

2. Das Ende der Geschichte und die Genealogie

Dieser Arbeit steht mit *Kapitel 2* eines voran, welches ein erstes Fundament für die Konstruktion eines neuen Typus des politischen Denkens legen soll. Bevor die biopolitischen Antworten auf die Frage des Politischen sowohl im Denken von Ernst Jünger als auch Michel Foucault analysiert werden, wird dieses Kapitel eine theoretische Grundlage in der Auseinandersetzung mit der Geschichte schaffen. Es erscheint praktischer, das Thema des Historismus, der Geschichtsphilosophie und die genealogischen Antworten Ernst Jüngers und Michel Foucaults voranzustellen, als sie in den Hauptkapiteln mit zu bearbeiten. Es steht hinter diesem Aufbau der Arbeit die Überzeugung, dass Jüngers und Foucaults biopolitischer Blick auf das Politische nur vor dem Hintergrund ihres von Nietzsche geprägten, genealogischen Blick auf die Geschichte zu verstehen ist. Doch weder ist ein Text Nietzsches mit einem anderen Text Nietzsches zu vergleichen – noch rezipieren Jünger und Foucault ihn auf dieselbe Art und Weise. Das wird im Folgenden herausgearbeitet. Bei beiden Autoren ist die Frage nach der Geschichte (der Moderne) eine von entscheidendem Rang. Dieses Kapitel dient dazu, diesen Verständnissen in ihren konvergierenden und durchaus divergierenden Momenten näherzukommen. Ernst Jünger und Michel Foucault sind ohne Nietzsche nicht zu verstehen. Darüber hinaus ist auch der hier beschriebene Typus des politischen Denkens nicht ohne Nietzsche zu verstehen.

2.1 Zwischen Nietzsche und Foucault: der Anspruch der Gegen-Geschichte

Nietzsches Philosophie ist maßgeblich als Kritik an der klassischen Geschichtsphilosophie sowie am Historismus zu verstehen. Die Kritik an der Geschichtsphilosophie war bei Nietzsche nichts Neues. Schon mit der Formulierung der Thesen des Fortschritts und der Vollendung der Menschheit, wie etwa beim Marquis de Condorcet, gingen schwerwiegende Einwände von Kritikern einher. Berühmtes Beispiel ist etwa Jean-Jacques Rousseau, der die Fortschrittsgeschichte der klassischen Geschichtsphilosophie mahnend in eine Art der Verfallsgeschichte umfor-

