein infantiler Affe, bei dem das höhere Wachstum nicht eintritt und der auf kindlicher oder sogar embryonaler Stufe fixiert bleibt. (Innerhalb der Menschenwelt selbst aber bleiben abermals Gelehrte und Künstler auf der spielerischen Frühstufe stehen.) [...] Auf eine knappste und zusammenfassende Formel gebracht, ist das Entscheidende, was aber nicht nur den Affen, sondern das Tier überhaupt gegenüber dem Menschen kennzeichnet, dies: das Tier ist in seiner gesamten Konstitution viel spezialisierter. Seine Organe sind

*den besonderen Lebensbedingungen und Lebens-
erfordernissen der jeweiligen Art wie ein Schlüssel
dem Schloß akkurat zugepaßt. Das gilt für alle seine
Organe, es gilt, was von besonderer Bedeutung ist (vgl.
S. 207), auch für seine Sinnesorgane. Und ein Ausfluß
und eine Domäne dieser Spezialisiertheit ist auch seine
Instinktivität, die ihm in jeder Situation vorschreibt,
wie es sich zu verhalten hat. Die Organe des Menschen
dagegen sind nicht einseitig nur auf bestimmte
Verrichtungen hin angelegt, sondern archaisch
unspezialisiert. (Das gilt z. B. auch hinsichtlich der
Ernährung; auch sein Gebiß ist weder das eines
Pflanzen- noch das eines Fleischfressers.) Und daher
ist er auch instinktarm: nicht die Natur in ihm ist es,
die ihm jeweils sagt, was er tun und lassen soll. Daher
hat er z. B. auch keine festen Brunstzeiten, sondern
kann das ganze Jahr hindurch lieben. Schon die Antike
hat das beobachtet und darin einen Beweis göttlicher
Gunst erblickt.*

(Landmann 1955: 191-193)

*Es ist nun vor allem diese hier in ersten Zügen
beschriebene Wesensbestimmung, welche es erlaubt,
die physisch-morphologische Sonderstellung des
Menschen mit zu umfassen. Das ist von außer-
ordentlicher Wichtigkeit. Nur von dem Gedanken eines*

handelnden, nicht festgestellten Wesens her bekommt man die Physis des Menschen überhaupt in den Blick, und niemals läßt die Definition als „Geistwesen“ allein einen Zusammenhang gerade dieser Leibesbeschaffenheit mit dem, was man unter Vernunft oder Geist zu verstehen pflegt, sichtbar werden. Morphologisch ist nämlich der Mensch im Gegensatz zu allen höheren Säugern hauptsächlich durch Mängel bestimmt, die jeweils im exakt biologischen Sinne als Unangepaßtheiten, Unspezialisiertheiten, als Primitivismen, d. h. als Unentwickeltes zu bezeichnen sind: also wesentlich negativ. Es fehlt das Haarkleid und damit der natürliche Witterungsschutz; es fehlen natürliche Angriffsorgane, aber auch eine zur Flucht geeignete Körperbildung; der Mensch wird von den meisten Tieren an Schärfe der Sinne übertroffen, er hat einen geradezu lebensgefährlichen Mangel an echten Instinkten und er unterliegt während der ganzen Säuglings- und Kinderzeit einer ganz unvergleichlich langfristigen Schutzbedürftigkeit. Mit anderen Worten: innerhalb natürlicher, urwüchsiger Bedingungen würde er als bodenlebend inmitten der gewandtesten Fluchttiere und der gefährlichsten Raubtiere schon längst ausgerottet sein.

(Gehlen 1986: 33)

Die Resultate der neueren Biologie geben uns die Möglichkeit, die exponierte und riskierte Konstitution des Menschen in einen weiteren Zusammenhang zu stellen. Die „Umwelt“ der meisten Tiere, und gerade der höheren Säuger ist das nicht auswechselbare Milieu, an das der spezialisierte Organbau des Tieres angepaßt ist, innerhalb dessen wieder die ebenso artspezifischen, angeborenen Instinktbewegungen arbeiten. Spezialisierter Organbau und Umwelt sind also Begriffe, die sich gegenseitig voraussetzen. Wenn nun der Mensch Welt hat, nämlich eine deutliche Nicht-eingegrenztheit des Wahrnehmbaren auf die Bedingungen des biologischen Sichhaltens, so bedeutet auch die zunächst eine negative Tatsache. Der Mensch ist weltoffen heißt: er entbehrt der tierischen Einpassung in ein Ausschnitt-Milieu. Die ungeweine Reiz- oder Eindrucksoffenheit gegenüber Wahrnehmungen, die keine angeborene Signal-funktion haben, stellt zweifellos eine erhebliche Belastung dar, die in sehr besonderen Akten bewältigt werden muß. Die physische Unspezialisiertheit des Menschen, seine organische Mittellosigkeit sowie der erstaunliche Mangel an echten Instinkten bilden also unter sich einen Zusammenhang, zu dem die „Weltoffenheit“ (M. Scheler) oder, was dasselbe ist, die Umweltenthebung den Gegenbegriff bilden. Umgekehrt entsprechen beim Tier die Organspezialisierung, das Instinktrepertoire und die Umweltfesselung einander. Es ist das

anthropologisch entscheidend wichtig. Wir haben damit einen Strukturbegriff des Menschen, der nicht auf dem Merkmal des Verstandes, Geistes usw. allein beruht, und bewegen uns also von nun an jenseits der oben erwähnten Alternative, entweder einen graduellen Unterschied zwischen dem Menschen und den ihm nächststehenden höheren Tieren annehmen, oder den Wesensunterschied bloß in den Geist setzen zu müssen. Wir haben jetzt dagegen den „Entwurf“ eines organisch mangelhaften, deswegen weltoffenen, d. h. in keinem bestimmten Ausschnitt-Milieu natürlich lebensfähigen Wesens, und verstehen jetzt auch, was es mit den Bestimmungen auf sich hat, der Mensch sei „nicht festgestellt“ oder „sich selbst noch Aufgabe“: Es muß die bloße Existenzfähigkeit eines solchen Wesens fraglich sein, und die bare Lebensfristung ein Problem, das zu lösen der Mensch allein auf sich selbst gestellt ist, und wozu er die Möglichkeiten aus sich selbst herauszuholen hat. Das wäre also das handelnde Wesen. Da der Mensch lebensfähig ist, müssen die Bedingungen zur Lösung dieses Problems in ihm liegen, und wenn bei ihm schon die Existenz eine Aufgabe und schwierige Leistung ist, so muß diese Leistung durch die gesamte Struktur des Menschen hindurch nachweisbar sein. Alle seine besonderen menschlichen Fähigkeiten sind auf die Frage zu beziehen: Wie ist ein so monströses Wesen lebensfähig, und damit ist das Recht der biologischen Fragestellung

gesichert. Eine biologische Betrachtung des Menschen besteht also nicht darin, seine Physis mit der des Schimpansen zu vergleichen, sondern besteht in der Beantwortung der Frage: wie ist dieses mit jedem Tier wesentlich unvergleichbare Wesen lebensfähig?

(Ibid.: 36)

Sie ist einzigartig in Geschwindigkeit und Ausmaß sowie grundlegend für die Fortführung der »Menschwerdung« seit dem Tier- Mensch-Übergangsfeld. In rasantem Tempo, im Laufe weniger Jahrhunderttausende, wird von einem Gehirnvolumen von maximal etwa 600 cm³, vielleicht auch ein wenig darüber (Australopithecinen), über 1000, 1100, 1200 (Frühmenschen), 1600 (Neandertaler) bis 2000 cm³ (extremer Wert von Homo sapiens) das heutige Volumen erreicht, das in der Lage ist, die biologisch-technischen Großtaten zu vollbringen, die unser heutiges Weltbild bestimmen.

(Heberer 1973: 93)

XV

The “interior unity” of animals, mentioned in the last chapter, might be attributed to the fact that in them the cortex (= neocortex) does not seriously compete with older brain structure for control of behavior. In mammals up to man, the cortex seems to be in the nature of an auxiliary, which contributes to the functioning of older subcortical systems by refining and further processing essentially the same sensory information. It remains under the control of these older systems, in that what it records in “permanent” memory may in effect be selected by them. Likewise, what it “attends to” may largely be determined from below (that is, subcortically). In general, in other words, an animal looks hardest at and is most apt to commit to memory the things which in some fairly direct way relate to its biological welfare.

(Fair 1969: 24)

With the expansion of neocortex, one can imagine that two sorts of change in internal brain relations, and hence in behavior, occur. The first sort is gradual, consisting in a progressive refinement and amplification of adaptive actions as the neocortex comes to exert more and more influence on subcortical

systems once solely responsible for such actions. This amounts to saying that if in the brain one of two subsystems which are reciprocally connected increases relative to the other in size and degree of internal organization, its probability of becoming the dominant system in the pair also increases. Here I should underscore a point made in the last chapter: namely that in nervous systems one does not find the fixity of "dominance" relations or chains of command which exist in most machines. In the brain, as in the spinal cord, the tendency appears to be for various centers to "take turn about" in the control of behavior and vegetative functions. All I am saying, then, is that the neocortex may be dominant more of the time, and possibly over more functions, the larger it becomes. This says nothing about the "interior unity" of the brain (hence of the "self") which may, and in fact apparently does, remain intact in most mammals under ordinary conditions. Though the cortex is new, as its full name (neocortex) implies, only marginal novelties appear in creature behavior until the arrival of man. With man, the second sort of change mentioned above may begin – a change in which the ancient unity or "functional unanimity" of the brain is at last radically disrupted. Not only is the balance of power shifted still further in favor of the neocortex but, as I will shortly try to show, a new functional system may take shape within the cortex itself – one whose logic

and behavioral commands can be diametrically at odds with those typical of the subcortical systems.

(Ibid.: 25)

The neural pathways connecting neocortex with the archaic structures of the mid-brain are apparently inadequate. Thus the brain explosion gave rise to a mentally unbalanced species in which old brain and new brain, emotion and intellect, faith and reason, were at loggerheads. On one side, the pale cast of rational thought, of logic suspended on a thin thread all too easily broken; on the other, the raging fury of passionately held irrational beliefs, reflected in the holocausts of past and present history. If neurophysiological evidence had not taught us the contrary, we would have expected it to reveal an evolutionary process which gradually transformed the primitive old brain into a more sophisticated instrument – as it transformed gill into lung, or the forelimb of the reptilian ancestor into the bird's wing, the flipper of the whale, the hand of man. But instead of transforming old brain into new, evolution superimposed a new superior structure on an old one with partly overlapping functions, and without providing the new brain with a clear-cut power of control over the old. To put it crudely: evolution has left

a few screws loose between the neocortex and the hypothalamus.

(Koestler 1978: 10-11)

So, wie in einem lebendigen Organismus, z. B. im Fall der Krebserkrankung ein Zellverband hypertrophieren kann, ist beim Menschen die Intelligenz hypertrophiert, und zwar mehr und mehr, ohne daß dieser Prozeß bisher zu einem Stillstand gekommen wäre. Das ist die Krebsstation, auf der wir versammelt sind.

(Bilz 1973: 50)

Einst ein Organ mit der Funktion, die Überlebenschancen seiner Träger im Daseinskampf zu erhöhen, ist das Großhirn mittlerweile zum Katastrophenorgan geworden, dem es nicht mehr gelingen will, seine eigenen Werke unter Kontrolle zu halten, um sie mit den Lebensgrundlagen auf der Erde in Einklang zu bringen. Diese ins Übermaß gewucherte, von ihrer knöchernen Schale nur mühsam an weiterer Ausdehnung gehinderte Masse ist in der Tat den ins Riesenhafte gewachsenen Leibern der Dinosaurier vergangener Zeiten vergleichbar ge-

worden – Tiere, die vor sich selber kapitulieren mußten. Gigantismus zahlt sich auf der Erde offenbar nicht aus, weder der des Körpers noch der des Geistes. Das gewaltig entwickelte Großhirn mit seinem allzu raschen Erkenntnisgewinn, das seinen Trägern bei neuen Erkenntnissen auch noch Lustgewinn bescherte, dieses Großhirn, das nach Sicherheit und Bequemlichkeit strebt – es hat lauter Aktionen provoziert, die für den Menschen auf lange Sicht nur tödlich verlaufen können. Das Danaergeschenk der Natur, dieses lautlos im Kopf arbeitende Instrument von der Konsistenz frischen Ziegenkäses ist dabei, sich nicht mehr nützlich und überlebensgerecht zu verhalten. Wohin wir sehen auf der Erde – wir richten mit ihm mehr Unheil an als Heil.

(Löbsack 1974: 16-17)

Für das Großhirn als Exzessivorgan, vergleichbar den zweckwidrig gekrümmten Stoßzähnen des Mammuts oder dem Verhalten der Brüllaffen, spricht einiges. Einmal verkörpert der Homo sapiens wie die meisten Tiere mit solchen Organen das körperlich nahezu größte Endglied einer stammesgeschichtlichen Entwicklungsreihe. Nur der Gorilla mit 1,90 Meter Körpergröße übertrifft ihn noch – aber der Mensch ist dabei, auch diesen Vorsprung aufzuholen. Seine

durchschnittliche Körpergröße nimmt zu, die Pubertät tritt zunehmend früher ein und die endgültige Körpergröße wird heute im Leben des einzelnen infolge eines Vorganges, den wir Akzeleration nennen, eher erreicht.

(Ibid.: 250-251)

Sagen wir es offen und hart: Das Großhirn hat es bewirkt und zugelassen, daß gegenwärtig rund 100 Millionen Tonnen rasch sich vermehrender menschlicher Biomasse den Planeten Erde bevölkert, ihn auspovert und seine Rohstoffreserven unbekümmert um den Bedarf künftiger Generationen plündert und damit immer rascher die Lebensgrundlage zerstört, zu der es keine Alternative gibt. Allein das Bevölkerungsproblem zwingt zu einem beklemmenden Vergleich: Die Menschheit ähnelt einem Bakterienrasen auf begrenztem Nährboden, einem Myriadenheer wimmelnder Lebewesen, die sich wuchernd ausbreiten und nur noch ausgestattet sind mit dem Trost Papst Johannes des Drei-und-zwanzigsten, der den Müttern zurief: »Habt keine Angst davor, viele Kinder zu bekommen! Diese Welt ist von Gott nicht geschaffen worden, um ein Friedhof zu sein. Der Herrgott segnet die großen Suppentöpfe!«

(Ibid.: 16)

Une phénoménologie de l'Enroulement, aboutissant à la notion de Super-Réflexion. Une métaphysique de l'Union culminant en la figure du Christ-Universel. Une mystique de Centration, se résumant dans l'attitude totale et totalisante d'un amour de

l'Évolution. Super-Humanité couronnée par un Super-Christ, principe lui-même d'une Super-Charité.

(Teilhard 1973: 220)

Par elle, encore, les souffrances d'échec et de diminution (elles-mêmes!), transformées en facteur d'excentration unitive (je veux dire de don et de «passage» en un Autre plus grand que soi), cessent d'apparaître comme un déchet de la Création pour devenir, par une merveille d'énergétique spirituelle, facteur positif de sur-évolution: suprême et véritable solution du Problème du Mal (cf. Plus haut, note 1. p. 212).

