

## Josef Quack

### Intellektuellen-Schelte

Anmerkungen zu: Mark Lilla, *Der hemmungslose Geist. Die Tyrannophilie der Intellektuellen* (2001). Dt. E. Liebl. München: Kösel 2015.

*Wie kommt es, daß 1933 ein Buch erscheinen konnte mit dem Titel »Plato und Hitler«? – Aber was Plato einmal, nur im Ansatz, irrend tat, ist gerade darum nicht wiederholbar, ohne unplatonisch zu sein. Schließlich, als es ernst wurde, begann Plato den „Terror“ doch damit, daß er Dionysius in Mathematik unterrichtete.*

K. JASPERS

*Möchten Sie sich von unsern Intellektuellen regieren lassen? Ich nicht. Es gibt da Ausnahmen, famose Kerle, die wirklich reiten können. Aber der Rest ...?*

K. TUCHOLSKY

*Die linke Benjamin-Mode ist vorbei. Die Linke hat sich verlaufen, ihr Haupttrupp hat sich erschöpft mit dem breiten Strom der Konformität vereinigt; ein Rest hält in den stehenden Gewässern dogmatischer Sümpfe; ein anderer Rest ist in den mystischen Spalten des Irrationalismus versickert, nicht um das Bestehende zu unterminieren, sondern um als Höhlenbewohner die Katastrophe überleben zu können. Allenfalls diese Gruppe der Versprengten wird sich noch an ihn halten.*

J.Q. (1979)

Dieser Band mit Studien über Martin Heidegger, Carl Schmitt, Walter Benjamin, Alexandre Kojève, Michel Foucault und Jacques Derrida war ursprünglich für amerikanische Leser gedacht. Sie sollten über die politische Einstellung einiger europäischer Intellektuellen unterrichtet werden, die, von Derrida abgesehen, in Amerika wenig bekannt waren. Dies kann die philosophische Oberflächlichkeit, die historische Ungenauigkeit und die politische Einseitigkeit der Studien vielleicht zum Teil erklären, aber doch keinesfalls rechtfertigen. Mark Lilla, laut Klappentext 1956 geboren, derzeit „Geisteswissenschaften“ in New York und Paris lehrend, wirft einige heikle Fragen auf, von denen er die wenigsten befriedigend beantwortet, und sein Buch enthält mehr Fehler und Halbwahrheiten, als man beim besten Willen widersprochen hinnehmen kann.

Ich werde nur die wichtigsten Mängel dieser Studien kurz der Reihe nach besprechen, von denen allein der Aufsatz über den hierzulande fast völlig unbekanntem Kojève für deutsche Leser einigermaßen interessant ist. Dagegen hat Jürgen Habermas in seinem *philosophischen Diskurs der Moderne* (1985) das Denken Foucaults und Derridas weitaus gründlicher und sachgerechter analysiert als Lilla. Dieser kann uns allenfalls Aufschluß darüber geben, warum ein so dunkler und dubioser, rational kaum faßbarer, zwischen Literatur und Philosophie schwankender Theoretiker wie Derrida ausgerechnet im akademischen Milieu Amerikas überhaupt diese starke Resonanz finden konnte.

### **Martin Heidegger, Hannah Arendt, Karl Jaspers**

Lilla versucht im ersten Kapitel „eine der außergewöhnlichsten Geschichten im Geistesleben unserer Zeit, die Liebe und Freundschaft zwischen Martin Heidegger, Hannah Arendt und Karl Jaspers, zu verstehen“ (16). Dieser Versuch ist dem Autor kaum annähernd gelungen

und zwar deshalb, weil er in der Hauptsache eher biographisch als philosophisch vorgeht; außerdem erliegt er einer Täuschung, was das persönliche Verhältnis zwischen Heidegger und Arendt angeht. Die wichtigste Frage, die hier zur Sprache kommt, ist, wie könnte es anders sein, Heideggers Parteinahme für den Nationalsozialismus. Lilla berührt diese Kernfrage zwar, doch bleibt er uns die Antwort darauf schuldig. Er erwähnt, daß Heidegger 1936 in Rom gegenüber Karl Löwith erklärt habe, „wie seine Arbeit an *Sein und Zeit* zu seinem politischen Engagement geführt habe“ (32). Löwith ist in diesem Punkt ein wenig genauer, schreibt er doch, daß Heidegger ausgeführt habe, „daß sein Begriff von der ‚Geschichtlichkeit‘ die Grundlage für seinen politischen ‚Einsatz‘ sei“ (Löwith 1989, 57). Genau diese These hätte Lilla überprüfen, d.h. begründen oder widerlegen müssen. Da er dies unterläßt, kann er den politischen Irrtum Heideggers nicht recht erklären.