multierte. Das ist ein Topos, welcher im Zusammenhang der Kritik an Geschichtsphilosophie und Historismus etwa bei Walter Benjamin oder auch bei Adorno und Horkheimer im Konzept der instrumentellen Vernunft wiederkehren wird. Karl Marx ist wohl einer der berühmtesten Kritiker der Geschichtsphilosophie, der jedoch den Fortschrittsoptimismus in Hegels Werk nicht gänzlich verwarf, sondern durch eine Kritik an den bürgerlichen Zuständen eine emanzipative Lesart der Geschichte wissenschaftlich zu etablieren versuchte. Mit Rousseau kritisiert Marx die bürgerliche Gesellschaft, doch im Gegensatz zu ihm sieht er die Möglichkeit, durch einen alternativen nicht-bürgerlichen Einsatz des technischen Fortschritts die Lebensbedingungen für die Mehrheit der Menschheit deutlich zu verbessern. Dieser Marx'sche Glaube an die emanzipativen Potenziale des technischen Fortschritts veranlasst eine ganze Reihe von linken Denkern des 20. Jahrhunderts wiederum nach den Erfahrungen des Terrors und des Totalen Krieges zu einer Abwendung von Marx' Fortschrittsoptimismus. Vertreter der Kritischen Theorie, wie etwa die schon genannten Walter Benjamin, Theodor W. Adorno und Max Horkheimer, wie auch französische Nachkriegsphilosophen, etwa des Strukturalismus oder der Neuen Philosophie, machen sich an eine Reinigung des Marxismus von den Resten der aufklärerischen Geschichtsphilosophie. Vor dem Eindruck der zwei Weltkriege, dem Faschismus, der Atombombe und nicht zuletzt dem Stalinismus erschien vielen Linken Marx' Gläubigkeit an den Fortschritt als nicht mehr haltbar, wie ganz generell auch das Fortschrittsdenken der Aufklärung. Adornos und Horkheimers Versuch einer Aufklärung der Aufklärung in der Essaysammlung *Dialektik der Aufklärung* ist weltbekannt. Nur durch eine Kritik des Vernunftbegriffs und auch des Geschichtsverständnisses der Aufklärung könne dem stets drohenden Umschlagen von Emanzipation zu einem rein instrumentellem »Positivismus« begegnet werden, der von Beginn an dem Projekt der Aufklärung innewohne.¹ Die Auseinandersetzung mit der Geschichte im 20. Jahrhundert ist jedoch nicht nur tief geprägt von dieser Denktradition von Rousseau über Marx hin zur Kritischen Theorie, sondern ist in vielen Ausprägungen auch maßgeblich von der Kritik Friedrich Nietzsches an der Geschichte geprägt. Genau genommen arbeitet sich Nietzsche nicht nur an der Geschichtsphilosophie ab, sondern in seinen Schriften überwiegen Äußerungen zum Historismus des Endes des 19. Jahrhunderts. Michel Foucault wird – ganz im Sinne Nietzsches – in seiner Vorlesungsreihe *In Verteidigung der Gesellschaft* ebenso den Historismus als ein Identitäten-konstruierendes Dispositiv delegitimieren, welches der herrschenden »Rasse« im historisch-politischen Krieg gegen das »Andere« eine legitimierende Geschichte an die Hand gibt. Der so arbeitende Historiker helfe den Mächtigen, das ist Foucaults Kritikpunkt. Der Historismus, welcher in Abwendung von der Geschichtsphilosophie zwar nach lokalen

1 Vgl. Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max: *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986.

und zeitlich begrenzten Identitäten, nach Serien von organischem Wachstum eines Volkes oder einer herrschenden Gruppe sucht, ist selbst doch nichts anderes als »Maskerade« und »Karneval«, denn die Geschichte, mit der der Historismus die herrschende Klasse beglückt, ist eine erfundene Waffe im Kampf um die Macht im Hier und Jetzt. Seinen eigenen Anspruch zu einer positiven Geschichte erfülle der Historismus aus verschiedenen Gründen nicht.² In seinem Buch *Archäologie des Wissens* versucht Foucault selbst eine wirklich positivistische Methodologie für die Geschichtswissenschaft zu entwerfen, die streng eben jede Form der subjektiven Kontinuitäten, der Identitäten und Ideologien ausblendet und sehr strukturalistisch historische Aussagen nicht in einer zeitlichen Folge untersucht, sondern als Teile von sich aus sich selbst heraus entwickelnden Strukturen, die er als »Existenzbedingungen« für Aussagen bezeichnet. Anstatt sich also im Sinne des Historismus mit Ketten und Serien von objektiven Wahrheiten zu beschäftigen, oder wie in der Geschichtsphilosophie nach teleologischen Bewegungsrichtungen der Vernunft in der Geschichte zu forschen, besteht Foucaults Programm im Hervorholen des »Archivs«, im Aufzeigen der disparaten, konflikthaften, gar zufälligen Entwicklung von Diskursen. Das Archiv beschreibt das Sag- und Unsagbare in jeder Epoche und Foucault betont in seinen archäologischen Büchern vor allem die Schwellen, an denen die Formationsregeln für Diskurse, die im Archiv zusammengefasst werden, sich aus teilweise unerklärlichen Gründen verändern.³ Später wird Foucault eher vom Dispositiv sprechen, das neben diskursiven und epistemologischen Aspekten auch und vor allem die Machtkomponente beleuchtet wird. Foucault stellt somit das disruptive Moment der Geschichte in den Mittelpunkt: Er zeigt, wie Wissen in unerwarteten Brüchen wissenschaftlicher Formationsregeln entsteht und nicht in organisch-linearer Form.