(Ibid.: 219)

Lorsqu'on cherche à scruter scientifiquement ce que pourra être la fin de l'Humanité sur Terre, j'aimerais qu'on parle moins de catastrophe (hypothèse paresseuse et gratuite), ou de dépérissement (rien ne nous dit, bien au contraire – cf. ci-dessous – que la Noosphère ne puisse échapper à la sénescence), ou d'émigration par astronautique (évasion peu vraisemblable astronomiquement).

(Ibid.: 199)

Sous forme dialectique, la perspective complète ici adoptée peut s'exprimer sous forme de la série suivante d'égalités: Cosmos = Cosmogénèse = Biogénèse = Anthropogénèse individuelle = Anthropogénèse collective = Christogénèse.

(Ibid.: 171)

Et par là je veux dire prédominance croissante, dans la couche humaine, du réfléchi (ou «pensé») sur les automatismes et sur l'instinct. Plus haut (note 2, p. 184) j'observais que toute unité naturelle engendrée par l'Enroulement cosmique peut se représenter symboliquement par une ellipse construite sur deux

foyers conjugués: l'un F1 d'arrangement matériel ou technique; l'autre, F2, de conscience celui-ci ne devenant apparent qu'au niveau de la Vie.

(Ibid.: 199)

On pourrait supposer, à première vue, que, pour assurer la formation, la «prise», de la Noosphère, il suffit d'invoquer l'action de la compression planétaire qui, rapprochant de force les particules réfléchies jusqu'à leur faire dépasser leur zone de repulsion croissante, finirait par les faire tomber dans le rayon interne de leur mutuelle attraction.

(Ibid.: 202)

Tout être (c'est là un principe d'expérience générale) agit autour de soi par la totalité de lui-même: ce qui veut dire, tout simplement, qu'entre éléments vivants s'établissent inévitablement des lignes de force biologiques, – entre éléments pensants des lignes de force intellectuelles, – et ainsi de suite. Ceci posé, admettre, même conjecturalement, l'existence au sommet de l'Univers d'un Point Oméga, c'est ipso facto introduire la possibilité que certaines influences,

certain rayonnement, de nature psychique, circulent autour de nous, trahissant et confirmant (sous certaines, conditions, et jusqu'à un certain point) l'existence postulée, au-dessus de nos personnes, d'un pôle ultracosmique d'énergie personnelle.

(Ibid.: 203-4)

XVI

De term irrationalisme wordt in drie verschillende betekenissen gebruikt. Vooreerst kan onder irrationalisme verstaan worden de overtuiging, dat de werkelijkheid niet te doorgronden is en dat de ratio dit kan laten zien. Vervolgens de overtuiging, dat de werkelijkheid niet alleen ondoorgrondelijk is, maar in zichzelf tegenstrijdig, absurd, en dat wederom de ratio dit kan aantonen. Tenslotte de overtuiging, dat de ratio zelf onbetrouwbaar en een vervormer van de werkelijkheid is. In het eerste geval zouden wij niet van irrationalisme willen spreken, daar dan bijna alle grote wijsgeren, b.v. Plato, Plotinus, Augustinus, Thomas, Cusanus, Pascal, Kant, Heidegger irrationalist genoemd zouden moeten worden. Voor het tweede geval zou men de term kunnen gebruiken en hem

misschien op een denker als Kierkegaard toe kunnen passen. In het derde geval is de term eerst volledig op zijn plaats. Het is echter de vraag, of het tweede en derde geval wel te scheiden zijn, want is een innerlijke tegenstrijdigheid van de werkelijkheid mogelijk, zonder dat de ratio daarin deelt?

*Hier gaat het echter vooral om de innerlijke tegenstrijdigheid van de ratio in zichzelf. Er ligt hier noodzakelijk een tegenspraak, doch dit bekend voor het irrationalisme geen weerlegging, maar een bevestiging. De irrationaliteit der werkelijkheid moet immers noodzakelijk in de irrationaliteit der ratio tot uitdrukking komen. Wat voor hem, die in de ratio gelooft, een weerlegging van het irrationalisme is, is voor de irrationalist een bevestiging. De irrationalist kan een rationeel systeem ontwerpen om de absurditeit der ratio aan te tonen. In de hedendaagse wijsbegeerte is dit misschien door niemand zover doogedreven als door Ludwig Klages (1872-1956). Verwante gedachten op het gebied der geschiedenis heeft Theodor Lessing (1872-1933) naar voren gebracht. Diens boektitel *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen* (1916) is tekenend voor zijn denken. Irrationalistische tendenties vallen bij Lessing samen met het historisme van Dilthey, zoals ook tot op zekere hoogte geldt van *Der Untergang des Abendlandes* (1918-22) van Oswald Spengler (1880-1936).*

[...]

Bij Klages geschiedt deze verwerking anders. Hij grijpt terug op de oude indeling tussen geest, ziel en lichaam, om daarmee vooreerst Descartes' tekortschieten t.o.v. het levende op te vangen en vervolgens dit levende als eenheid van ziel en lichaam tegenover de geest te stellen als het reddende tegenover het bedreigende. Vandaar zijn hoofdwerk: Der Geist als Widersacher der Seele (1929-32).

Klages stelde de geest radicaal tegenover het leven. De mens beleeft in zijn ziel op onbewuste wijze de zich voortdurend ontwikkelende wereld. Door de geest is de mens in staat de wereld op bewuste wijze tegemoet te treden. De geest is daarbij echter geen vervolmaking van de ziel, maar een ontledende en vernietigende kracht, die erop uit is leven onmogelijk te maken. In geest en leven vertonen zich twee metafysische, volstrekt tegengestelde krachten, die elkaar in de mens ontmoeten voor een strijd op leven en dood. De geest komt niet uit het leven of uit de wereld voort, maar is van andere oorsprong en juist daarom aan leven en wereld vijandig. Het leven is voortdurende beweging, de geest stilstand. Door een splitsing tussen ziel en lichaam te bewerken, verhindert de geest de mens de wereld te beleven. Hij onderwerpt de natuur, stelt bewuste doeleinden, mechaniseert en doodt tenslotte de spontaneiteit van het leven. Deze ontwikkeling heeft in

onze tijd haar hoogtepunt bereikt. Alleen als zij ongedaan gemaakt wordt, is de redding van de wereld mogelijk.

Het irrationalisme is geworteld in de crisis van het begrijpen. Het Cartesiaanse dualisme van ziel (denken) en lichaam (stof) heeft geleid tot een eenzinnige opvatting van begrijpen, waarbij begrijpen als dencen (subject) gericht werd op de stof als object. Daar de stof door Descartes als de dode stof werd gedacht – zelfs de dieren hebben geen sontaneïteit, maar zijn machines –, kon het begrijpen in beginsel geheel in begrippen uitgedrukt worden. Tot op onze dag werkt dit door bij die neopositivisten, die de logistische denkwijze als de alleen geldige denkwijze erkennen, waarbij het Cartesiaanse begrip in uiterste consequentie tot wiskundige formule is geworden. Daar Klages nu van het Cartesiaanse dualisme de identificatie van het denken met het begrip behoudt, anderzijds echter de werkelijkheid niet als dode stof, maar als levende lichamelijkeheid ziet, kan het niet anders, of hij moet het denken verwerpen als vervalsing van de werkelijkheid. Alle vormen van hedendaags irrationalisme liggen in de lijn van Descartes, omdat zij op een of andere wijze in diens dualisme gevangen blijven.

(Delfgaauw 1957: 98-101)

Between the two world wars, Klages was one of the most influential harbingers of German anti-intellectualism, and his latest utterances seem to indicate that, even after Germany's catastrophe, he is not prepared to recant. He has remained a rabid sympathizer with Nazism, although he preferred to live in democratic Switzerland and to admire the house Hitler built without moving in. But even after the end of World War II, Klages continued to express hostility toward democracy, Western civilization, reason and logic, while enjoying the indulgence of a democratic government.

(Dagobert 1959: 334)

Der Leser wolle nicht vergessen, daß mit solchen Betrachtungen der Verfasser den Boden verlassen hat, auf dem allein sich zu bewegen er willens und fähig ist. Erzieherische Geister mit Wirtschaftskennntnissen könnten das unschwer weit umfassender und bestechender ausführen. Aber nicht dem Programmbedürfnis sollte die dürftige Skizze Genüge tun, sondern sie will die Entkräftung einer irrtümlichen Auffassung unterstützen durch Aufrufung der Anschauungskraft. Alles hier Dargetane, fraglos im Bereich der Denkbarkeit liegend, würde auf Schwächung des Tatwillens, auf Stärkung des

Werkwillens zielen, und es könnten infolgedessen langsame Abwandlungen der Vitalität nicht ausbleiben. Unnötig und überflüssig, austifteln zu wollen, wie sich auf solchen Wegen der Umkehr weiterhin die Bildungsgeschichte der Menschheit gestalten würde: vielmehr gehört es zur Umkehrgesinnung selbst, sich aller vorausliegenden Zukunftsspekulationen nach Kräften zu enthalten. Sollte nun aber doch vielleicht irgendein Leser einwenden, das seien offenbare Utopien, indem so beschaffene Menschen, wie wir sie angenommen hätten, unter Millionen je ein Mal gefunden würden und darum niemals Aussicht hätten, gegen den selbstischen Machtwillensdrang der übrigen aufzukommen, so müßten wir ihm in Erinnerung rufen, daß eben dies unsre eigene Auffassung und eine der stärksten Stützen unsrer Überzeugung von der Unabwendbarkeit des Unterganges sei.

(Klages 1972: 1428)

Indem wir solchergestalt auf eine früheste Errungenschaft des Denkens zurückgreifen, beugen wir aber sogleich zwei möglichen Mißverständnissen vor. Aus Gründen, die noch zur Sprache kommen werden, konnten weder die Griechen noch aber auch die Romantiker, gesetzt selbst, sie hätten es wollen

können, den Begriffen des Leiblichen, Seelischen und Geistigen denjenigen Grad von Bestimmtheit geben, den von wissenschaftlichen Stammbegriffen zu fordern wir Heutigen – und dieses mit Recht – gewohnt geworden. Sie wußten darum, so etwa wie man von dem ein Wissen hat, was man mit Augen sieht, aber sie hatten es nicht im engeren Sinne begriffen. Bei noch so viel erlebtem Einverständnis würden wir es nun gleichwohl für vermessen halten, ihr Wissen eine Entdeckung zu nennen, wenn wir uns nicht befähigt fühlten, es aus dem Bereich eines bloß Gemeinten emporzuheben in den Bereich der allerstrengsten Begrifflichkeit. Über Leib, Seele, Geist in mehr als nur volkstümlicher Weise zu reden, erfordert heute ein Wissen um Unterscheidungsmerkmale, die es erlauben, von jeder Bewußtseinstatsache, heiße sie Wahrnehmungsvorgang oder Stimmung oder Wallung oder Entschluß oder Träumerei usw., mit schwankungsloser Sicherheit anzugeben, was daran die Wirksamkeit des Leibes, was der Seele, was des Geistes bezeuge. Betreten wir aber schon mit dem Anspruch, eben das zu leisten, einen Boden, der unsern Vorgängern fremd geblieben, so nehmen wir vollends einen auch sachlich ganz und gar abweichenden Standpunkt ein in Ansehung der Lehre von der Art der Beziehungen zwischen den drei Wesenselementen des geschichtlichen Menschentums, indem wir der Meinung sind, sie sei schon im Ansatz verkannt, ja

völlig mißdeutet worden infolge einer tief parteiischen Wertung. Während man nämlich von Anfang an den Leib gewissermaßen als die Grundmauer, die Seele als das Mittelgeschoß, den Geist als Oberstock oder Giebel des organischen „Gliederbaues“ wenigstens der Menschheit aufzufassen pflegte, gedenken wir zu zeigen, was seit rund drei Jahrzehnten unsre sämtlichen Forschungen führt: daß Leib und Seele untrennbar zusammengehörige Pole der Lebenszelle sind, in die von außenher der Geist, einem Keil vergleichbar, sich einschleibt, mit dem Bestreben, sie untereinander zu entzweien, also den Leib zu entseelen, die Seele zu entleiben und dergestalt endlich alles ihm irgend erreichbare Leben zu ertöten.

(Ibid.: 6-7)

Das Wesen des „geschichtlichen“ Prozesses der Menschheit (auch „Fortschritt“ genannt) ist der siegreich fortschreitende Kampf des Geistes gegen das Leben mit dem (allerdings nur) logisch absehbaren Ende der Vernichtung des letzteren.

(Ibid.: 69)

Zwar haben wir uns irrigerweise gewöhnt, die Bedingungen des Könnens nach den Leistungen des Willens zu beurteilen, wie als wäre die Welt von sich aus das Machwerk, als das sie hervorgeht aus den Händen des Willens. Nicht die Natur ja rodet Wälder, kanalisiert Flüsse, zieht Telegraphendrähte, legt Schienenstränge, errichtet Fabrikschlote, sondern gegen die Natur, sie in sich selber entzweierend, erzwang das alles der menschliche Wille, und so redet es unvergleichlich weniger vom Leben der Erde als von den Vergewaltigungen, die dem Erdleben durch eine Intelligenz widerfahren, deren Endziel es wäre, das Nichts zu verwirklichen. Wenn aber jene Intelligenz die Wirklichkeit mißverstanden hat, wie konnte sie dann gleichwohl ihr Mißverständnis ins Werk setzen und dergestalt die Wirklichkeit recht eigentlich verfälschen?!

(Ibid.: 673)

Der tatende Geist, mit Machtbefugnis in die Wirklichkeit gestellt, würde von sich aus mit einem Schlage den ganzen Kosmos ins Nichts verwandeln, wären seinem Zerstörungsdrange nicht Grenzen gesetzt von der ihm angehefteten Vitalität, ohne die er im All keine Stätte fände. Ebenso nun, wie es die zu erlebenden Anschauungsbilder waren, durch die sich

der Geist genötigt sah, den objektivierten Ichpunkt unbestimmt oft zu vervielfältigen, ebenso ist es das zu erlebende Geschehen, das unaufhörliche Sichwandeln der Bilder, wodurch sich der Geist genötigt sieht, die Eigenschaften der Dinge so zu betrachten, als seien sie Kräfte oder Ursachen oder Wirkungsbedingungen, denen gemäß sich unter den Dingen etwas ereignen könne. An der „Gesetzlichkeit“, die darnach allen Ereignissen zukommen soll, hat die Wirklichkeit teil mit der Unabhängigkeit der angenommenen Wirkungsbedingungen von der Willkür des Geistes, und hinwieder der Geist mit der Annahme einer Unveränderlichkeit, dank der die Notwendigkeit des Geschehens ausgetauscht wird gegen den zahlenmäßig bestimmten Zwang. Das dem Geiste abgezwungene Zugeständnis liegt also darin, daß er zwecks Aufstellung seiner Gesetze irgendetwas schlechterdings entgegenzunehmen hat, während er die Selbstherrlichkeit seiner Eingriffe dadurch erweist, daß er dem Gefundenen und Zufindenden die Wandlung verbietet oder, anders gefaßt, nicht eher mit seinen Zergliederungen aufhört, als bis er auf Wirkungsbedingungen gestoßen zu sein vermeint vom unveränderlichen Charakter der Zahl, weil ja nur solche für den Bemächtigungswillen den durch und durch verläßlichen Gegenstand bilden. Er zielt letzten Endes auf eine einzige Invariante, im Verhältnis zu der alle Weltvorgänge deren Funktionen wären (das ist der

Sinn des sog. Monismus); und wir haben umgekehrt festzustellen, daß die angeblichen Erkenntnisbemühungen, soweit sie von ebendiesem Bestreben gegängelt werden, nur Ausführungsorgane des machtbedürftigen Willens sind. Da ferner nur in einem eigentümlichen Mittelbereich zwischen der kosmischen und der organischen Welt, im Bereich der anorganischen Vorgänge der Erdoberfläche, die Rechnung hinreichend stimmt, um die Geistes-herrschaft auch durchzuführen, während die Welt des organisch Lebendigen als ein beständiges Wunder draußen bleibt, so ist es keineswegs eine zufällige Folgeerscheinung, sondern gehört zum Prozesse selbst als ein beständiges Wunder draußen bleibt, so ist es keineswegs eine zufällige Folgeerscheinung, sondern gehört zum Prozesse selbst als die unmittelbare Bekundung seiner Herkunft aus der Wirklichkeitsfeindschaft des Willens, wenn aus der Mechanik eine Technik herauswuchs, als deren Ziel sich immer deutlicher die Vertilgung unzähliger Tiergeschlechter, ja schließlich aller Lebewesen des Erdballs herauschält.