Was die Beziehung zwischen Heidegger und seiner Studentin Arendt betrifft, so teilt Lilla die bisher allgemein verbreitete Meinung, daß diese Affäre für Heidegger, wie Arendt überliefert hat, „nun einmal die Passion seines Lebens gewesen sei“ (Arendt 1999, 208). Es mag durchaus zutreffen, daß Heidegger dieses Bekenntnis nach dem Krieg gegenüber Arendt abgelegt hat. Doch heute, nachdem die *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915-1970* veröffentlicht sind, wissen wir, daß Heidegger zeit seines Lebens bis in seine späteren Jahre intime Beziehungen mit manchen jüngeren Verehrerinnen unterhalten hat, und daß die Liebesepisode mit Hannah Arendt wohl kaum als einzigartig zu bezeichnen ist. Kurzum, jenes Bekenntnis war nicht mehr als eine freundliche Äußerung, die man nicht wörtlich nehmen kann. Woraus folgt, daß diese Beziehung keineswegs die außergewöhnlichste Geschichte war, für die Lilla sie hält.

Einer ähnlichen Täuschung unterliegt er auch im Falle von Jaspers, der übrigens nicht 1964 gestorben ist (22), sondern 1969. Lilla beachtet zu wenig die ernüchternde Tatsache, daß Jaspers die tieferschürfende, das Wesen der Philosophie betreffende Kritik, die Heidegger seiner *Psychologie der Weltanschauungen* gewidmet hatte, nur „flüchtig“ gelesen und daß er auch *Sein und Zeit* nur oberflächlich zur Kenntnis genommen hatte: „Ich reagierte, wie Jahre vorher auf seine Kritik an meiner Weltanschauungspsychologie, nicht eigentlich interessiert“ (Jaspers 1977, 95;98). Soviel zu der angeblich außergewöhnlichen, engen Beziehung der beiden Philosophen.

Übrigens hat Jaspers niemals in Freiburg Psychologie gelehrt, wie es hier heißt (20), sondern nur in Heidelberg. Außerdem ist hier öfter von „Authentizität“ die Rede, ohne daß Lektor und Übersetzer gemerkt haben, daß das Wort die Übersetzung von „authenticity“ (engl.) ist, das wiederum die Übersetzung von „Eigentlichkeit“ (Heidegger) ist; im Deutschen sind aber Authentizität und Eigentlichkeit keineswegs synonym. Auch dies ein Beleg für die philosophische Nonchalance, die für diese Studien typisch ist. So heißt es hier auch, daß Platon den jungen Tyrannen Dionysius auf den Weg der Gerechtigkeit führen wollte, ohne daß uns erklärt würde, was Gerechtigkeit für Platon genau bedeutet (51f. u.ö.). Bei Karl Popper kann man nachlesen, daß damit keineswegs der moderne Begriff der egalitären, humanen Gerechtigkeit gemeint ist, sondern eine Art totalitärer Gerechtigkeit (Popper 1992, Bd. 1,104ff.). Wie dem auch sei, Lilla hätte hier und in seiner abschließenden Platon-Interpretation dieses Problem, das den philosophischen Kern seiner Studie bildet, unbedingt erkennen und präzise beschreiben müssen. Da er dies unterlassen hat, fehlt seinen Auslassungen über die Tyrannophilie der Intellektuellen letztlich die argumentative Grundlage.

Merkwürdig ist auch, daß er kein Wort über das politische Engagement von Jaspers nach dem Krieg verliert, vielleicht deshalb, weil Jaspers sich nicht für eine totalitäre Politik, sondern für Freiheit und Demokratie ins Zeug gelegt hatte. Gerade am Beispiel von Jaspers aber kann man sehen, daß auch ein moralisch einwandfreies Engagement im Namen der libe-

ralen Demokratie in die Irre führen kann, nämlich dann, wenn es ohne tiefere politische Sachkenntnis erfolgt (cf. Wickert 1992, 262ff.). Jaspers hatte mit seiner politischen Einstellung viele Intellektuelle der Bundesrepublik stark beeinflusst. Dies zeigte sich bei der Wende 1989/90, als ein Großteil der Intellektuellen, darunter namentlich Walter Jens und Günter Grass, sich gegen die Wiedervereinigung aussprachen – unter Berufung auf ein Argument von Jaspers, der in seinem eigenartigen halbaufgeklärten, quasireligiösen Moralismus gefordert hatte, „die Bundesrepublik müsse, um ihre hitlerische Vergangenheit zu sühnen, auf die Wiedervereinigung verzichten“ (l.c. 264). Daß Jens und Grass einigen Grund hatten, politische Fehler in ihrer persönlichen Vergangenheit zu sühnen, kam erst einige Jahre später heraus.