»Anstelle ideengeschichtlicher Linien rekonstruiert er Querschnitte durch einzelne Epochen mit gemeinsamen Strukturen des Wissens wie beispielsweise die »Analogie« während der Renaissance oder die »Repräsentation« während der Aufklärung. Derartige Paradigmen, wie man heute sagen würde, bestehen letztlich in »diskursiven Formationen«, worunter jeweils ein bestimmtes System von Gegenständen, Begriffen und argumentativen Strategien zu verstehen ist.«⁴

In seinem frühen Wirken wendet Foucault sich in seiner Archäologie gegen die Teleologie der Geschichtsphilosophie als auch gegen den Historismus. In seinem 1971 erschienenen Aufsatz *Nietzsche, die Historie, die Genealogie* erweitert Foucault jedoch seine bisherige Archäologie um den Aspekt der Genealogie, den er bei Nietzsches

2 Vgl. Foucault, Michel: In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975-1976, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999.

3 Vgl. Foucault, Michel: Archäologie des Wissens, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973.

4 Rohbeck, Johannes: Geschichtsphilosophie zur Einführung, Hamburg: Junius 2004, S. 143.

aufgreift und weiterentwickelt. Für einige Autoren handelt es sich hier um einen Bruch in Foucaults Werk⁵ – andere wiederum argumentieren, es handle sich um eine Fokusverschiebung, jedoch keine Neuausrichtung.⁶ Doch was versteht nun Foucault unter der genealogischen Methode in Anlehnung an Nietzsche?

Der Begriff der Genealogie stammt aus dem Altgriechischen und lässt sich in etwa mit Stammbaum oder Geschlechtsregister übersetzen. Es ist ein Begriff, der in der Ahnenforschung Verwendung gefunden hat. Konkret greift Friedrich Nietzsche den Begriff der Genealogie (im Sinne der *Begriffsgeschichte*) von Dr. Paul Rée, einem langjährigen engen Freund, auf, der sich in seinem *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* kritisch mit den psycho-sozialen Ursprüngen ethischer Normen (wie etwa schlechtes Gewissen etc.) auseinandersetzt. Rée kritisiert die Vorstellung, wie sie etwa von Kant genährt wurde, das schlechte Gewissen sei ein quasi-transzendentaler Indikator für den im Menschen steckenden Gerechtigkeitssinn, der Egoistisches als schlecht und Un-Egoistisches als gut befinden würde. Rée kritisiert diese Entscheidung und historisiert sie – er sucht den historischen Ursprung für diese moralische Grundentscheidung, die verdrängt wurde.⁷ Hier lässt sich Nietzsche inspirieren, nicht mehr mit den Philosophen nach dem »Ursprung des Bösen hinter der Welt« zu suchen, sondern der Frage nachzugehen, »unter welchen Bedingungen erfand sich der Mensch jene Werturteile gut und böse? und welchen Wert haben sie selbst? Hemmten oder förderten sie bisher das menschliche Gedeihen?«⁸ Nietzsche lobt Rées »kluges, auch altkluges Büchlein«⁹ für den Ansatz, der jedoch Nietzsche nicht weit genug geht. Nietzsche geht es um den »Wert der Moral« für das Leben und er will die Entwicklung vom Ursprung an bis in unsere Zeit hinein nachzeichnen, wie Herren- und Sklavenmoral miteinander ringen. Seine hauptsächliche Schlagrichtung ist es, mit einer spezifischen Art der Moralgeschichte, eine Kritik der Werte zu erreichen. Er wendet sich, wie bspw. auch Rée, gegen eine Mitleidsmoral, die sich genealogisch durch eine Umwertung der Werte, asketische Ideale, Platonismus und das Christentum ergeben habe. Nietzsche will also aufdecken, wie das Wissen über ein quasi-naturrechtliches, adeliges moralisches Rechtsempfinden durch Jahrhunderte der Intervention durch Priester und andere Heilsversprecher zunehmend verdeckt und zum Bösen hin umgewertet wer-

5 Vgl. hierzu bspw. die Einlassungen von Karl-Heinz Geiß: Geiß, Karl-Heinz: Foucault-Nietzsche-Foucault, Die Wahlverwandtschaft, Pfaffenweiler, 1993.

6 Vgl. hierzu etwa Muhle, Maria: Eine Genealogie der Biopolitik, Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem, München: Wilhelm Fink 2013.