(Ibid.: 723-724)

Ein andres ist es, den Denkgegenstand in Beziehung setzen zur Wirklichkeit, ein andres, ihn in Beziehung

setzen zu andern Denkgegenständen. Selbst wenn für zwei Urteile, durch die zwei Denkgegenstände gefunden wurden, der Zug der Wirklichkeiten den Ausschlag gab, so kann doch für dasjenige Urteil, das beide Denkgegenstände miteinander verbindet, der Bemächtigungswille des Geistes den Ausschlag geben, ohne daß es deswegen notwendig verkehrt ausfiele. Nun sind es freilich wiederum Denkzwecke und nicht die davon gattungsverschiedenen Zwecke bloß der Person, was den Forschungseifer auch der flachen Besinnung leitet; allein der Antrieb, wesenhaft ein Aneignungsantrieb, verhält sich zu den persönlichen Egoismen doch nur wie das Abgezogene zum Konkreten und erfüllt sich daher – seinem Träger unbewußt – mit Bereitstellung der von den Wesenswahrheiten weit verschiedenen Kenntnissnahmen, deren zur Verwirklichung ihrer Ziele die Willkür bedarf. Grundet das geistige Verbinden im geistigen Trennen und muß daher in der Denktätigkeit des Unterscheidens aufgesucht werden, was von der Gegenwirkung des Geistes gegen das Leben zeugt, so ist es eine abgrenzende und gewissermaßen hobelnde, drehselnde, zuschneidende Kritik, worauf zumal der übliche „Fortschritt der Erkenntnis“ beruht, mit dem in Wahrheit der Wille sich immer neue Stützpunkte schafft, um seinen Machtbereich zu erweitern. Newton z. B., ein Typus der mit großer Geistesschärfe gepaarten flachen Besinnung, unternahm es, den

Kraftbegriff gegen den Massenbegriff dermaßen abzugrenzen, daß beide, so gut wie möglich, geeignet seien, bei der Zergliederung mechanisch gefaßter Bewegungshergänge als Recheneinheiten zu dienen. Er „definierte“ die Kraft wie ebenso auch die Masse, indem er dabei von der Frage geleitet wurde, nicht, was das eigentlich sei, das man „Kraft“ und das man „Masse“ zu nennen beliebte, sondern wie es, vorausgesetzt es gebe dergleichen, gedacht werden müsse, um unter Zugrundelegung gewisser einfach vorzufindender Größen (Konstanten) Bewegungen sei es von Sternen, sei es von irdischen Körpern auszurechnen. Hätte er stattdessen die Frage der tiefen Besinnung nach der Herkunft beider Begriffe gestellt, so wäre ihm der wunderliche Bescheid geworden, es bekunde sich in dem sie erzeugenden Urteil ein so rücksichtsloser Bemächtigungswille des Geistes, daß sie recht eigentlich Wirklichkeitsfeinde zu heißen verdienten. Und wäre die neuere Geistesentwicklung dessenungeachtet weitergegangen, so hätten wir zwar heute keine Technik, aber auch nicht den Glauben an einen mathematisch geordneten Weltverlauf und dann auch nicht die Erzeugung desselben innerhalb der Reichweite unsres Willens durch eine Verwüstung des Erdantlitzes, in Vergleichung mit der alle Untaten der Dschingischane nur wie Narrenpossen spielender Knaben anmuten! Man erinnere sich abermals der

„Berge versetzenden“ Kraft jenes Glaubens, der in „heiligen Schriften“ gefordert wird!

(Ibid.: 623-624)

So anmaßlich nun die Bezeichnung „Weltgeschichte“ für das fragliche Zwischenspiel sein mag, so sehr ist sie leider nicht völlig grundlos. Die Technik, die man heute im Sinne hat, wenn man von den „Wundern der Technik“ redet, ist nicht wesentlich älter als vier Generationen und hat dessenungeachtet hingereicht, um Dutzende von Stämmen der Primitiven, Hunderte von Pflanzengeschlechtern, doppelt und dreimal so viele Tierarten auf dem Lande, in der Luft, im Wasser vom Antlitz des Planeten zu tilgen. Der Tag ist nicht fern, wo sie alle vertilgt sein werden, soweit man sie nicht zu züchten beliebte zu Schlachtzwecken oder zu Modezwecken, ausgenommen nur die Infusorien und Bakterien. Das Weltall ist für diesen Vertilgungswahnsinn etwas allzu geräumig, die Erde aber, sollte nicht zeitig ein „Wunder“ geschehen, wird daran sterben; und die Macht, die einen ganzen Planeten umzubringen imstande war, hätte dann tatsächlich ein Stück „Weltgeschichte“ geliefert. – – Die Stunde der Gegenwirkung wurde versäumt, und wir alle, die wir aus leidenschaftlicher Liebe des Lebens so Grauenvolles beweinen müssen, sind „letzte Mohikaner“. Wer

aber von solchen noch Wünsche zu hegen wagt, müßte nur eines wünschen: daß eine derart Verruchtes vollbringende Menschheit so schnell wie möglich absinke, veraffe, verende, damit um ihre verwitternden und verfallenden Arsenale des Mordes noch ein Mal begrabend, entmischend und sich selber erneuernd der Rausch der Wälder brande. –

(Ibid.: 767-768)

Ich habe Bedenken Ihr Interesse zu missbrauchen, das ja der Kriegsverhütung gilt, nicht unseren Theorien. Doch möchte ich noch einen Augenblick bei unserem Destruktionstrieb verweilen, dessen Beliebtheit keineswegs Schritt hält mit seiner Bedeutung. Mit etwas Aufwand von Spekulation sind wir nämlich zu der Auffassung gelangt, dass dieser Trieb innerhalb jedes lebenden Wesens arbeitet und dann das Bestreben hat, es zum Zerfall zu bringen, das Leben zum Zustand der unbelebten Materie zurückzuführen. Er verdiente in allem Ernst den namen eines Todestriebes, während die erotischen Triebe die Bestrebungen zum Leben repräsentieren. Der Todestrieb wird zum Destruktionstrieb, indem er mit Hilfe besonderer Organe nach aussen, gegen die Objekte, gewendet wird. Das Lebewesen bewahrt sozusagen sein eigenes Leben dadurch, dass es fremdes zerstört. Ein Anteil des

Todestriebes verbleibt aber im Innern des Lebewesens tätig und wir haben versucht, eine ganze Anzahl von normalen und pathologischen Phänomenen von dieser Verinnerlichung des Destruktionstriebes abzuleiten. Wir haben sogar die Ketzerei begangen, die Entstehung unseres Gewissens durch eine solche Wendung der Agression nach innen zu erklären. Sie merken, es ist gar nicht so unbedenklich, wenn sich dieser Vorgang in allzu grossem Ausmass vollzieht, es ist direkt ungesund, während die Wendung dieser Triebkräfte zur Destruktion in der Aussenwelt das Lebewesen entlastet, wohltuend wirken muss. Das diene zur biologischen Entschuldigung all der hässlichen und gefährlichen Strebungen, gegen die wir ankämpfen. Man muss zugeben, sie sind der Natur näher als unser Widerstand dagegen, für den wir auch noch eine Erklärung finden müssen. Vielleicht haben Sie den Eindruck, unsere Theorien seien eine Art von Mythologie, nicht einmal eine erfreuliche in diesem Fall. Aber läuft nicht jede Naturwissenschaft auf eine solche Art von Mythologie hinaus? Geht es Ihnen heute inder Physik anders?

(Einstein/Freud 1933: 48-51)

Wenn also alle organischen Triebe konservativ, historisch erworben und auf Regression, Wieder-

herstellung von Früherem, gerichtet sind, so müssen wir die Erfolge der organischen Entwicklung auf die Rechnung äußerer, störender und ablenkender Einflüsse setzen. Das elementare Lebewesen würde sich von seinem Anfang an nicht haben ändern wollen, hätte unter sich gleichbleibenden Verhältnissen stets nur den nämlichen Lebenslauf wiederholt. Aber im letzten Grunde müßte es die Entwicklungsgeschichte unserer Erde und ihres Verhältnisses zur Sonne sein, die uns in der Entwicklung der Organismen ihren Abdruck hinterlassen hat. Die konservativen organischen Triebe haben jede dieser aufgezwungenen Abänderungen des Lebenslaufes aufgenommen und zur Wiederholung aufbewahrt und müssen so den täuschenden Eindruck von Kräften machen, die nach Veränderung und Fortschritt streben, während sie bloß ein altes Ziel auf alten und neuen Wegen zu erreichen trachten. Auch dieses Endziel alles organischen Strebens ließe sich angeben. Der konservativen Natur der Triebe widerspräche es, wenn das Ziel des Lebens ein noch nie zuvor erreichter Zustand wäre. Es muß vielmehr ein alter, ein Ausgangszustand sein, den das Lebende einmal verlassen hat, und zu dem es über alle Umwege der Entwicklung zurückstrebt. Wenn wir es als ausnahmslose Erfahrung annehmen dürfen, daß alles Lebende aus inneren Gründen stirbt, ins Anorganische zurückkehrt, so können wir nur sagen:

Das Ziel alles Lebens ist der Tod, *und zurückgreifend*:
Das Leblose war früher da als das Lebende.

(Freud 1969 XIII: 39-40)

Irgend einmal wurden in unbelebter Materie durch eine noch ganz unvorstellbare Krafteinwirkung die Eigenschaften des Lebenden erweckt. Vielleicht war es ein Vorgang, vorbildlich ähnlich jenem anderen, der in einer gewissen Schicht der lebenden Materie später das Bewußtsein entstehen ließ. Die damals entstandene Spannung in dem vorhin unbelebten Stoff trachtete danach, sich abzugleichen; es war der erste Trieb gegeben, der, zum Leblosen zurückzukehren. Die damals lebende Substanz hatte das Sterben noch leicht, es war wahrscheinlich nur ein kurzer Lebensweg zu durchlaufen, dessen Richtung durch die chemische Struktur des jungen Lebens bestimmt war. Eine lange Zeit hindurch mag so die lebende Substanz immer wieder neu geschaffen worden und leicht gestorben sein, bis sich maßgebende äußere Einflüsse so änderten, daß sie die noch überlebende Substanz zu immer größeren Ablenkungen vom ursprünglichen Lebensweg und zu immer komplizierteren Umwegen bis zur Erreichung des Todeszieles nötigten. Diese Umwege zum Tode, von den konservativen Trieben getreulich festgehalten, böten uns heute das Bild der

Lebenserscheinungen. Wenn man an der ausschließlich konservativen Natur der Triebe festhält, kann man zu anderen Vermutungen über Herkunft und Ziel des Lebens nicht gelangen.

(Ibid.: 40-41)

Ebenso befremdend wie diese Folgerungen klingt dann, was sich für die großen Gruppen von Trieben ergibt, die wir hinter den Lebenserscheinungen der Organismen statuieren. Die Aufstellung der Selbsterhaltungstriebe, die wir jedem lebenden Wesen zugestehen, steht in merkwürdigem Gegensatz zur Voraussetzung, daß das gesamte Triebleben der Herbeiführung des Todes dient. Die theoretische Bedeutung der Selbsterhaltungs-, Mach- und Geltungstriebe schrumpft, in diesem Licht gesehen, ein; es sind Partialtriebe, dazu bestimmt, den eigenen Todesweg des Organismus zu sichern und andere Möglichkeiten der Rückkehr zum Anorganischen als die immanenten fernzuhalten, aber das rätselhafte, in keinen Zusammenhang einfügbare Bestreben des Organismus sich aller Welt zum Trotz zu behaupten, entfällt. Es erübrigt, daß der Organismus nur auf seine Weise sterben will; auch diese Lebenswächter sind ursprünglich Trabanten des Todes gewesen. Dabei kommt das Paradoxe zustande, daß der lebende

Organismus sich auf das energischste gegen Einwirkungen (Gefahren) sträubt, die ihm dazu verhelfen könnten, sein Lebensziel auf kurzem Wege (durch Kurzschluß sozusagen) zu erreichen, aber dies Verhalten charakterisiert eben ein rein triebhaftes im Gegensatz zu einem intelligenten Streben.

(Ibid.: 41)

Aber besinnen wir uns, dem kann nicht so sein! In ein ganz anderes Licht rücken die Sexualtriebe, für welche die Neurosenlehre eine Sonderstellung in Anspruch genommen hat. Nicht alle Organismen sind dem äußeren Zwang unterlegen, der sie zu immer weiter gehender Entwicklung antrieb. Vielen ist es gelungen, sich auf ihrer niedrigen Stufe bis auf die Gegenwart zu bewahren; es leben ja noch heute, wenn nicht alle, so doch viele Lebewesen, die den Vorstufen der höheren Tiere und Pflanzen ähnlich sein müssen. Und ebenso machen nicht alle Elementarorganismen, welche den komplizierten Leib eines höheren Lebewesens zusammensetzen, den ganzen Entwicklungsweg bis zum natürlichen Tode mit. Einige unter ihnen, die Keimzellen, bewahren wahrscheinlich die ursprüngliche Struktur der lebenden Substanz und lösen sich, mit allen ererbten und neu erworbenen Triebanlagen beladen, nach einer gewissen Zeit vom ganzen

Organismus ab. Vielleicht sind es gerade diese beiden Eigenschaften, die ihnen ihre selbständige Existenz ermöglichen. Unter günstige Bedingungen gebracht, beginnen sie sich zu entwickeln, das heißt, das Spiel, dem sie ihre Entstehung verdanken, zu wiederholen, und dies endet damit, daß wieder ein Anteil ihrer Substanz die Entwicklung bis zum ende fortführt, während ein anderer als neuer Keimrest von neuem auf den Anfang der Entwicklung zurückgreift. So arbeiten diese Keimzellen dem Sterben der lebenden Substanz entgegen und wissen für sie zu erringen, was uns als potentielle Unsterblichkeit erscheinen muß, wengleich es vielleicht nur eine Verlängerung des Todesweges bedeutet. Im höchsten Grade bedeutungsvoll ist uns die Tatsache, daß die Keimzelle für diese Leistung durch die Verschmelzung mit einer anderen, ihr ähnlichen und doch von ihr verschiedenen, gekräftigt oder überhaupt erst befähigt wird.