### Carl Schmitt

Auch das Kapitel über Carl Schmitt ist nicht frei von sachlichen Fehlern und Halbwahrheiten. So heißt es hier, wie Heidegger und Gottfried Benn habe auch Ernst Jünger in den ersten Tagen des Dritten Reiches die Nazis offen unterstützt (56). Das Gegenteil ist wahr. Jünger propagierte in den zwanziger Jahren einen radikalen Nationalismus, doch als Hitler an die Macht kam, reinigte er sein Kriegstagebuch *In Stahlgewittern* von aller nationalistischen Rhetorik, er schlug die Einladungen der Nationalsozialisten zu Mitarbeit rundweg ab und verließ dann auch Berlin aus politisch-moralischen Gründen.

Auch lesen wir, daß Hindenburg 1932 einen Reichskommissar für Preußen ernannt und Carl Schmitt diese Maßnahme vor dem Staatsgerichtshof verteidigt habe und verloren habe (56) – was nur zum Teil richtig ist, weil das besagte Urteil ein zeittypischer, fataler Kompromiß war: es verurteilte zwar jene Maßnahme, ließ aber den eingesetzten Reichskommissar in seinem Amt! (Noack 1993, 143).

Lilla übernimmt die Phrase, die Schmitt als „Kronjuristen“ Hitlers bezeichnet, ohne nach dem Wahrheitskern dieses Titels zu fragen; dagegen hat Golo Mann treffend bemerkt, daß Schmitt dieses Etikett nicht zukomme, da er zu sehr an der Peripherie des Nationalsozialismus gestanden habe (l.c. 280).

Gestützt vor allem auf Forschungen von Heinrich Meier will der Autor die theologischen Grundlagen der Staatslehren Schmitts herausarbeiten. Wenn er von Schmitts „Abscheu vor der liberalen Gesellschaft“ spricht (79), berücksichtigt er aber offensichtlich nicht genügend die historische Lage, die unglaubliche politische Misere der Weimarer Republik, das skandalöse Versagen der demokratischen parlamentarischen Parteien, das letztlich der Hauptgrund dafür war, daß die Nazis an die Macht kommen konnten.

Man braucht nicht zum wiederholten Male zu betonen, daß Schmitts antisemitische Aufsätze und Vorträge unverzeihlich sind, vielmehr sollte man hervorheben, daß sein entscheidender Sündenfall darin bestand, daß er die Morde bei dem angeblichen Röhm-Putsch 1934 mit dem Prinzip rechtfertigte, daß der Führer das Recht nicht nur schütze, sondern setze (Noack 1993, 196). Mit diesem staatsrechtlichen Grundsatz hat Schmitt implizit auch die Verfolgung der Juden für legal oder rechtens erklärt.

Lilla nennt die Schmitt-Verehrung der Neuen Linken in seiner vollmundigen Art der Rede „eine der kuriossten Phänomene der jüngeren Geistesgeschichte Europas“ (60). Doch ist nur zu evident, daß diese ideologische Nähe in dem Begriff des Politischen begründet ist, den die Neue Linke, übrigens ebenso wie die alte Linke, mit Schmitt teilt: wie für Schmitt ist auch für ihre politische Aktivität die radikale, keine humanen Rücksichten kennende Unterscheidung von Freund und Feind essentiell – mit den bekannten Folgen, dem Abgleiten eines Teils der Linken in offenen Terrorismus.