7 Vgl. Rée, Paul: Der Ursprung der moralischen Empfindungen, Chemnitz: Verlag von Ernst Schmeitzner, 1877.

8 Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, Frankfurt a.M. und Leipzig, 1991, S. 11.

9 Ebd., S. 12.

den konnte.¹⁰ Eine solche Philosophie führe dauerhaft zur Selbstertränkung der Menschheit, da der Wille zur Macht der schwachen Typen zu Mitleid und Medokratie dränge, jedoch der rücksichtslose Gestus des Herrrentypus es sei, der »In-Besitz-nehmen« will, der Held und Cäsar, Heiland und Prophet, dessen Liebe sich als Liebe zur Menschheit, nicht aber im Mitleid erschöpft und die großen Werke vollbringt, die die Menschheit in vollem Glanz vollenden würde.¹¹ Begriffe wie »Menschheit« lehnt Nietzsche hierbei als humanistische Illusion ab, sondern es gebe nur einzelne Lebewesen, die gemäß dem vitalen Lebensprinzip nach Ausdehnung, Beherrschung und Macht streben – alleine oder in einer Gruppe. Nietzsche unterzieht die Moral folglich einer Wertprüfung und kommt zum Schluss, es gäbe »nichts am Leben, was Wert hat, außer dem Grade der Macht – gesetzt eben, daß Leben selbst Wille zur Macht ist. Die Moral behütete die *Schlechtweggekommenen* vor Nihilismus, indem sie *jedem* einen unendlichen Wert, einen metaphysischen Wert beimaß und in eine Ordnung einreichte, die mit der der weltlichen Macht und Rangordnung nicht stimmt: sie lehrte Ergebung, Demut usw. *Gesetzt daß der Glaube an diese Moral zugrunde geht*, so würden die *Schlechtweggekommenen* ihren Trost nicht mehr haben – und *zugrunde gehn*.«¹²

Nietzsches Genealogie besteht methodologisch in der Enthüllung des Entscheidenden in jeder Wissensordnung und in jeder Moral: des Willens zur Macht. Die Moral der Aufklärung ist für Nietzsche somit nicht wirklich Ausdruck von Schwäche, sondern Ausdruck des Willens zur Macht *der Schwachen*. Es handle sich hier um maskierte Arten des Willens zur Macht.¹³ Die Genealogie besteht also nicht lediglich in einer Ahnenforschung unserer Moralvorstellung, sondern in allererster Linie in einem ganz bestimmten historischen Moment in einer Demaskierung der Sprechweisen und der Rhetorik eines historisch-politischen Diskurses, wie Foucault sagen wird, der das Machtstreben einer bestimmten gesellschaftlichen Herrschaftsklasse verwischt und dadurch herrscht.¹⁴ Foucault wird daher seine Genealogie in Anlehnung an Nietzsche auch als eine »history of the present«¹⁵ darstellen. Kritik der Gesellschaft bedeutet für Foucault die Demaskierung der in ihr geltenden Normen und die Darstellung der sie tragenden Institutionen als aus niederen Realitäten zufällig historisch geworden und nicht als Ergebnis eines Telos

10 Vgl. ebd., S. 14f.

11 Vgl. Nietzsche, Friedrich: Die Ontologie und die Ethik des Willens zur Macht, in: Kondylis, Panajotis (Hg.): Der Philosoph und die Macht. Eine Anthologie, Hamburg: Junius 1992, S. 152.

12 Ebd., S. 158f.

13 Vgl. ebd., S. 159.

14 Vgl. Foucault, Michel: In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975-1976, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999.

15 McCarthy, Thomas: The Critique of Impure Reason, Foucault and the Frankfurt School, in: Kelly, Michael (Hg.): Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate, Cambridge: MIT Press 1994, S. 244 (S. 243-282).