(Ibid.: 41-42)

However, man differs from the animal by the fact that he is a killer; he is the only primate that kills and tortures members of his own species without any reason, either biological or economic, and who feels satisfaction in doing so. It is this biologically non-adaptive and nonphylogenetically programmed,

“malignant” aggression that constitutes the real problem and the danger to man’s existence as a species, and it is the main aim of this book to analyze the nature and the conditions of this destructive aggression.

(Fromm 1973: 4-5)

Necrophilia in the characterological sense can be described as the passionate attraction to all that is dead, decayed, putrid, sickly; it is the passion to transform that which is alive into something unalive; to destroy for the sake of destruction; the exclusive interest in all that is purely mechanical. It is the passion “to tear apart living structures.” (H. von Hentig, 1964.)

(Ibid.: 332)

The difference between Freud’s concept and the one presented here does not lie in their substance but in the fact that in Freud’s concept both tendencies have equal rank, as it were, both being biologically given. Biophilia, on the other hand, is understood to refer to a biologically normal impulse, while necrophilia is understood as a psychopathological phenomenon. The

latter necessarily emerges as the result of stunted growth, of psychological "crippledness." It is the outcome of unlived life, of the failure to arrive at a certain stage beyond narcissism and indifference. Destructiveness is not parallel to, but the alternative to biophilia. Love of life or love of the dead is the fundamental alternative that confronts every human being. Necrophilia grows as the development of biophilia is stunted. Man is biologically endowed with the capacity for biophilia, but psychologically he has the potential for necrophilia as an alternative solution.

(Ibid.: 366)

It is true, nevertheless, that in the end each man kills himself in his own selected way, fast or slow, soon or late. We all feel this vaguely; there are so many occasions to witness it before our eyes. The methods are legion and it is these which attract our attention. Some of them interest surgeons, some of them interest lawyers and priests, some of them interest heart specialists, some of them interest sociologists. All of them must interest the man who sees the personality as a totality and medicine as the healing of the nations.

(Menninger 1938: vii)

But the question arises: If some great impulse toward death dominates all of us, if at heart we all want to die, why do so many of us struggle against it as we do, why do not all of us commit suicide, as many philosophers have advised? In some ways, it seems more logical to investigate why nobody lives in the face of the difficulties both external and internal than to prove why we die, because not all people do continue to live and all do ultimately succeed in dying. In other words, why does the wish to live ever, even temporarily, triumph over the wish to die?

(Ibid.: 5)

XVII

Gier und Gewalt, eine Kette von Katastrophen. Der ewige Bankrott. Geschichte.

(Deschner 1966: 8)

Eingeschlagene Schädel, aus der Urzeit der Besiedlung der Erde ausgegraben, beweisen uns, daß bereits der Vormensch vor Millionen Jahren seinen andersartigen

und andersrassigen Bruder erschlug. Nach ihm taten dies alle seine Nachfahren bis heute, wenn sie mit anderen Stämmen und Rassen zusammentrafen. Überdeckt vom falschen Glanz der Siege und des Ruhmes hat die Geschichte der Menschheit eine dunkle Seite, eine Kehrseite, die allzu häufig in den Geschichts- und Schulbüchern vergangener und unserer Zeiten übergangen wird: eine nie abreißende Kette von Verbrechen gegen den Menschen, von Verfolgungen, Vertreibungen, Massenfluchten, Aussiedlungen und systematischen Ausrottungen, meist verbunden mit lauttönenden Proklamationen zur Mordhetze unter den verschiedensten Vorzeichen. Die Geschichte ist nicht nur eine Folge von Kulturen, die stets größere Höhen erklimmen. Und der Fortschritt ist nicht einfacher Fortschritt. Daß der Mensch mehr Freiheit und Macht errang, ermöglichte ihm nicht nur, mehr Gutes zu tun, sondern auch mehr Unheil anzurichten; nicht nur schöpferisch tätig zu sein, sondern auch zu zerstören.

(Dollinger 1973: 6)

Ich tötete immer den zweiten Mann; ich baute eine Mauer von den Haupttoren der Stadt. Schinden ließ ich die Rädelsführer, und mit ihrer Haut überzog ich jene Mauer. Einige wurden darin lebendig ein-

gemauert, andere entlang der Mauer gepfählt. Eine große Zahl ließ ich schinden und bekleidete die Mauer mit ihrer Haut. Ihre Köpfe ließ ich in Gestalt von Kränzen und ihre Leiber als Girlanden sammeln.

(Ibid.: 20)

Dans le vocabulaire de Sartre, nous nous définissons donc comme matérialiste transcendantal et comme esthète. Matérialiste transcendantal (p. 124), puisque la raison dialectique n'est pas, pour nous, autre chose que la raison analytique, et ce sur quoi se fonderait l'originalité absolue d'un ordre humain, mais quelque chose en plus dans la raison analytique: sa condition requise, pour qu'elle ose entreprendre la résolution de l'humain en non humain. Esthète, puisque Sartre applique ce terme à qui prétend étudier les hommes comme si c'étaient des fourmis (p. 183). Mais outre que cette attitude nous paraît être celle de tout homme de science du moment qu'il est agnostique, elle n'est guère compromettante, car les fourmis, avec leurs champignonnières artificielles, leur vie sociale, et leurs messages chimiques, offrent déjà une résistance suffisamment coriace aux entreprises de la raison analytique... Nous acceptons donc le qualificatif d'esthète, pour autant que nous croyons que le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer

l'homme, mais de le dissoudre. La valeur éminente de l'ethnologie est de correspondre à la première étape d'une démarche qui en comporte d'autres: par delà la diversité empirique des sociétés humaines, l'analyse ethnographique veut atteindre des invariants, dont le présent travail montre qu'ils se situent parfois aux points les plus imprévus. Rousseau (2, ch. VIII) l'avait pressenti avec sa clairvoyance habituelle: «Quand on veut étudier les hommes, il faut regarder près de soi; mais pour étudier l'homme, il faut apprendre à porter la vue au loin; il faut d'abord observer les différences pour découvrir les propriétés.» Pourtant, ce ne serait pas assez d'avoir résorbé des humanités particulières dans une humanité générale; cette première entreprise en amorce d'autres, que Rousseau n'aurait pas aussi volontiers admises et qui incombent aux sciences exactes et naturelles: réintégrer la culture dans la nature, et finalement, la vie dans l'ensemble de ses conditions physico-chimiques.

(Lévi-Strauss 1962: 326-327)

Que ce que je fais ait quelque chose à voir avec la philosophie est très possible, surtout dans la mesure où, au moins depuis Nietzsche, la philosophie a pour tâche de diagnostiquer et ne cherche plus à dire une vérité qui puisse valoir pour tous et pour tous les

temps. Je cherche à diagnostiquer, à réaliser un diagnostic du présent: à dire ce que nous disons. Ce travail d'excavation sous nos pieds caractérise depuis Nietzsche la pensée contemporaine, et en ce sens je puis me déclarer philosophe.

(Foucault 1994 I: 606)

Pour réveiller la pensée d'un tel sommeil – si profond qu'elle l'éprouve paradoxalement comme vigilance, tant elle confond la circularité d'un dogmatisme se dédoublant pour trouver en lui-même son propre appui avec l'agilité et l'inquiétude d'une pensée radicalement philosophique –, pour la rappeler à ses possibilités les plus matinales, il n'y a pas d'autre moyen que de détruire jusqu'en ses fondements le «quadrilatère» anthropologique. On sait bien, en tout cas, que tous les efforts pour penser à nouveau s'en prennent précisément à lui: soit qu'il s'agisse de traverser le champ anthropologique et, s'arrachant à lui à partir de ce qu'il énonce, de retrouver une ontologie purifiée ou une pensée radicale de l'être; soit encore que, mettant hors circuit, outre le psychologisme et l'historicisme, toutes les formes concrètes du préjugé anthropologique, on essaie de réinterroger les limites de la pensée et de renouer ainsi avec le projet d'une critique générale de la raison. Peut-être faudrait-il voir le premier effort de

ce déracinement de l'Anthropologie, auquel sans doute est vouée la pensée contemporaine, dans l'expérience de Nietzsche: à travers une critique philologique, à travers une certaine forme de biologisme, Nietzsche a retrouvé le point où l'homme et Dieu s'appartiennent l'un l'autre, où la mort du second est synonyme de la disparition du premier, et où la promesse du surhomme signifie d'abord et avant tout l'imminence de la mort de l'homme. En quoi Nietzsche, nous proposant ce futur à la fois comme échéance et comme tâche, marque le seuil à partir duquel la philosophie contemporaine peut recommencer à penser; il continuera sans doute longtemps à surplomber son cheminement. Si la découverte du Retour est bien la fin de la philosophie, la fin de l'homme, elle, est le retour du commencement de la philosophie. De nos jours on ne peut plus penser que dans le vide de l'homme disparu. Car ce vide ne creuse pas un manque; il ne prescrit pas une lacune à combler. Il n'est rien de plus, rien de moins, que le dépli d'un espace où il est enfin à nouveau possible de penser.

L'Anthropologie constitue peut-être la disposition fondamentale qui a commandé et conduit la pensée philosophique depuis Kant jusqu'à nous. Cette disposition, elle est essentielle puisqu'elle fait partie de notre histoire; mais elle est en train de se dissocier sous nos yeux puisque nous commençons à y reconnaître, à y dénoncer sur un mode critique, à la fois l'oubli de

l'ouverture qui l'a rendue possible, et l'obstacle têtue qui s'oppose obstinément à une pensée prochaine. A tous ceux qui veulent encore parler de l'homme, de son règne ou de sa libération, à tous ceux qui posent encore des questions sur ce qu'est l'homme en son essence, à tous ceux qui veulent partir de lui pour avoir accès à la vérité, à tous ceux en revanche qui reconduisent tout connaissance aux vérités de l'homme lui-même, à tous ceux qui ne veulent pas formaliser sans anthropologiser, qui ne veulent pas mythologiser sans démystifier, qui ne veulent pas penser sans penser aussitôt que c'est l'homme qui pense, à toutes ces formes de réflexion gauches et gauchies, on ne peut qu'opposer un rire philosophique – c'est-à-dire, pour une certaine part, silencieux.

(Foucault 1966: 352-354)

Une chose en tout cas est certaine: c'est que l'homme n'est pas le plus vieux problème ni le plus constant qui se soit posé au savoir humain. En prenant une chronologie relativement courte et un découpage géographique restreint – la culture européenne depuis le XVI siècle – on peut être sûr que l'homme y est une invention récente. Ce n'est pas autour de lui et de ses secrets que, longtemps, obscurément, le savoir a rôdé. En fait, parmi toutes les mutations qui ont affecté le

savoir des choses et de leur ordre, le savoir des identités, des différences, des caractères, des équivalences, des mots, – bref au milieu de tous les épisodes de cette profonde histoire du Même – un seul, celui qui a commencé il y a un siècle et demi et qui peut-être est en train de se clore, a laissé apparaître la figure de l'homme. Et ce n'était point là libération d'une vieille inquiétude, passage à la conscience lumineuse d'un souci millénaire, accès à l'objectivité de ce qui longtemps était resté pris dans des croyances ou dans des philosophies: c'était l'effet d'un changement dans les dispositions fondamentales du savoir. L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine.

Si ces dispositions venaient à disparaître comme elles sont apparues, si par quelque événement dont nous pouvons tout au plus pressentir la possibilité, mais dont nous ne connaissons pour l'instant encore ni la forme ni la promesse, elles basculaient, comme le fit au tournant du XVIII siècle le sol de la pensée classique, – alors on peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable.

(Ibid.: 398)

En essayant de diagnostiquer le présent dans lequel nous vivons, nous pouvons isoler comme appartenant déjà au passé certaines tendances qui sont encore considérées comme contemporaines... On a en outre assisté à l'émergence d'une espèce d'idéologie ou de thème philosophique général qui était celui de la valeur imprescriptible de l'homme.

(Foucault 1994 I: 607-8)

Nous sommes apparemment en train de discuter du problème de l'humanisme, mais je me demande si en réalité nous ne sommes pas en train de nous référer à un problème plus simple, celui du bonheur. Je considère que l'humanisme, au moins sur un plan politique, pourrait se définir comme toute attitude qui considère que la fin de la politique est de produire du bonheur. Or je ne crois pas que la notion de bonheur soit vraiment pensable. Le bonheur n'existe pas, le bonheur des hommes existe encore moins.

(Ibid.: 618)

XVIII

Comme une cire sous l'œuvre du soleil, je fonds le jour, et me solidifie la nuit, alternance qui me décompose et me restitue à moi-même, métamorphose dans l'inertie et la fainéantise... Est-ce là que devait aboutir tout ce que j'ai lu et su, est-ce là le terme de mes veilles? La paresse a émoussé mes enthousiasmes, ramolli mes appétits, énérvé mes rages. Celui qui ne se laisse pas aller me semble un monstre: j'use mes forces à l'apprentissage de l'abandon, et m'exerce dans le désœurement, opposant à mes lubies les paragraphes d'un Art de Pourrir.

Partout des gens qui veulent...; mascarade de pas précipités vers des buts mesquins ou mystérieux; des volontés qui se croisent; chacun veut; la foule veut; des milliers tendus vers je ne sais quoi. Je ne saurais les suivre, encore moins les défier; je m'arrête stupéfait: quel prodige leur insuffla tant d'entrain? Mobilité hallucinante: dans si peu de chair tant de vigueur et d'hystérie! Ces vibrions qu'aucun scrupule ne calme, qu'aucune sagesse n'apaise, plus d'aisance que les héros: ce sont des apôtres inconscients de l'efficace, des saints de l'Immédiat..., des dieux dans les foires du temps...

*Je m'en détourne, et quitte les trottoirs du monde...
– Cependant, il fut un temps où j'admirais les conquérants et les abeilles, où j'ai failli espérer; mais*

à présent, le mouvement m'affole et l'énergie m'attriste. Il y a plus de sagesse à se laisser emporter par les flots qu'à se débattre contre eux. Posthume à moi-même, je me souviens du Temps comme d'un enfantillage ou d'une faute de goût. Sans désirs, sans heures où les faire éclore, je n'ai que l'assurance de m'être survécu depuis toujours, fœtus rongé d'une idiotie omnisciente avant même que ses paupières ne s'ouvrent et mort-né de clairvoyance...

(Cioran 1995: 717-718)

Penser, c'est saper, c'est se saper. Agir entraîne moins de risques, parce que l'action remplit l'intervalle entre les choses et nous, alors que la réflexion l'élargit dangereusement.

... Tant que je m'adonne à un exercice physique, à un travail manuel, je suis heureux, comblé; dès que je m'arrête, je suis pris d'un mauvais vertige, et ne songe plus qu'à déguerpir pour toujours.

(Ibid.: 1387)

Réfléchir à ceux qui n'en ont plus pour longtemps, qui savent que tout est aboli pour eux, sauf le temps où se

déroule la pensée de leur fin. S'adresser à ce temps là.
Écrire pour des gladiateurs...