In diesem Zusammenhang zeigt sich wiederum, daß Lilla die zeitgeschichtliche Situation, die das Aufkommen und die spezifische Ideologie der Neuen Linken begünstigt und ge-

prägt hat, nahezu vollkommen ausblendet. Daß die Linke damals marxistische und maoistische Konzepte übernahm, war in der Hauptsache nichts anderes als die politisch-ideologische Reaktion auf den Vietnam-Krieg der Amerikaner. Sartre behauptet sogar kategorisch, daß die „Mai-Bewegung vom Vietnam-Krieg verursacht worden“ sei (Sartre 1977, 161) Heute wissen wir aber, wie man bei niemand anderem als bei Henry Kissinger in seinem Buch über China nachlesen kann, daß die militärische Intervention der Amerikaner in Vietnam darauf zurückging, daß die Regierenden Amerikas das nationale und kulturelle Selbstverständnis Chinas und Vietnams falsch eingeschätzt hatten – eine höfliche Umschreibung der amerikanischen Ignoranz in diesen Dingen.

Schmitts politische Einstellung ist auch in den dreißiger Jahren nicht unwidersprochen geblieben. In erster Linie wäre hier der Kulturphilosoph und Kierkegaard-Übersetzer Theodor Haecker zu nennen, ein früherer Freund Schmitts, der die These, daß die Freund-Feind-Differenz das Wesen des Politischen ausmache, vehement bestritten hat. Dagegen verweist er auf die klassische Auffassung, die auch die Auffassung der christlichen Staatslehre ist, daß alle humane Politik auf der Idee der Gerechtigkeit beruht (cf. Quack 2014, 117f.). An zweiter Stelle wäre der Roman von Werner Bergengruen, *Der Großtyrann und das Gericht* (1935), zu nennen, ein Bestseller der Zeit, in dem der Großtyrann hauptsächlich wegen seiner blasphemischen Anmaßung kritisiert wird, „außerhalb der Gerichtsbarkeit“ zu stehen. Aus dem Kontext ergibt sich, daß dies eine deutliche Anspielung auf die Doktrin Schmitts ist, daß der Führer „als oberster Gerichtsherr unmittelbar Recht“ schaffe (l.c. 38f.).

### Walter Benjamin

Lilla meint, es sei ein Rätsel, daß Benjamin seine ursprüngliche, an der Theologie orientierte Intention auch dann weiter verfolgte, als er sich dem Marxismus zugewandt hatte (95). Der Autor übersieht dabei ein für Benjamins Denken originäres Motiv, die Idee der Rettung, die er von Lessing übernommen hat, um sie dann seinen theoretischen Absichten dienstbar zu machen (cf. Habermas 1972). Der Autor meint zudem, hierin unbewußt der Ansicht Adornos folgend, Benjamins Beziehung zu Brecht habe seinen schriftstellerischen Arbeiten nicht gut getan, ohne diese Meinung allerdings zu begründen (96). Dagegen ist das Gegenteil offensichtlich: der Einfluß Brechts hat Benjamin veranlaßt, seinen esoterischen, bisweilen absichtlich geheimniskrämerischen Stil wenigstens gelegentlich zugunsten einer klaren und durchsichtigen Diktion aufzugeben.

Dann behauptet der Autor, Benjamin habe für die *Zeitschrift für Sozialforschung* geschrieben, „meist über Themen, die ihn kein bißchen interessieren“ (107) – was genau genommen nur für die Studie über Eduard Fuchs zutrifft, die er nur ungern in Angriff nahm; doch war er dann mit dem Ergebnis mehr als zufrieden, da er gerade hier seinen marxistischen Ansatz ungezwungen und am klarsten explizieren konnte. Im übrigen aber hat er in dieser Zeitschrift die wichtigsten theoretischen Arbeiten seiner späteren Jahre veröffentlicht, darunter den Aufsatz über „einige Motive bei Baudelaire“ (1939) und den programmatischen Essay über „L' œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée“ (Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. 1936). Dieser Essay, der das methodologische Gerüst für die geplante Passagenarbeit liefern sollte, war wahrscheinlich die einflußreichste Arbeit Benjamins in den Zeiten nach seiner Wiederentdeckung in den sechziger Jahren.

Übrigens schreibt sich der hier erwähnte „Sabattai Sevi“, ein berüchtigter jüdischer Ketzer (98), im Deutschen gewöhnlich „Sabattai Zwi“, wie in der Anmerkung denn auch richtig notiert ist (219).

### Alexandre Kojève

Alexandre Kojève soll einer „der einflußreichsten Philosophen und Staatsmänner im Frankreich des 20. Jahrhunderts“ gewesen sein, wie Lilla wiederum vollmundig erklärt; doch kann er seine Meinung dann aber nicht ganz überzeugend begründen (113). Wir erfahren, daß Francis Fukuyama die Grundidee für sein umstrittenes Buch *Das Ende der Geschichte* (1992) von Kojève bezogen habe, der diese Idee wiederum von Hegel hergeleitet hat. Als man Karl Popper, der Hegels Geschichtsmetaphysik oder Historizismus gründlichst destruiert hatte, auf jenes Buch ansprach, fertigte er es kurz mit Worten ab: „Das sind so Phrasen, dumme Phrasen“ (Popper 1994, 294). Denn von einem Ende der Geschichte kann man nur sprechen, wenn man wie Hegel einen eigenwillig konstruierten Spezialbegriff der Geschichte hat, der sich vom gewöhnlichen Sprachgebrauch fundamental unterscheidet.

Ähnliches gilt von der Rede von einem Ende der Philosophie, das Kojève ebenfalls proklamiert hat; er sieht das Ende der Philosophie mit dem Denken Hegels gekommen (126). Man braucht nicht des langen und breiten zu begründen, daß auch diese These nur die eingeschworenen Hegelanhänger überzeugen kann; sie ist mit dem üblichen Sprachgebrauch der Philosophie unvereinbar.

Man kann hier dem Autor nur zustimmen, wenn er erklärt, „in Kojèves Denken [liege] etwas zutiefst Unphilosophisches, ja Unmenschliches“ (132). Dies bestätigt auch der Bericht Hannah Arendts über eine Begegnung mit Kojève im April 1952: „Kojève (Hegel-Mann) erklärt, der Mord an 6 Millionen Juden sei ganz uninteressant, da er kein ‚historisches Ereignis‘ sei. Was Geschichte ist, bestimmt hier jeder ganz für sich allein; noch der Fakten kann man niemals sicher sein, d.h. der als Geschichte anerkannten Fakten, dafür aber, daß das Schema von Hegel stammt. Das Ganze ist schwachsinnig mit großem oder auch weniger großem Scharfsinn.“ (Arendt 1999, 249)

### Michel Foucault

Was der Autor über Foucault schreibt, ist das schwächste und anfechtbarste Kapitel seines Buches und zwar deshalb, weil er das Werk Foucaults ganz ungeniert nach einer biographistischen oder psychologistischen Methode interpretiert. Er meint, man sei gezwungen, einen von Nietzsche geprägten Autor auch im Sinne von Nietzsches psychologischer Auffassung zu interpretieren, der behauptet hatte, jede Philosophie sei nichts anderes als ein „Selbstbekenntnis ihres Urhebers“ (136). Diese methodologische Anweisung ist aber keineswegs für den Interpreten verbindlich, außerdem läßt sie kaum mit der weitaus bekannteren These Foucaults vom „Tod des Autors“ auf einen Nenner bringen, die natürlich ebenfalls für keinen Interpreten verbindlich ist (cf. Quack 2013, 15f.). Lilla befleißigt sich dann programmgemäß, in Foucaults Forschungsarbeiten Anspielungen auf gewisse Grenzerfahrungen, hauptsächlich sadomasochistischer Art, aufzuzeigen, an denen Foucault in seinem Intimleben gelegen war.

Nun, besonders ergiebig und aufschlußreich sind diese Nachweise nicht ausgefallen, und es hätte dem Interpreten doch zu denken geben müssen, daß seine biographistische Methode ausgerechnet bei der Auslegung von Foucaults bedeutendsten Werk, *Die Ordnung der Dinge*, völlig versagt. Gerade diese wissenschaftshistorische Studie ist mit Lillas Behauptung, Foucault sei „ein im Wesentlichen aufs Persönliche konzentrierter Denker“ überhaupt nicht zu erfassen (153).

Unklar, um nicht zu sagen: widersprüchlich, ist sodann die Formulierung von einer „ästhetischen Interpretation der Moral“, die der Autor ebenfalls von Nietzsche herleitet (151). Denn eine ästhetische Interpretation der Moral kann doch nur zu einer Aufhebung der Moral führen, da ästhetisch und moralisch zwei Kategorien sind, die sich konträr zueinander verhalten. Lilla beruft sich für seine paradoxe Formulierung auf Nietzsches Theorie in der *Geburt der Tragödie*, daß das Dasein und die Welt nur als ästhetisches Phänomen gerechtfertigt

sei (152). Dies aber ist nichts anderes als die wenig verblümete nihilistische Auffassung, daß die menschliche Existenz und die Welt an sich keinen Sinn und also auch keinen moralischen Wert hätten; nur wenn man sie als künstlerisches Gebilde betrachte, könne man dem Dasein und der Welt eine gewisse Bedeutung zuschreiben oder abgewinnen. Das ist, wie Paul de Man richtig bemerkt, „eher eine Anklage gegen das Dasein als eine Lobrede auf die Kunst“ (Zitat bei Quack 1991, 165).