(Ibid.: 1328-1329)

Si nous voulons voir diminuer le nombre de nos déceptions ou de nos fureurs, il importe, en toute circonstance, de nous rappeler que nous sommes là pour nous rendre malheureux les uns les autres, et que s'insurger contre cet état de choses c'est saper le fondement même de la vie en commun.

(Ibid.: 1381)

Au lieu de nous en prendre à nous-mêmes, à la fragilité de notre complexion, nous rendons les autres responsables de notre état, de la moindre incommodité, même d'une migraine, les accusons d'avoir à payer pour leur santé, d'être cloués au lit pour qu'ils puissent se mouvoir et se trémousser à leur gré. Avec quelle volupté ne verrions-nous pas notre mal, ou notre malaise, se propager, gagner l'entourage et, si c'était possible, l'humanité tout entière! Déçus dans notre attente, nous en voulons à tous, proches ou lointains, nourrissons à leur égard des sentiments ex-

terminateurs, souhaitons qu'ils soient encore plus menacés que nous, et que l'heure de l'agonie, d'un bel anéantissement en commun, sonne pour l'ensemble des vivants. Seules les grandes douleurs, les douleurs inoubliables, détachent du monde; les autres, les médiocres, moralement les pires, y asservissent, parce qu'elles remuent les bas-fonds de l'âme. On doit se défier des malades, ils ont du « caractère », ils savent exploiter et aiguïser leurs rancunes. L'un d'eux décida un jour de ne plus jamais serrer la main à un bien-portant. Mais il découvrit bientôt que beaucoup de ceux qu'il avait suspectés de santé en étaient au fond indemnes. Pourquoi se faire alors des ennemis sur des soupçons hâtifs? De toute évidence, il était plus raisonnable que les autres et avait des scrupules dont n'est pas coutumière l'engeance à laquelle il appartenait, gang frustré, insatiable et prophétique, qu'on devrait isoler parce qu'il veut tout renverser pour imposer sa loi. Confions plutôt les affaires aux normaux, seuls disposés à laisser les choses en état: indifférents et au passé et à l'avenir, ils se bornent au présent et s'y installent sans regrets ni espérances. Mais dès que la santé flanche, on ne rêve plus que paradis et enfer, réforme en somme: on veut amender l'irréparable, améliorer ou démolir la société, qu'on ne peut plus supporter, parce qu'on ne peut plus se supporter soi-même. Un homme qui souffre est un danger public, un déséquilibré d'autant plus

redoutable qu'il lui faut le plus souvent dissimuler son mal, source de son énergie. On ne peut se faire valoir, ni jouer un rôle ici-bas sans l'assistance de quelque infirmité, et il n'est point de dynamisme qui ne soit signe de misère physiologique ou de ravage intérieur. Quand on connaît l'équilibre, on ne se passionne pour rien, on ne s'attache même pas à la vie, car on est la vie; que l'équilibre se rompe, au lieu de s'assimiler aux choses, on ne pense plus qu'à les bouleverser ou à les pétrir. L'orgueil émane de la tension et du surmenage de la conscience, de l'impossibilité d'exister naïvement. Or, les malades, jamais naïfs, substituent au donné l'idée fausse qu'ils s'en font, en sorte que leurs perceptions et jusqu'à leurs réflexes participent d'un système d'obsessions à tel point impérieuses qu'ils ne peuvent s'empêcher de les codifier et de les infliger à autrui, législateurs perfides et bilieux qui s'emploient à rendre obligatoires leurs maux, pour frapper ceux qui ont le front de ne les point partager. Si les bien-portants se montrent plus accommodants, s'ils n'ont aucune raison d'être intraitables, c'est qu'ils ignorent, eux, les vertus explosives de l'humiliation. Celui qui l'a éprouvée ne l'oubliera jamais, et n'aura point de cesse qu'il ne l'ait fait passer dans une œuvre susceptible d'en perpétuer les affres. Créer c'est léguer ses souffrances, c'est vouloir que les autres s'y plongent et les assument, s'en imprègnent et les revivent. Cela est vrai d'un poème, cela peut être vrai du cosmos. Sans

l'hypothèse d'un dieu fiévreux, traqué, sujet aux convulsions, ivre d'épilepsie, on ne saurait expliquer cet univers qui porte en tout les marques d'une bave originelle. Et ce dieu, nous n'en devinons l'essence que lorsque nous sommes nous-mêmes en proie à un tremblement tel qu'il dut en ressentir aux instants où il se colletait avec le chaos. Nous pensons à lui avec tout ce qui en nous répugne à la forme ou au bon sens, avec nos confusions et notre délire, nous le rejoignons par des implorations où nous nous disloquons en lui en nous, car il nous est proche chaque fois que quelque chose se brise en nous et qu'à notre façon nous nous mesurons nous aussi avec le chaos. Théologie sommaire? À contempler cette Création bâclée, comment ne pas en incriminer l'auteur, comment surtout le croire habile ou simplement adroit? N'importe quel autre dieu eût fait montre de plus de compétence ou d'équilibre que lui: erreurs et gâchis où que l'on regarde! Impossible de l'absoudre, mais impossible aussi de ne pas le comprendre. Et nous le comprenons par tout ce qui en nous est fragmentaire, inachevé, et mal venu. Son entreprise porte les stigmates du provisoire, et cependant ce n'est pas le temps qui lui manqua pour la mener à bien. Il fut, pour notre malheur, inexplicablement pressé. Par une ingratitude légitime, et pour lui faire sentir notre mauvaise humeur, nous nous employons – experts en contre-Création – à détériorer son édifice, à rendre encore plus

piètre une œuvre compromise déjà au départ. Sans doute serait-il plus sage et plus élégant de n'y point toucher, de la laisser telle quelle, de ne pas nous venger sur elle de ses incapacités à lui; mais, comme il nous a transmis ses défauts, nous ne saurions avoir des ménagements à son égard. Si, à tout prendre, nous le préférons aux hommes, cela ne le met pas à l'écart de nos hargnes. Peut-être ne l'avons-nous conçu que pour justifier et régénérer nos révoltes, leur donner un objet digne d'elles, les empêcher de s'exténuer et de s'avilir, en les rehaussant par l'abus ravigotant du sacrilège, réplique aux séductions et aux arguments du découragement. On n'en finit jamais avec Dieu. Le traiter d'égal à égal, en ennemi, c'est une impertinence qui fortifie, qui stimule, et ils sont bien à plaindre ceux qu'il a cessé d'irriter. Quelle chance en revanche de pouvoir sans gêne lui faire endosser la responsabilité de toutes nos misères, de l'accabler et de l'injurier, de ne l'épargner à aucun moment, même pas dans nos prières!

(Ibid.: 1028-1031)

La conscience, ébranlée par cette révélation, s'interroge et tressaille. Qui, dans un monde où il peut disposer de tout, n'a été pris de vertige? Le meurtrier fait un usage illimité de sa liberté, et ne peut résister à l'idée de sa

puissance. Il est dans la mesure de chacun de nous de prendre la vie d'autrui. Si tous ceux que nous avons tués en pensée disparaissaient pour de bon, la terre n'aurait plus d'habitants. Nous portons en nous un bourreau réticent, un criminel irréalisé. Et ceux qui n'ont pas l'audace de s'avouer leurs penchants homicides, assassinent en rêve, peuplent de cadavres leurs cauchemars. Devant un tribunal absolu, seuls les anges seraient acquittés. Car il n'y a jamais eu d'être qui n'ait souhaité – au moins inconsciemment – la mort d'un autre être. Chacun traîne après soi un cimetière d'amis et d'ennemis; et il importe peu que ce cimetière soit relégué dans les abîmes du cœur ou projeté à la surface des désirs.

(Ibid.: 629)

Tout ce que nous construisons au-delà de l'existence brute, toutes les forces multiples qui donnent une physionomie au monde, nous les devons au Malheur, – architecte de la diversité, facteur intelligible de nos actions. Ce que sa sphère n'englobe point, nous dépasse: quel sens pourrait avoir pour nous un événement qui ne nous écraserait pas? Le Futur nous attend pour nous immoler: l'esprit n'enregistre plus que la fracture de l'existence et les sens ne vibrent encore dans l'expectative du mal... Dès lors, commen

ne pas se pencher sur le destin de Lucile de Chateaubriand ou de la Gûnderode, et ne pas répéter avec la première: «Je m'endormirai d'un sommeil de mort sur ma destinée», ou ne pas s'enivrer du désespoir qui plongea le poignard dans le cœur de l'autre? À l'exception de quelques exemples de mélancolie exhaustive, et de quelques suicides non pareils, les hommes ne sont que des pantins bourrés de globules rouges pour enfanter l'histoire et ses grimaces.

(Ibid.: 640)

Si l'humanité s'attacha pendant si longtemps à l'absolu, c'était parce qu'elle ne pouvait trouver en elle-même un principe de santé. La transcendance possède des vertus curatives: sous quelque déguisement qu'il se présente, un dieu signifie un pas vers la guérison. Même le diable représente pour nous un recours plus efficace que nos semblables. Nous étions plus sains quand, implorant ou exécrant une force qui nous dépassait, nous pouvions user sans ironie de la prière et du blasphème. Dès que nous fûmes condamnés à nous-mêmes, notre déséquilibre s'accrut. Se libérer de l'obsession de soi, point d'impératif plus urgent. Mais un infirme peut-il s'abstraire de son infirmité, du vice même de son essence? Promus au rang d'incurables, nous sommes matière endolorie, chair

hurlante, os rongés de cris, et nos silences eux-mêmes ne sont que lamentations étranglées. Nous souffrons, à nous seuls, beaucoup plus que le reste des êtres, et notre tourment, empiétant sur le réel, s'y substitue et en tient lieu, de sorte que celui qui souffrirait absolument serait absolument conscient, donc tout à fait coupable à l'égard de l'immédiat et du réel, termes corrélatifs au même titre que souffrance et conscience.

(Ibid.: 1077)

Des arbres massacrés. Des maisons surgissent. Des gueules, des gueules partout. L'homme s'étend. L'homme est le cancer de la terre.

(Ibid.: 1376)

Que l'Histoire n'ait aucun sens, voilà de quoi nous réjouir. Nous tourmenterions-nous pour une résolution heureuse du devenir, pour une fête finale dont nos sueurs et nos désastres feraient seuls les frais? pour d'idiots futurs exultant sur nos peines, gambadant sur nos cendres? La vision d'un achèvement paradisiaque dépasse, en son absurdité, les pires divagations de l'espoir. Tout ce que l'on

saurait prétexter à l'excuse du Temps, c'est que l'on y trouve des moments plus profitables que d'autres, accidents sans conséquence dans une intolérable monotonie de perplexités. L'univers commence et finit avec chaque individu, fût-il Shakespeare ou Gros-Jean; car chaque individu vit dans l'absolu son mérite ou sa nullité...

(Ibid.: 709)

Inventive et entreprenante, la fureur d'autodestruction ne se borne pas à arracher l'individu seul à la torpeur; elle se saisit aussi bien des nations et leur permet de se renouveler en leur faisant faire des actes en contradiction flagrante avec leurs traditions. Telle qui semblait s'acheminer vers la sclérose, c'est en réalité vers la catastrophe qu'elle s'orientait, et elle s'y faisait seconder par la mission même qu'elle s'était arrogée. Douter de la nécessité du désastre, c'est se résigner à la consternation, c'est se mettre dans l'impossibilité de comprendre la vogue de la fatalité à certains moments. La clef de tout ce qu'il y a d'inexplicable dans l'histoire pourrait bien se trouver dans la rage contre soi, dans la terreur de la satiété et de la répétition, dans le fait que l'homme préférera toujours l'inouï à la routine. Le phénomène se conçoit également à l'échelle des espèces. Comment admettre que tant d'entre elles aient disparu

par le seul caprice du climat? N'est-il pas plus vraisemblable qu'au bout de millions et de millions d'années les grands mammifères aient fini par en avoir assez de traîner sur la surface du globe et qu'ils aient atteint ce degré de lassitude explosif, où l'instinct, rivalisant avec la conscience, se divise d'avec lui-même? Tout ce qui vit s'affirme et se nie dans la frénésie. Se laisser mourir est signe de faiblesse; s'anéantir, de force. Ce qu'on doit redouter, c'est l'affaissement dans cet état où l'on ne peut même pas imaginer le désir de se détruire.

(Ibid.: 1150)

L'homme ne durera pas. Guetté par l'épuisement, il devra payer pour sa carrière trop originale. Car il serait inconcevable et contre nature qu'il traînât longtemps et qu'il finît bien. Cette perspective est déprimante, donc vraisemblable.

(Ibid.: 1357)

Nous sommes les grands décrépits, accablés d'anciens rêves, à jamais inaptes à l'utopie, techniciens des lassitudes, fossoyeurs du futur, horrifiés des avatars

du vieil Adam. L'Arbre de Vie ne connaîtra plus de printemps: c'est du bois sec; on en fera des cercueils pour nos os, nos songes et nos douleurs. Notre chair hérita le relent de belles charognes disséminées dans les millénaires. Leur gloire nous fascina: nous l'épuisâmes. Dans le cimetière de l'Esprit reposent les principes et les formules: le Beau est défini, il y est enterré. Et comme lui le Vrai, le Bien, le Savoir et les Dieux. Ils y pourrissent tous. (L'histoire: cadre où se décomposent les majuscules, et, avec elles, ceux qui les imaginèrent et les chérissent.)

... Je m'y promène. Sous cette croix dort de son dernier sommeil la Vérité; à côté, le Charme; plus loin, la Rigueur et au-dessus d'une multitude de dalles qui couvrent délires et hypothèses, se dresse le mausolée de l'Absolu: y gisent les fausses consolations et les cimes trompeuses de l'âme. Mais, plus haut encore, couronnant ce silence, l'Erreur plane – et arrête les pas du sophiste funèbre.

(Ibid.: 686-687)

Comparés à l'apparition de la conscience, les autres événements sont d'une importance minime ou nulle. Mais cette apparition, en contradiction avec les données de la vie, constitue une irruption dangereuse au sein du monde animé, un scandale dans la biologie.

Rien ne la laissait prévoir: l'automatisme naturel ne suggérerait point l'éventualité d'un animal s'élançant par-delà la matière. Le gorille perdant ses poils et les remplaçant par des idéaux, le gorille ganté, forgeron de dieux, aggravant ses grimaces et adorant le ciel, – combien la nature dut souffrir, et souffrira encore, devant une telle chute! C'est que la conscience mène loin et permet tout. Pour l'animal, la vie est un absolu; pour l'homme, elle est un absolu et un prétexte. Dans l'évolution de l'univers, il n'y a pas de phénomène plus important que cette possibilité qui nous fut réservée de convertir tous les objets en prétextes, de jouer avec nos entreprises quotidiennes et nos fins dernières, de mettre sur le même plan, par la divinité du caprice, un dieu et un balai.