In diesem Zusammenhang spricht Nietzsche auch davon, daß die apollinische Kunst eine „ethische Lehre“ enthalte (l.c. 165), was heißen soll, daß diese Kunstauffassung auch bestimmte Maximen des praktischen Verhaltens in sich schließe, womit er aber keineswegs moralische Maximen im gewöhnlichen, strengen und engen Sinn gemeint hat. Diesen Gedanken scheint Lilla im Auge gehabt und gründlich mißverstanden zu haben, wenn er von einer ästhetischen Interpretation der Moral spricht.

Außerdem kritisiert er Foucault vehement, weil dieser die islamische Revolution samt ihren verheerenden Folgen befürwortet und gelobt habe (149), und wiederum blendet Lilla, der die massiven politischen Interessen seines Landes auffallend oft übersieht oder verschweigt, den konkreten politischen Kontext dieser religiös motivierten Revolution vollständig aus, die Tatsache nämlich, daß sich dieser politisch-gesellschaftliche Umsturz gegen ein Regime richtete, das von Amerika jahrzehntelang unterstützt worden war und das kaum weniger unmenschlich und diktatorisch war als die Herrschaft der Mullahs.

Hier ist schließlich auch der Ort, auf einen Denker hinzuweisen, der tatsächlich seine Philosophie im Sinne Nietzsches ausschließlich als Selbstbekenntnis verstanden hat. Gemeint ist E.M. Cioran, der eine zutiefst melancholische, überaus ironisch-skeptische, resignativ nihilistische Welt- und Menschensicht entwickelt hat. Die Pointe seines erklärtermaßen rein persönlichen Denkens aber besteht darin, daß er seinem Ansatz treu bleibt und im Unterschied zu allen anderen Philosophen, die wir kennen, tatsächlich nur seine geistigen Erlebnisse zum Ausdruck bringen will. Ihm geht es in seinem Selbstdenken darum, ein Selbsterleben zu beschreiben, das durch keine Theorie eingeholt und von keinem System erfaßt werden kann. Er unterscheidet sich auch darin von allen anderen Philosophen, daß er, streng genommen, nichts lehren will (Quack 1991, 200 u. 206).

### **Jacques Derrida**

Es wird nicht ganz klar, warum Lilla in seinem Buch über intellektuelle Befürworter der Tyrannei auch Derrida behandelt, der sich lange Jahre von der Politik ferngehalten hat, und es wird auch nicht recht deutlich, warum „alle politischen Probleme mit der Dekonstruktion auf [die] Entscheidung für Heidegger“ zurückgehen soll (164); gemeint ist konkret die Problematisierung des Humanismus-Begriffs durch Heidegger. Daß Derrida den Skandal der antisemitischen Artikel von Paul de Man durch seine Interpretationskünste wegerklärt hatte, so daß der Eindruck entstand, „Dekonstruktion heiße schlicht und simpel, daß man sich nie für etwas zu entschuldigen brauche“ (169), bedeutet ja noch nicht, daß er die politische Tyrannei befürworte.

Doch führt Lilla zwei überzeugende Argumente an, die gegen die politischen Implikationen des Dekonstruktionismus sprechen. Er hebt hervor, daß in Bezug auf das Problem des Rechtsstaates die Hauptfrage laute, „ob es ein höheres Recht gibt, von dessen Werte aus die Gesetze der Nationen beurteilt werden können“, und er wendet gegen Derrida ein, daß er dieses Problem in bekannter Manier sprachkritisch destruiert und an Stelle des höheren Rechts einen undefinierbaren, absolut irrationalen Begriff der Gerechtigkeit setzt (174). Der zweite Einwand Lillas zielt auf das fundamentale, letztlich aber unbewiesene Dogma des Dekonstruktionismus, daß die sprachliche Formung unserer Erkenntnis eine wahre Erkennt-

nis der Wirklichkeit verhindere, was in politischer Hinsicht bedeute, „es sei die Sprache, nicht die Wirklichkeit, die die Vollendung unserer Demokratie verhindere“ (179).

Soweit kann man dem Autor zustimmen, doch muß man hinzufügen, daß er es unterlassen hat, eine merkwürdige geschichtstheoretische These Derridas uns verständlich zu machen. Derrida übernimmt nämlich erstaunlicherweise die Auffassung, die Walter Benjamin in seinem „Begriff der Geschichte“ formuliert hatte, daß der Messias jeden Augenblick kommen könne (175). Was auf den ersten Blick wie eine reichlich obskure mystizistische Idee aussieht, hat doch einen rationalen Kern, den man ungefähr mit den folgenden Worten beschreiben kann: diese messianistische Idee besagt, daß sich geschichtliche Ereignisse niemals sicher vorhersagen lassen, was wiederum impliziert, daß es so etwas wie historische Gesetze nicht gibt. Dem entspricht, wie man leicht erkennen kann, Benjamins Skepsis gegenüber jedem Fortschrittsglauben, sei er marxistischer, liberaler oder szientistischer Art.

Wenn der Autor gegen Derrida einwendet, die Politik sei nicht „eine Sache der passiven Erwartung“, sondern des Handelns (177), so spricht er wiederum nur eine Halbwahrheit aus. Denn wie die Geschichte lehrt, gehen einige der größten politischen Erfolge auf das geduldige Abwarten des richtigen Augenblicks zurück, so etwa Hitlers taktisch kluge Zurückhaltung gegenüber Regierungsangeboten im Sommer und Herbst 1932.

Lilla stellt Derrida hier Sartre als Prototyp des politisch engagierten Intellektuellen gegenüber. Ihm kreidet er hauptsächlich an, daß er 1952 in einer Artikelserie „die Existenz der Gulags“ geleugnet habe (158). Wiederum schenkt er sich in bekannter Manier der Vereinfachung die Mühe, die nähere politische Situation und den publizistischen Kontext jener Artikelserie über die „Kommunisten und den Frieden“ zu beschreiben. Aus diesem Kontext ergibt sich nämlich, daß in den *Temps Modernes*, wo die Artikelserie erschienen war, die Tatsache der Lager in der Sowjetunion mehrfach festgestellt und diskutiert worden war. In einem von Sartre mitunterzeichneten Leitartikel hieß es: „Von Sozialismus kann nicht die Rede sein, wenn von zwanzig Bürgern einer im Lager sitzt“ (Beauvoir 1970, 199). Sartre hat später diesen Skandal dann selbst ausführlicher besprochen (Sartre 1977, 87). – Man kann nur bedauern, daß der Autor das politische Verhalten Sartres, des einflußreichsten Intellektuellen im Frankreich der beiden Nachkriegsjahrzehnte, der nicht ohne Grund neben Bertrand Russell dem Vietnam-Tribunal vorstand, nicht mindestens so eingehend beschrieben hat wie das Verhalten Derridas.

Nota bene, Erbsünde heißt auf lateinisch nicht „peccatum originarium“ (170), sondern peccatum originale; außerdem, eleganter und genauer als „Apologetiken“ (178) wäre gewiß Apologien.

### **Zum Schluß**

In seinem Schlußreferat über Platons politischen Mißerfolg in Syrakus kommt der Autor zu dem recht erbaulichen, modisch spirituellen Schluß, den er als Heilmittel gegen die verderblichen Neigungen der Intellektuellen empfiehlt: Platon und Dion waren „dem Beispiel des Sokrates gefolgt und hatten alle tyrannischen Tendenzen in der eigenen Seele ausgemerzt“ (205). Ich will die Frage offenlassen, ob diese Ansicht der Textlage und der historischen Wirklichkeit entspricht, und statt dessen betonen, daß der Autor nicht hier, sondern an der erwähnten Stelle über das höhere Recht den eigentlichen Kern des Problems getroffen hat: die Frage, ob ein Mensch eine Ethik als verbindlich anerkennt, die Normen enthält, um das politische Verhalten bewerten zu können.