(Ibid.: 658-659)

Si nous étions déchus d'une innocence complète, totale, vraie en somme, nous la regretterions avec une telle véhémence que rien ne pourrait prévaloir contre notre désir de la recouvrer; mais le poison était déjà en nous, au commencement, mal indistinct encore, qui allait par la suite se définir et s'emparer de nous pour nous marquer, pour nous individualiser à jamais. Ces moments où une négativité essentielle préside à nos actes et à nos pensées, où l'avenir est périmé avant de

naître, où un sang dévasté nous inflige la certitude d'un univers aux mystères dépoétisés, fou d'anémie, affaissé sur lui-même, et où tout se résout en un soupir spectral, réplique à des millénaires d'épreuves inutiles, ces moments ne seraient-ils pas prolongement et l'aggravation de ce malaise initial sans lequel l'histoire n'eût pas été possible, ni même concevable, puisque, tout comme elle, il est fait d'intolérance à la moindre forme de béatitude stationnaire? Cette intolérance, cette horreur même, en nous empêchant de trouver en nous notre raison d'exister, nous a fait faire un bond hors de notre raison d'exister, nous a fait faire un bond hors de notre identité et comme hors de notre nature. Disjoints de nous-mêmes, il nous restait de l'être de Dieu: une telle ambition, conçue déjà dans l'innocence de jadis, comment ne pas la nourrir maintenant que nous n'avons plus aucune obligation envers lui? Et de fait, tous nos efforts et toutes nos connaissances tendent à l'amoindrir, le mettent en question, entament son intégrité. Le désir de connaître, empreint de perversité et de corruption, plus il nous tient, plus il nous rend incapables de demeurer à l'intérieur de quelque réalité que ce soit. Qui en est possédé agit en profanateur, en traître, en agent de dissolution; toujours à côté ou en dehors de choses, quand il lui arrive cependant de s'y insinuer, c'est à la manière du ver dans le fruit. Si l'homme avait eu la moindre vocation pour l'éternité, au lieu de courir vers

l'inconnu, vers le nouveau, vers les ravages qu'entraîne l'appétit d'analyse, il se fût contenté de Dieu, dans la familiarité duquel il prospérait. Il aspira à s'en émanciper, à s'en arracher, et y a réussi au-delà de ses espérances. Après avoir brisé l'unité du paradis, il s'employa à briser celle de la terre en y introduisant un principe de morcellement qui devait en détruire l'ordonnance et l'anonymat. Auparavant il mourait sans doute, mais la mort, accomplissement dans l'indistinction primitive, n'avait pas pour lui le sens qu'elle a acquis depuis, ni n'était chargée des attributs de l'irréparable. Dès que, séparé du Créateur et du créé, il devint individu, c'est-à-dire fracture et fissure de l'être, et que, assumant son nom jusqu'à la provocation, il sut qu'il était mortel, son orgueil s'en agrandit, non moins que son désarroi. Il mourait enfin à sa façon, il en était fier, mais il mourait tout à fait, ce qui l'humiliait. Ne voulant plus d'un dénouement qu'il avait âprement souhaité, il finit par se tourner, plein de regrets, vers les animaux, ses compagnons d'autrefois: les plus vils comme les plus nobles, tous acceptent leur sort, s'y complaisent ou s'y résignent; aucun d'eux n'a suivi son exemple, ni imité sa rébellion. Les plantes, mieux que les bêtes, jubilent d'être créés: l'ortie même respire encore en Dieu et s'y prélasser; lui seul y étouffe, et n'est-ce point cette sensation de suffocation qui l'incita à se singulariser dans la création, à y faire figure de proscrit

consentant, de réprouvé volontaire? Le reste des êtres vivants, du fait même qu'ils se confondent avec leur condition, ont une certaine supériorité sur lui. Et c'est quand il les jalouse, quand il languit après leur gloire impersonnelle, qu'il comprend la gravité de son cas. La vie, qu'il a fuie par curiosité de la mort, en vain tentera-t-il de la rattraper: jamais de plain-pied avec elle, il sera toujours en deçà ou au-delà. Plus elle se dérobe, plus il aspire à s'en saisir et à la subjuguier; n'y parvenant pas, il mobilise toutes les ressources de sa volonté inquiète et torturée, son unique appui: un inadapté exténué et cependant infatigable, sans racines, conquérant parce que précisément déraciné, un nomade ensemble foudroyé et indompté, avide de remédier à ses insuffisances, et, devant l'échec, violentant tout autour de lui, un devastateur accumulant méfait sur méfait par rage de voir qu'un insecte obtient sans peine ce que lui, par tant d'efforts, ne saurait acquérir. Ayant perdu le secret de la vie et emprunté un trop grand détour pour pouvoir le retrouver et réapprendre, il s'éloigne chaque jour un peu plus de son ancienne innocence, il déchoit sans arrêt de l'éternité. Peut-être pourrait-il encore se sauver s'il daignait rivaliser avec Dieu seulement en subtilité, en nuances, en discernement; mais non, il prétend au même degré de puissance. Tant de superbe ne pouvait naître que dans l'esprit d'un dégénéré, muni d'une charge d'existence limitée, contraint, en

raison de ses déficiences, d'augmenter artificiellement ses moyens d'action et de suppléer à ses instincts compromis par des instruments propres à le rendre redoutable. Et s'il est devenu effectivement redoutable, c'est parce que sa capacité de dégénérer ne connaît pas de limites. Alors qu'il eût dû s'en tenir au silex et, en fait de raffinements techniques, à la brouette, avec une dextérité de démon il invente et manie des outils qui proclament l'étrange suprématie d'un déficient, d'un spécimen biologiquement déclassé dont personne n'eût pu deviner qu'il s'élèverait à une nocivité aussi ingénieuse. Ce n'est pas lui, c'est le lion ou le tigre qui aurait dû occuper la place qu'il détient dans l'échelle des créatures. Mais ce ne sont jamais les forts, ce sont les faibles qui visent au pouvoir et y atteignent, par l'effet combiné de la ruse et du délire. N'éprouvant nul besoin d'ajouter à sa force, qui est réelle, un fauve ne s'abaisse pas à l'outil. Parce qu'en tout l'homme était un animal anormal, peu doué pour subsister et s'affirmer, violent par défaillance et non par vigueur, intraitable à partir d'une position de faiblesse, agressif à cause de son inadaptation même, il lui revenait de chercher les moyens d'une réussite qu'il n'eût pu réaliser ni même imaginer si sa complexion eût répondu aux impératifs de la lutte pour l'existence. S'il exagère en tout, si l'hyperbole est chez lui nécessité vitale, c'est que, désaxé et débridé au départ, il ne peut se fixer à ce qui est, ni constater ou subir le réel sans

vouloir le transformer et l'outrer. Dépourvu de tact, de cette science innée de la vie, inhabile de plus à discerner l'absolu dans l'immédiat, il apparaît, dans l'ensemble de la nature, comme un épisode, une digression, une hérésie, comme un trouble-fête, un extravagant, un fourvoyé qui a tout compliqué, même sa peur, devenue chez lui, en s'aggravant, peur de lui-même, effroi devant son sort de crevé séduit par l'énorme, en butte à une fatalité qui intimiderait un dieu.

(Ibid.: 1072-1075)

Si l'aspiration à la gloire prend de plus en plus une forme haletante, c'est qu'elle s'est substituée à la croyance à l'immortalité. La disparition d'une chimère aussi invétérée que légitime devait laisser dans les esprits un désarroi, en même temps qu'une attente mêlée de frénésie. Un simulacre de pérennité, personne ne peut s'en passer, encore moins s'interdire de le chercher partout, dans n'importe quelle forme de réputation, à commencer par la littéraire. Depuis que la mort apparaît à chacun comme un terme absolu, tout le monde écrit. D'où l'idolâtrie du succès, et, par voie de conséquence, l'asservissement au public, puissance pernicieuse et aveugle, fléau du siècle, version immonde de la Fatalité. Avec l'éternité à

l'arrière-plan, la gloire pouvait avoir un sens; elle n'en a plus aucun dans un monde où règne le temps, où, surcroît de malchance, le temps même est menacé. La fragilité universelle, qui affectait tant les Anciens, nous l'acceptons comme une évidence qui ne nous frappe ni ne nous afflige, et c'est d'un cœur joyeux que nous nous cramponnons aux certitudes d'une célébrité précaire et nulle. Ajoutons encore que si, aux époques où l'homme était rare, il pouvait y avoir quelque intérêt à être quelqu'un, il n'en va plus de même maintenant qu'il est dévalorisé. Sur une planète envahie par la chair, à la considération de qui tenir encore, quand l'idée du prochain s'est vidée de tout contenu et qu'on ne saurait aimer la masse humaine ni en gros ni en détail? Vouloir seulement s'y distinguer, c'est déjà un symptôme de mort spirituelle. L'horreur de la gloire procède de l'horreur des hommes: interchangeables, ils justifient par leur nombre l'aversion qu'on nourrit pour eux. Le moment n'est pas loin où il faudra se trouver en état de grâce pour pouvoir, non les aimer, cela est impossible, mais en supporter simplement la vue. Au temps où des pestes providentielles nettoyaient les cités, l'individu, en sa qualité de survivant, inspirait à juste titre quelque respect: c'était encore un être. Il n'y a que ce pullulement de moribonds atteints de longévité, d'autant plus haïssables qu'ils savent si bien organiser leur agonie. Nous leur préférons n'importe quel animal, ne fût-ce que parce qu'il est

pourchassé par eux, spoliateurs et profanateurs du paysage qu'ennoblissait autrefois la présence des bêtes. Le paradis, c'est l'absence de l'homme. Plus nous en prenons conscience, moins nous excusons le geste d'Adam: entouré d'animaux, que pouvait-il souhaiter d'autre? et comment a-t-il méconnu le bonheur de n'avoir pas à affronter, à chaque instant, cette ignoble malédiction inscrite sur nos visages? La sérénité n'étant concevable qu'après l'éclipse de notre race, cessons, en attendant, de nous martyriser pour des vétilles, tournons nos regards ailleurs, vers cette partie de nous sur laquelle nul n'a de prise. Nous changeons de perspective sur les choses lorsque, dans une confrontation avec notre solitude la plus secrète, nous découvrons qu'il n'y a de réalité qu'au plus profond de nous et que tout le reste est leurre. Qui s'est pénétré de cette vérité, que peuvent lui accorder les autres qu'il n'ait déjà, et que lui retirer qui soit de nature à l'attrister ou à l'humilier? Point d'affranchissement sans triomphe sur la honte et sur la peur de la honte. Le vainqueur des apparences, à jamais soustrait à leurs séductions, doit se rendre supérieur non seulement aux honneurs, mais encore à l'honneur même. Sans prêter la moindre attention au mépris de ses semblables, il saura promener, au milieu d'eux, une fierté de dieu discrédité...

(Ibid.: 1119-1121)

Comme tout facteur de déséquilibre, la maladie désengourdit, fouette, et apporte un élément de tension et de conflit. La vie, c'est un soulèvement à l'intérieur de l'inorganique, un essor tragique de l'inerte, la vie, c'est de la matière animée et, il faut bien le dire, ruinée par la douleur. À tant d'agitation, à tant de dynamisme et d'affairement, on n'échappe qu'en aspirant au repos de l'inorganique, à la paix au sein des éléments. La volonté de retourner à la matière fait le fond même du désir de mourir. Au contraire, avoir peur de la mort, c'est craindre ce retour, c'est fuir le silence et l'équilibre de l'inerte, l'équilibre surtout. Rien de plus naturel: il s'agit là d'une réaction de vie, et tout ce qui participe de la vie est, au propre et au figuré, déséquilibré.

(Ibid.: 1124)

Solitude de la haine... Sensation d'un dieu tourné vers la destruction, piétinant les sphères, bavant sur l'azur et sur les constellations..., d'un dieu frénétique, malpropre et malsain; – démiurgie éjectant, à travers l'espace, paradis et latrines; cosmogonie de delirium tremens; apothéose convulsive où le fiel couronne les éléments... Les créatures s'élancent vers un archétype de laideur et soupirent après un idéal de difformité... Univers de la grimace, jubilation de la taupe, de

l'hyène et du pou... Plus d'horizon, sauf pour les monstres et pour la vermine. Tout s'achemine vers la hideur et la gangrène: ce globe qui suppure tandis que les vivants étalent leurs plaies sous les rayons du chancre lumineux...

(Ibid.: 692-693)

La conscience occupe le vide qui suit l'érosion de l'existence par l'esprit. Il faut l'obnubilation d'un croyant ou d'un idiot pour s'intégrer à la «réalité», laquelle s'évanouit à l'approche du moindre doute, d'un soupçon d'improbabilité ou d'un sursaut d'angoisse, – autant de rudiments qui préfigurent la conscience et qui, développés, l'engendrent, la définissent et l'exaspèrent. Sous l'effet de cette conscience, de cette présence incurable, l'homme accède à son plus haut privilège: celui de se perdre. – Malade d'honneur de la nature, il en corrompt la sève; vice abstrait des instincts, il en détruit la vigueur. L'univers se flétrit à son contact et le temps plie bagage... Il ne pouvait s'accomplir – et descendre la pente – que sur la ruine des éléments. Son œuvre achevée, il est mûr pour disparaître: sur combien de siècles encore va-t-il étendre son rôle?

(Ibid.: 664-665)

XIX

En permettant l'homme, la nature a commis beaucoup plus qu'une erreur de calcul: un attentat contre elle-même.

(Ibid.: 1318)

Il est malaisé de porter un jugement sur la révolte du moins philosophe des anges, sans y mêler sympathie, étonnement et réprobation. L'injustice gouverne l'univers. Tout ce qui s'y construit, tout ce qui s'y défait porte l'empreinte d'une fragilité immonde, comme si la matière était le fruit d'un scandale au sein du néant. Chaque être se nourrit de l'agonie d'un autre être; les instants se précipitent comme des vampires sur l'anémie du temps; – le monde est un réceptacle de sanglots... Dans cet abbatoir, se croiser les bras ou sortir l'épée, sont gestes également vains. Aucun déchaînement superbe ne saurait secouer l'espace ni ennoblir les âmes. Triomphes et échecs se succèdent d'après une loi inconnue qui a nom destin, nom auquel nous recourons lorsque, philosophiquement démunis, notre séjour ici-bas ou n'importe où nous paraît sans solution et comme une malédiction à subir, déraisonnable et imméritée. Destin – mot d'élection dans la terminologie des vaincus... Avides d'une

nomenclature pour l'irréremédiable, nous cherchons un allégement dans l'invention verbale, dans des clartés suspendues au-dessus de nos désastres. Les mots sont charitables: leur frêle réalité nous trompe et nous console...

(Ibid.: 614-615)

XX

Ne nous flattons point cependant que la raison puisse délivrer tout d'un coup la race humaine des erreurs dont tant de causes réunies s'efforcent de l'empoisonner. Le plus vain des projets seroit l'espoir de guérir en un instant des erreurs épidémiques, héréditaires, enracinées depuis tant de siècles & continuellement alimentées & corroborées par l'ignorance, les passions, les habitudes, les intérêts, les craintes, les calamités toujours renaissantes des nations. Les anciennes révolutions de la terre ont fait éclore ses premiers Dieux, de nouvelles révolutions en produiroient de nouveaux si les anciens venoient à s'oublier. Des êtres ignorans, malheureux & tremblants se seront toujours des Dieux; ou leur crédulité leur fera recevoir ceux que l'imposture ou le

fanatisme voudront leur annoncer. Ne nous proposons donc que de montrer la raison à ceux qui peuvent l'entendre; de présenter la vérité à ceux qui peuvent soutenir son éclat; de détromper ceux qui ne voudront point opposer des obstacles à l'évidence & qui ne s'obstineront point à persister dans l'erreur.

(D'Holbach 1770 II: 314-315)

Es ist denkbar, daß man einmal zu der Aussage kommen wird, daß die Verwissenschaftlichung unseres Weltbilds dasselbe ist wie die Verlangweiligung unseres Welt-Erlebens. Es packt uns nicht elementar, zu wissen, was Donner und Blitz ist, während das Gewitter in alter Zeit eine begegnung mit der Gottheit war, die zu einem wahrhaft erschütternden Erlebnis wurde. – Zunehmend erlangt, um eine oben gebrauchte Wendung zu wiederholen, die Ratio die Herrschaft im Hause. Das ist ein Weltprozeß, der mancherlei Angst-Situationen, nicht aber den zu den fürchterlichen Situationen gehörenden Erlebnisbereitschaften den Boden entzieht. Die Frage ist, ob wir nicht auf eine paläoanthropologische Welt hin konstruiert oder komponiert sind, so daß von Satisfaktions-Bedürfnissen die Rede sein könnte, deren Befriedigung nunmehr unterbleibt. Es könnte sein, daß wir heute, besonders unsere Jugend, in dieser Krise stehen, wenn Krise

Kontinuitätsbruch ist. Man muß auf den Einwand gefaßt sein, daß es in unseren Tagen Angst genug gibt, sogar mehr Angst als früher, als man, wie etwa im Jahre 1911, wohl auch einen Weltuntergang befürchtete, und zwar im Zusammenhang mit dem Kometen Halley, während heute das Ende der Menschheit viel glaubhafter geworden ist. Tatsächlich ist die Welt, in der wir leben, potentiell weit gefährlicher und gefährdeter als je eine Welt, in der sich unsere Vorväter im Laufe der Jahrtausende häuslich einrichten konnten. – Wir kennen heute eine fast lawinenartig anwachsende Endzeit-Literatur, zu der sogar namhafte Autoren ihren Beitrag gegeben haben, wenn man an Namen wie Samuel Beckett, Jean Cocteau oder Eugène Ionesco denkt. Ohne Frage ist die Vernichtung allen Lebens technisch möglich, das verschärft die Situation, aber man beobachte sich selbst, wenn man eins dieser Bücher gelesen oder einen der Endzeit-Filme gesehen hat: Man ist im Augenblick erschüttert, aber dann bewahrt uns der Verdrängungsschutz (16) vor der Faszination. Am anderen Morgen ist das Grauen längst vergessen. Man muß scharf auseinanderhalten, daß es zweierlei Angst gibt, nämlich auch eine Angst, die »nur an Gedankenverbindungen gebunden« ist. Ideen mit ihrer Emotionalität, die uns quälen, verblässen, wenn emotionale Mächte anderer Art sie zu übertrumpfen vermögen. Das ist der Tatbestand der Verdrängung.

Diese auf Eventualitäten bezogene Angst »hält nicht vor«. Das kommt wohl daher, daß sie in unserer konkreten Umwelt keinen Ort hat, von dem aus sie uns anspricht. Wenn dagegen der Bambuti-Pygmäe in der Nacht seinen Schlafplatz aufsucht, so ist eine Angst in ihm und bei ihm, wohl auch eine Angst, die sich auf Eventualitäten bezieht, die aber umweltfixiert ist: Er sieht vor sich das Dunkel der Nacht und hört die Geräusche des Waldes, aus dessen Tiefen ihm mancherlei Unheil droht. Das ist alles in dieser Situation präsent. Man wird nicht sagen können, daß der Pygmäe manchmal auch, vorausgesetzt daß er nicht übermüdet war oder Alkohol zu sich genommen hat, nach Art der Europäer ganz tief schläft, weil er alle Gefahrentönung um sich her verdrängt hat. Tönung ist Tönung und haftet der Umwelt wie ein leibhaftiges Merkmal an. Das ist mehr als nur eine gedankliche Eventualität, für die es keinen Ort gibt, der sie ausstrahlen könnte. – Wir leben, diese Analogie gilt es hervorzuheben, noch immer in Wechseln und an festen Orten, d. h. in Situationen, und unser Gedächtnis ist gerade auch an Orte fixiert, die eine Tönung aufweisen. Der Pygmäe zeigt ein in der Situation fundiertes, d. h. ein der Situation entsprechendes sorgenvolles Verhalten, so wie die Mutter, die in der Gegenwart ihres Kindes den umweltbezogenen Schlaf schläft, dieser Situation verfällt. Mit anderen Worten: Was alles über das

mögliche Ende der Menschheit gedanklich kursiert, ist gleichsam abstrakt, ihm fehlt die konkrete Situations-Präsenz eines Ortes in unserem Scenarium vitale.

(Bilz 1973: 272-273)

We are thus driven to the unfashionable conclusion that the trouble with our species is not an excess of aggression, but an excess capacity for fanatical devotion. Even a cursory glance at history should convince one that individual crimes committed for selfish motives play a quite insignificant part in the human tragedy, compared to the numbers massacred in unselfish loyalty to one's tribe, nation, dynasty, church or political ideology, ad majorem gloriam dei. The emphasis is on unselfish. Excepting a small minority of mercenary or sadistic disposition, wars are not fought for personal gain, but out of loyalty and devotion to king, country or cause. Homicide committed for personal reasons is a statistical rarity in all cultures, including our own. Homicide for unselfish reasons, at the risk of one's own life, is the dominant phenomenon in history.

(Koestler 1978: 14)

Meine Antwort wird Sie um so mehr befremden, als sie aus dem Munde eines 'professionellen Philosophen' kommt. Aber sie lautet: 'Gar nicht'. Umgekehrt müssen wir das Problem der 'Sanktionierung' (also die Frage, welcher Quelle die Gebote ihre Verbindlichkeit verdanken, wo sie 'verankert' sind,) willentlich als 'tabu' draußen lassen. Über dieses Problem in zwei oder drei Kongreßtagen Einigung erreichen zu wollen, wäre einfach kindisch. Nicht nur das, sondern unmoralisch. Denn wo Ertrinkende auf Rettung warten, ist es nicht erlaubt, auf der Brücke stehen zu bleiben, um die philosophische oder die theologische Frage zu diskutieren, auf Grund wovon wir dem Leben der zu Errettenden Wert beizumessen haben. (Schmunzeln bei der Ceylosin). In anderen Worten: Wir haben bewußt darauf zu verzichten, religionsphilosophisch bis zu den Wurzeln vorzustoßen. Tiefsinn verboten. Unsere Verpflichtung, einen für Vertreter verschiedener Positionen annehmbaren Generalnenner zu finden, ist bei der Schärfe der Gefahr, in der wir und alle befinden, größer als die Verpflichtung, daß wir uns auf eine sanktionierende Wurzel unserer Verpflichtung einigen. Anerkennung finden sollen die Gebote ja schließlich nicht nur bei Vertretern monotheistischer Religionen, die die Verbindlichkeit in Gottes Wort verankern; sondern ebenso bei Vertretern solcher Religionen, für die der Gottesbegriff nicht im Mittelpunkt steht, also zum

Beispiel bei Buddhisten; (ich warte, kein Widerspruch); und ebenso bei denen, die sich, ohne viel Begründung auf 'Menschenrechte' berufen; oder bei denen, die, ohne alle Begründung, an die Heiligkeit des Lebens als solchen glauben; nicht zu vergessen jene Millionen, die entweder nicht religiös sind, oder sogar ausgesprochen antireligiös – denn sie alle müssen sich zusammentun, wir alle müssen uns zusammentun, um uns vor einander zu schützen. Wir sind 'in the same boat'. Also brauchen wir alle eine und dieselbe Schiffsordnung. Auf Grund wovon jeder von uns diese für verbindlich hält, darüber können wir diskutieren, wenn wir heil das Ufer erreicht haben.

(Anders 1959: 28-29)

„Zweitens weiß ich, daß die Welt eine ingeniose und unvergleichliche Erfindung ist, eine Einrichtung, die der Erhaltung wert ist. Und daß, in ihr dazusein, Spaß macht. Und daß ich die Menschen, die ebenfalls da sind, gern habe. Und daß mir der Gedanke, daß alles, was sie an Leiden und Freude durchgemacht haben und durchmachen, vergeblich gewesen sein soll, und daß die Welt künftighin als verödeter Ball durch die Einöde des Weltalls kugeln solle, höchst unangenehm ist. Mir sogar die Kehle zuschnürt.“

Er blickte mich amüsiert an. „Ist das Ihr Ernst?“ fragte er. „Das genügt Ihnen? Ihre zugeschnürte Kehle soll eine philosophische Rechtfertigung Ihres Tuns sein?“

„Ob 'philosophisch', weiß ich nicht. Und ob es eine Rechtfertigung in Ihrem anspruchsvollen Sinne ist, das ist mir auch egal. Aber der Grund meiner Tätigkeit ist das jedenfalls.“

„Und Sie glauben, dieses Kehlenargument beweist, daß die Welt sein soll? Daß wir überleben sollen?“

Nun wurde es mir wirklich zuviel. „Aber das will ich ja gar nicht beweisen!“ rief ich. „Das beweisen zu wollen, halte ich ja für müßig!“

„Aber?“

„Aber“, antwortete ich in einem Tone, der die Fortsetzung des Gespräches unmöglich machte, „aber ich finde eben auch nicht, daß wir deshalb umkommen sollten, weil sich unser Daseinsollen nicht beweisen läßt.“

Er hatte zwar nicht das letzte Wort, aber doch die letzte Geste. Denn er blickte mich nun mit jener Verachtung an, die seit mehr als zweitausend Jahren Rigoristen bereithalten, um Epikuräern ihre Nichtigkeit zu beweisen. Nie zuvor war es mir so deutlich gewesen, daß die Nihilisten die schiefgewickelten Moralisten von heute sind.

(Ibid.: 102)

Wenn es im Bewußtsein des heutigen Menschen etwas gibt, was als absolut oder als unendlich gilt, so nicht mehr Gottes Macht, auch nicht die Macht der Natur, von den angeblichen Mächten der Moral oder der Kultur ganz zu schweigen. Sondern unsere Macht. An die Stelle der, omnipotenzbezeugenden, creatio ex nihilo ist deren Gegenmacht getreten: die potestas annihilationis, die reductio ad nihil – und zwar eben als Macht, die in unserer eigenen Hand liegt. Die prometheisch seit langem ersehnte Omnipotenz ist, wenn auch anders als erhofft, wirklich unsere geworden. Da wir die Macht besitzen, einander das Ende zu bereiten, sind wir die Herren der Apokalypse. Das Unendliche sind wir.

(Anders 1961: 259)

Nein; gemessen an dem Quantum an Angst, das uns ziemte, das wir eigentlich aufzubringen hätten, sind wir einfach Analphabeten der Angst. Und wenn man unsere Zeit durchaus mit einem Kennwort versehen muß, dann sollte man es am besten das „Leitalter der Unfähigkeit zur Angst“ nennen.

(Ibid.: 265)

1. Die Bedrohung überfordert durch ihre Immensität die begrenzte Kapazität unserer Auffassung (der Wahrnehmung sowohl wie der Phantasie); sie „geht nicht ein“; sie „bleibt draußen“; sie läßt sich in die Dispositionen des Individuums oder der Gesellschaft nicht einarbeiten – kurz: sie wird als existent nicht registriert. Nicht nur das zu Kleine ist unauffaßbar (im Sinne von „unterschwellig“) sondern auch das zu Große (im sinne von „überschwellig“).

2. Über diesen ersten Punkt können wir hier hinweggehen, da wir auf ihn schon früher nachdrücklich aufmerksam gemacht haben. Und uns dem zweiten zuwenden, der zwar weniger bekannt, aber nicht weniger verhängnisvoll ist als der erste, weil er uns zeigt, daß selbst auf diejenigen unserer Zeitgenossen kein Verlaß ist, die die Gefahrensituation irgendwie verstanden zu haben scheinen, die also die Universalität und die Endgültigkeit der Katastrophe als Möglichkeit anerkennen; daß selbst diese Männer die Bedrohung mißverstehen, und auch dies wiederum nicht obwohl, sondern weil die Gefahr so groß ist.

Der zweite Typ von Mißverstehenden, den wir im Auge haben, ist schwerer durchschaubar als der erste. Denn was deren Mißverständnis zugrundeliegt, ist nicht einfach die (unmittelbar plausible) Begrenztheit

ihrer Auffassungskraft, sondern ein komplizierter Mechanismus, ein „Trugschluß des Fühlens“. Eine kleine Alltagsbemerkung wird uns klar machen, was wir darunter verstehen. Auf einer Eisenbahnfahrt hatte ich den Ausdruck „atomare Gefahr“ fallen lassen. Mein Gegenüber, ein behäbiger, offensichtlich nicht schlecht situierter Herr, der gerade dabei war, seine Zigarre zu beriechen, blickte einen Moment lang auf, zuckte mit seinen Schultern und brummte: „Dann krepirt man halt mit“. Der verschmitzte Ausdruck, den seine Züge dabei annahmen (und an dem Gesichter der anderen Reisenden sofort ansteckten) schien einem Mann zu gehören, der auf Grund seiner regelmäßigen Einzahlungen in seine Versicherung in der friedlichen Zuversicht lebt, daß er niemals auf seine Zigarre würde zu verzichten brauchen, daß ihm letztlich nichts passieren könnte. Und in der Tat nahm er auch seine Duftprüfung im Augenblick wieder auf. Was ging in diesem Manne vor sich?

Man höre in seine Worte hinein. Der Klasse derer, die, weil das Aufzufassende zu groß ist, überhaupt nichts auffassen, der gehörte er offenbar nicht an. Denn die Möglichkeit des universalen Endes bestritt er ja nicht. Er behauptete auch nicht, daß die Katastrophe gerade ihn auslassen würde. Aber wenn er all dies nicht meinte, was meinte er dann? Wie haben wir ihn zu verstehen?

Die einzig mögliche Antwort darauf scheint mir die: Der Defekt, an dem er litt (sofern er an ihm „litt“), war offenbar keine „Apokalypseblindheit“, sondern eher eine Apokalypse-Indifferenz. Obwohl er, was er sagte, wirklich meinte, kam ihm sein Ausdruck garnicht so schlimm vor. Und zwar deshalb nicht, weil die Katastrophe selbst ihm nicht so schlimm vorkam. Und diese wiederum kam ihm deshalb nicht so schlimm vor, weil sie, auf Grund ihrer Universalität, nicht nur ihn bedrohte. Was er zugestanden hatte, war ja nicht, daß er, sondern daß man krepieren, jeder also nur „mitkrepieren“, würde. Und damit stehen wir vor dem angekündigten Trugschluß, dem unser Mann (gewiß nicht ungerne) zum Opfer gefallen war.

(Anders 1972: 185-186)

Vor unserem eigenen Sterben könne wir Angst haben. Schon die Todesangst von zehn Menschen nachzufühlen, ist uns zuviel. Vor dem Gedanken der Apokalypse aber streikt die Seele. Der Gedanke bleibt ein Wort.