In dieser, nämlich in moralischer Hinsicht haben sowohl Heidegger und Carl Schmitt als auch Sartre zu gewissen Zeiten versagt. Dem entspricht, daß die Theorie der drei Gelehrten eine bezeichnete Leerstelle aufweist. In Heideggers Philosophie, die wesentlich eine Ontologie ist, war eine Ethik nicht vorgesehen. Doch verfügte er selbstverständlich über ein ausge-

prägtes moralisches Bewußtsein, das ihn z. B. Scham über sein Verhalten im Hitlerregime empfinden ließ (cf. Heidegger 1992, 196). Daß es in seiner Philosophie keine ethische Lehre gab, kann seinen politischen Fehler also nicht restlos erklären (Quack 2013, 33). Ähnliches gilt für Sartre, der in seiner Theorie nur über Ansätze einer unzulänglichen Situationsethik verfügte, aber dennoch bestimmte humane Werte und Normen anerkannte, die er philosophisch nicht begründen hatte oder begründen konnte (Quack 2013, 97f.). Und über Carl Schmitt urteilte sein Biograph kritisch, aber die entscheidende Schwachstelle in Schmitts Rechtslehre genau treffend: „Seine juristische Position wird nicht durch eine ethische Dimension erweitert“ (Noack 1993, 261)

Aus diesen Überlegungen folgt, daß es für das moralische Verhalten in der Politik keineswegs nötig ist, daß ein Philosoph selbst ein ethisches Konzept ausarbeitet oder begründet, wesentlich ist vielmehr, daß er gewisse ethische Normen humaner Art als für sich verbindlich betrachtet. Und dies heißt wiederum, daß man sich entscheiden muß, daß man sich moralisch verhalten will. Fraglos haben wir es hier mit einer Art Dezisionismus zu tun, woraus wiederum folgt, daß man vorsichtig sein sollte, wenn man, wie es in der Kritik an Schmitt üblich ist, jeden Dezisionismus verurteilt. Ich bin überdies mit Popper der Meinung, daß man sich auch entscheiden muß, vernünftig zu denken und zu handeln, und man kann diese Entscheidung für die Vernunft nicht wiederum vernünftig begründen, da dies ein logischer Zirkel wäre.

Schließlich noch ein Wort zu old Germany. Der Autor scheint die deutsche Geistesgeschichte nur höchst oberflächlich zu kennen. Die Riege der deutschen Intellektuellen ist denn doch nicht so kläglich, wie er anzunehmen scheint. Er scheint nur Thomas Mann näher zu kennen und dessen persönliches Statement für repräsentativ zu halten. Die Namen von Joseph Görres, Ludwig Börne, Heinrich Heine, Theodor Mommsen, Karl Kraus, Kurt Tucholsky, Carl von Ossietzky oder Leopold Schwarzschild, um nur die klangvollsten Namen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts zu nennen, scheint er niemals gehört zu haben, und doch sollten sie nicht unterschlagen werden, wenn von dem politischen Wirken europäischer Intellektuellen die Rede ist.

© J. Quack 17. Dez. 2015

### Literatur

- Arendt, Hannah / Heinrich Blücher: *Briefe 1936-1968*. München 1999.
- Beauvoir, Simone de: *Der Lauf der Dinge*. Dt. P. Baudisch. Reinbek 1970.
- Habermas, Jürgen: Bewußtmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins. In: Siegfried Unseld (Hg.), *Zur Aktualität Walter Benjamins*. Frankfurt 1972, 173-223.
- Heidegger, Martin: „*Mein liebes Seelchen*“. *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915-1970*. Hg. G. Heidegger (2005). München 2007.
- Heidegger, Martin / Karl Jaspers: *Briefwechsel 1920-1963*. Hg. W. Biemel u. a. München 1992.
- Jaspers, Karl: *Philosophische Autobiographie*. München 1977.
- Löwith, Karl: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*. Frankfurt 1989.
- Noack, Paul: *Carl Schmitt. Eine Biographie*. Berlin 1993.
- Popper, Karl R.: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*. Dt. P. Feyerabend. München 1992.  
Band I. *Der Zauber Platons*.  
Band II. *Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen*.  
-: *Alles Leben ist Problemlösen*. Darmstadt 1994.



Quack, Josef: Benjamins Spleen. Verabschiedung oder Rettung eines modernen Klassikers.  
*Frankfurter Hefte* 34.1979. Heft 9. S.55-62.

-: Gegenwartsliteratur, alexandrinisch. In: *Die fragwürdige Identifikation*. Würzburg 1991.  
155-172.

-: Versuch über Cioran. In: *Die fragwürdige Identifikation*. Würzburg 1991. 173-206.

-: *Wenn das Denken feiert. Philosophische Rezensionen*. Frankfurt 2013.

- : *Zur christlichen Literatur im 20. Jahrhundert. Essay*. Hamburg 2014.

Sartre, Jean-Paul: *Sartre über Sartre*. Dt. T. König. Reinbek 1977.

Wickert, Erwin: *Mut und Übermut. Geschichten aus meinem Leben*. Stuttgart 1992.