(Anders 1956: 269)

Das Harmlosigkeitsgesetz: Je größer der Effekt, desto kleiner die für dessen Verursachung erforderliche Bosheit. *Das Ausmaß der für eine Untat verlangten Gehässigkeit steht im umgekehrten Verhältnis zum Ausmaß der Tat. Wenn sich in akademischen Ethiken dieses Gesetz nicht findet, so weil die Kluft, die diesen Ethiken von den heutigen Wirklichkeiten trennt, so breit geworden ist, daß der Blick von Ufer zu Ufer verhindert ist, nein schon garnicht mehr verursacht wird.*

(Anders 1972: 189)

Das Quantum an Haß und Bösartigkeit, das für die Abschachtung eines einzigen Menschen durch den Mitmenschen erforderlich ist, erübrigt sich für den Angestellten am Schaltbrett. Knopf ist Knopf. Ob ich durch meine Schaltbrettbedienung eine Frucht-ismaschine in Gang setze, ein Elektrizitätswerk anstelle, oder die Endkatastrophe auslöse – attitudenmäßig macht das keinen Unterschied. In keinem dieser Fälle wird mir Gefühl oder Gesinnung irgendwelcher Art zugemutet. Als Knopfdrücker bin ich von Güte ebenso wie von Bosheit absolviert. Weder soll ich dabei hassen, noch brauche ich dabei zu hassen, nein, ich kann das sogar nicht einmal. Weder soll ich schlecht sein, noch brauche ich schlecht zu sein, nein, ich kann

das noch nicht einmal. Genauer: ich soll es nicht können. Und zwar deshalb nicht, weil ich dann auch nicht mehr „sollen kann“; das heißt: weil ich dann vom Moralischen ausgeschlossen bleibe – und das eben soll ich. Kurz: Der Startgriff für das Anlaufen der Apokalypse wird sich von keinem anderen Griff unterscheiden und wird (sofern er sich nicht völlig automatisch vollziehen wird, nämlich als Reaktion eines Gerätes auf die Reaktion eines anderen Gerätes) von einem beliebigen harmlosen Angestellten, der die Weisung eines aufleuchtenden Signals befolgen wird, gelangweilt erledigt werden. Wenn es etwas gibt, was die Diabolik unserer Situation symbolisiert, so diese Harmlosigkeit. Und wenn die heutige Situation von Tag zu Tag diabolischer wird, so eben deshalb, weil das (soeben formulierte) Gesetz das heute bestehende Verhältnis zwischen der Größe der Untaten und der für diese erforderlichen Bosheit regelt; und weil sich durch den täglichen Machtzuwachs der technischen Apparaturen die in dem Gesetz formulierte Kluft immer mehr verbreitert.

Kein Hiroshimaflieger hat dasjenige Quantum an Bosheit aufzubringen nötig gehabt, dessen Kain bedurft hat, um seinen einen Bruder Abel erschlagen zu können. Und das für die Durchführung der letzten maßlosen Untat erforderliche Bosheitsquantum wird bereits gleich Null sein. Wir stehen also vor dem „Ende

der Bosheit“, was natürlich nicht – ich wiederhole – das Ende der bösen Taten bedeutet, sondern deren perfide Erleichterung. Denn nichts ist nun entbehrlicher als Bosheit. In demjenigen Augenblicke, in dem Täter zur Durchführung ihrer Untaten Bosheit nicht mehr benötigen, verlieren sie auch die Chance, ihre Untaten zu bedenken oder zu revidieren. Die Verbindung zwischen Tat und Täter ist dann zerstört.

Was übrigbleibt, sind zwei endgültig auseinanderklaffende und durch keinen nachträglichen Brückenschlag mehr zu verbindende Ufer: das des (vielleicht sogar – warum nicht? – guten) Menschen hier, und das des entsetzlichen Tateffekts dort. Die Entfremdung zwischen Tat und Täter ist perfekt, und zwar bereits seit fünfzehn Jahren, seit 1945, denn auch die Hiroshima-Piloten hatten ihre Tat ja gar nicht mehr als „Tat“, auf keinen Fall aber als „ihre“ Tat identifizieren sollen. Und bei der Mehrzahl der mit dieser Mission Betrauten – „mission“ war der amtliche Terminus für den Vernichtungsflug – war ja auch die Abdrosselung der Identifizierung (mit dem Ergebnis ihrer „Mission“) so vollkommen gelungen, daß sie bis heute vorgehalten hat. Dieser Hiroshima-Fall ist aber der Fall von uns Allen. Denn wir Alle sind ja als Arbeitende dazu verurteilt, nicht zu wissen, was wir tun. Und da wir dadurch, vielleicht sogar „das Gute wollend“, hemmungslos „das Böse tun“, sind wir alle

gewissermaßen zu „negativen Mephistophelessen“ geworden. Wie gut waren doch die alten Zeiten gewesen, in denen Bösartigkeit noch die Bedingung böser Taten gewesen war!

(Ibid.: 189-191)

In anderen Worten: Da es uns gelingt, unsere Apparate so zu bauen, daß ein von Apparat A ausgehender Reiz die Reaktion des Apparats B auslöst, können diese uns die Kains-Taten abnehmen. Die Unmenschlichkeit dieser Taten gehört damit einer ungeahnten Klasse von Unmenschlichkeiten an. Während nämlich Untaten alten Stils dadurch unmenschlich gewesen waren, daß deren Täter in actu oder ante actum ihr Menschsein suspendiert hatten, werden die neuen es nun dadurch, daß sich die menschlichen Täter als Täter suspendieren. Unmenschliche Taten sind heute Taten ohne Menschen. Damit ist zugleich gesagt, daß es nicht eigentlich mehr um „Taten“ im herkömmlichen Sinne handelt, vielmehr um „Begebenheiten“. Die 'Kritik der praktischen Vernunft' scheint zum Tode verurteilt. Denn diese hat Kant ja deshalb geschrieben, um unzweideutig zu etablieren, daß moralische Akte nicht den „notwendig in einer Zeitreihe verknüpften Begebenheiten“ zugehören, also nicht dem Reiche der

Natur. Wie stolz wir auch darauf gewesen sein mögen, den Rahmen der „Natur“ oder der „Erscheinung“ durch „Kausalität aus Freiheit“ gesprengt und uns auf den Weg der Freiheit gemacht zu haben – die Straße hat uns, mindestens uns als homines fabros, irregeführt. Nicht vorwärts, wie wir es seit zweitausend Jahren erhofft hatten, sondern im Kreis oder, wenn man will, spiralförmig – jedenfalls zurück; zurück an jenen Startpunkt jenseits von Gut und Böse, von dem wir einmal, als unser Menschsein anhub, aufgebrochen waren. War die vormenschliche Gegend unserer Herkunft die der Totalen Animalität gewesen, so ist die nach-menschliche, die wir nun zu erreichen im Begriff stehen, die der Totalen Instrumentalität. Das Humane scheint sich als ein Intermezzo zwischen diesen zwei (mindestens im Negativen ähnlichen) Phasen der Unmenschlichkeit herauszustellen.

(Ibid.: 200-201)

Das Oligarchiegesetz: Je größer die Zahl der Opfer, desto kleiner die Zahl der für die Opferung erforderlichen Täter.

(Ibid.: 194)

Nicht anders als ein großer Teil heutiger Effekte wird auch die Endkatastrophe nicht nur keine Folge eines Wollens sein, nicht nur keine Folge einer „Handlung“, nicht nur keine Folge einer „Arbeit“, sondern die Folge einer schlechthin beiläufigen, vielleicht Spaß machenden Fingerbewegung. Nicht durch Zorn oder Verbissenheit wird unsere Welt untergehen, sondern ausgeknipst wird sie werden. Die Zahl derer, die in diesem Fall unbeteiligt bleiben, und die (sofern man das von den blutverschmierten „mega-corpses“ sagen darf) „mit unbefleckten Händen“ dastehen werden, wird unvergleichlich viel größer sein als die Zahl derer, die sich früher in Kriegen, gleich in welchen, unbeteiligt und unbefleckt halten können. Wir leben im Massenzeitalter der sauberen Hände, die Inflation von Gutwilligen ist unabsehbar. In einer Sintflut von Unschuld werden wir versaufen. Rechts und links von dem einzigen Knopfdrücker, dessen gleichfalls unblutige Fingerbewegung dazu ausreichen wird, um die Katastrophe auszulösen, wird sich im weitesten Umkreis der Blutozean derer ausdehnen, die, gleich, wie weit sie mitgemacht hatten, nichts Arges gemeint, und die nicht gewußt hatten, daß sie mitgemacht hatten.

(Ibid.: 193)

BIBLIOGRAPHIE ZUM APPENDIX

Anders, Günther. *Die Antiquiertheit des Menschen*. München: Beck 1956.

Der Mann auf der Brücke. Tagebuch aus Hiroshima und Nagasaki. München: Beck 1959.

Endzeit und Zeitende. Gedanken über die atomare Situation. München: Beck 1972.

Aurelius, Marcus Antonius. *Meditationes*, in: *Marcus Aurelius*, Loeb Classical Library 58. Cambridge: Harvard University Press 1916.

Barnet, Richard J. *The Economy of Death*. New York: Atheneum 1970.

Baudisch, Kurt. (Hrsg.). *ABC-Waffen, Abrüstung und Verantwortung der Wissenschaftler: Report über eine internationale Konferenz der Weltföderation der Wissenschaftler*. Berlin (DDR): Zentralvorstand der Gewerkschaft Wissenschaft 1971.

Bilz, Rudolf. *Wie frei ist der Mensch?* Frankfurt: Suhrkamp 1973.

Buchan, Alastair. *War in Modern Society: An Introduction*. London: C. A. Watts & Co. 1966.

Teilhard de Chardin, Pierre. *Les directions de l'avenir*, in: *Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin* XI. Paris: Les Éditions du Seuil 1973.

Cicero, Marcus Tullius. *De natura deorum*, in: *On the Nature of the Gods. Academics*, Loeb Classical Library 268. Cambridge: Harvard University Press 1933.

Cioran, Emil. *Œuvres*, Paris: Gallimard 1995.

Delfgaauw, Bernard. *De wijsbegeerte van de 20e eeuw*. Baarn: Het wereldvenster 1957.

Diels, Hermann Alexander. *Die Fragmente der Vorsokratiker I-III*, Kranz, W. (Hrsg.). Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung 1960.

Dollinger, Hans. *Schwarzbuch der Weltgeschichte: 5000 Jahre der Mensch des Menschen Feind*. München: Südwest Verlag 1973.

Epictetus, *Discourses. Books 1-2*, Loeb Classical Library 131. Cambridge: Harvard University Press 1925.

Erasmus, Desiderius.: *Encomium moriae*, in: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami IX*, Clarence H. Miller (Hrsg.). Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1979.

Fair, Charles Maitland. *The Dying Self*. Connecticut: Wesleyan University Press 1969.

Foucault, Michel. *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*, Paris: Gallimard 1966.

Dits et écrits 1954-1988 I-IV, Paris: Gallimard 1994.

Freud, Sigmund. *Gesammelte Werke*. Anna Freud (Hrsg.). Frankfurt: Fischer 1967.

Gehlen, Arnold. *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Wiesbaden: AULA-Verlag 1986.

Grimal, Pierre (Hrsg.). *Mythologies des montagnes, des forêts et des îles*. Paris: Librairie Larousse 1963.

Hansen, Olaf. *Den ældre Edda*. København: Pios Boghandel 1911.

Hartmann, Eduard von. *Philosophie des Unbewussten I-III*. Leipzig: Verlag von Wilhelm Friedrich 1890.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke in zwanzig Bänden* I-XX. Frankfurt: Suhrkamp 1970.

Hill, Rosalind. *The Deeds of the Franks and the other Pilgrims to Jerusalem*. Oxford: Oxford University Press 1962.

Hobbes, Thomas. *De cive, or: The Citizen*. New York: Appleton-Century-Crofts, Inc. 1949.

d'Holbach, Paul Thiry. *Système de la nature* I-II. Amsterdam 1770.

Jónnson, Finnur. *De gamle Eddadigte*. København, G. E. C. Gads Forlag 1932

Kahn, Herman. *On Escalation: Metaphors and Scenarios*. New York: Routledge 2010.

Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften* I-XXIX. Berlin: De Gruyter 1912

Klages, Ludwig. *Der Geist als Widersacher der Seele*. Bonn: Bouvier 1972.

Kneutgen, Johannes: *Der Mensch – ein kriegerisches Tier*. Stuttgart: Kohlhammer 1970.

Koestler, Arthur. *Der Mensch. Irrläufer der Evolution*. München: Scherz 1978.

Krippendorff, Ekkehart (Hrsg.). *Friedensforschung*. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1968.

Lactantius, Lucius Caecilius Firmianus. *Opera*. Oxford: Oxford University Press 1684.

Landmann, Michael. *Philosophische Anthropologie: Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart*. Berlin: De Gruyter 1955.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *La Monadologie*. Paris: Librairie Hachette 1919.

Lévi-Strauss, Claude. *La Pensée sauvage*. Paris: Librairie Plon 1962.

Löbsack, Theo. *Versuch und Irrtum. Der Mensch: Fehlschlag der Natur*. München: C. Bertelsmann Verlag 1974.

Machiavelli, Niccolò. *Il principe*. Oxford: Oxford University Press 1891.

de Maistre, Joseph Marie comte. *Les soirées de Saint-Pétersbourg, ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la providence: suivis d'un traité sur les sacrifices* I-II. Paris: J. B. Pélagaud, Imprimeur Libraire 1854.

Maldonado, Tomás. *La speranza progettuale: Ambiente e società*. Turim: Einaudi 1970.

McNamara, Robert S. *The Essence of Security*. New York: Harper & Row 1968.

Meslier, Jean. *Le Testament I-II*. Amsterdam: R. C. Meijer 1864.

Montaigne, Michel de. *Essais I-IV*. Paris: Firmin-Didot 1907.

Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*. München: Carl Hanser Verlag 1997.

Pascal, Blaise: “Notes pour une préface d’un Traité de Géométrie ou de Logique”, in: *Pensées sur la Religion et sur quelques autres sujets*. Paris: Delmas 1952.

Pico della Mirandola, Giovanni. *Oratio de hominis dignitate*, in: *Oration on the Dignity of Man: A New Translation and Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press 2012.

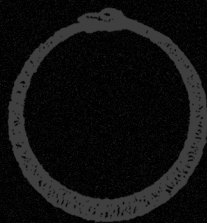
Schopenhauer, Arthur. *Sämtliche Werke I-V*. Frankfurt am Main: Insel 1968.

Seneca, Lucius Annaeus. *Ad Lucilium Epistulae Morales*. Oxford: Oxford University Press 1965.

Voltaire. *Œuvres complètes de Voltaire en 52 tomes I-LII*, Moland, L. (Hrsg.). Paris: Garnier Frères, Libraires-Éditeurs 1877-1885.

Weizsäcker, Carl Friedrich von (Hrsg.). *Kriegsfolgen und Kriegsverhütung*. München: Carl Hanser Verlag 1971.

Wright, Quincy. *A Study of War I-II*. Chicago: The University of Chicago Press 1942.



APOKALYPTIK

978-87-976377-2-2