oder einer höheren Rationalität. Damit greift er Nietzsche auf, der den Philosophen und den Trägern des Humanismus im Zusammenhang mit seiner Genealogie polemisch zuruft, die Welt sei »der Wille zur Macht – und nichts außerdem! Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und nichts außerdem!«¹⁶ Damit stellt sich Nietzsches Genealogie in Foucaults Augen außerhalb der Suche nach einem tatsächlichen Ursprung der Dinge. Foucault begründet in seinem Aufsatz *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* ebenjenen Punkt, dass es Nietzsche um die Parodie, um das Karnevaleske in der historistischen Suche nach Wahrheiten im Ursprung gegangen sei. Nietzsche deckt eine Art der Philosophie des Lebens auf, die Foucault in dieser Art so nicht mittragen würde, die jedoch Nietzsche zu etwas veranlasst, das Foucault eins zu eins teilt: einer Analytik der Macht als Geschichte. Philosophischer Hintergrund dieser *strategischen* Entscheidung Foucaults ist, dass er nach einer geeigneten Form der Kritik sucht, die unabhängig von normativen Vorentscheidungen und dem souveränen Subjekt angewendet werden könnte. Die Möglichkeit einer Kritikform, welche außerhalb der Macht steht, hält Foucault für ausgeschlossen. Jürgen Habermas' Antwort auf das Problem der Kritik und der Macht, das Problem durch eine Diskursethik und eine Form zwangsfreie Art des Diskurses im kommunikativen Handeln zu etablieren, hält Foucault für unmöglich und schlicht utopisch.¹⁷ An genau dieser Fragestellung entfacht sich in den 1980er Jahren ein philosophischer Schlagabtausch zwischen Michel Foucault und Jürgen Habermas über die Frage nach der Kritik und der Macht. Hauptgegenstand des als Foucault-Habermas-Debatte in die Geschichte eingegangenen philosophischen Streits, der auch nach dem Tod von Foucault von dessen Schülern und Schülern von Habermas weitergeführt wurde, ist die Frage nach der Macht sowie deren Kritik. Für Foucault produziert Macht Wissen und gesellschaftliche Praxis bzw. sie stehen in einem sich gegenseitig stark determinierenden Verhältnis. Foucaults genealogische Methode besteht nun in der Entlarvung jeglichen Wissens und jeder gesellschaftlichen Praxis und den gesellschaftlichen Institutionen als historisch gewordene Macht-Korrelate. Habermas lehnt Foucaults Ansatz ab, da dieser nämlich keine kritische Theorie vorlege, die zwischen legitimen und illegitimen Formen der Macht unterscheide und dabei die ganzen Abstufungen und Definitionen von Macht und Herrschaft von Max Weber zu ignorieren scheine.¹⁸ Foucault unterläuft diese normative Betrachtungsweise, indem er sich für viele Formen der

16 Nietzsche, Friedrich: Die Ontologie und die Ethik des Willens zur Macht, in: Kondylis, Panajotis (Hg.): *Der Philosoph und die Macht. Eine Anthologie*, Hamburg: Junius 1992, S. 160.

17 Vgl. McCarthy, Thomas: *The Critique of Impure Reason, Foucault and the Frankfurt School*, in: Kelly, Michael (Hg.): *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge: MIT Press 1994, S. 265.

18 Vgl. Kelly, Michael: *Introduction*, in: Ders. (Hg.), *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge: MIT Press 1994.

lokalen Kritik statt einer globalen kritischen Theorie starkmacht. Er unternimmt hierbei den Versuch, philosophische Kritik ohne universale Normen zu begründen. Dieses Unterfangen ist es, das sowohl methodologisch als auch sozialtheoretisch und philosophisch von Habermas und dessen Frankfurter Schülern als höchst zweifelhaft, verworren, widersprüchlich, teils gar als gegenaufklärerisch und nihilistisch verworfen wird. Auch wenn Autoren wie Axel Honneth, Michael Kelly, Thomas McCarthy und Richard Bernstein Foucault nicht wie Habermas selbst gleich als einen »Gegen-Aufklärer« im Sinne Ernst Jüngers verurteilen, und ihm nicht eine »terroristische Offensive[n] gegen die klassische Aufklärung«¹⁹ unterstellen, so beschreiben sie recht einmütig eine Zahl an Widersprüchen in Foucaults genealogischem Projekt, das aus dieser Konstruktion von Macht, Wissen und sozialer Praxis herrührt. Axel Honneth sieht in Foucaults Kritikformen zwar grundsätzlich eine Erweiterung der kritischen Theorie Adornos, die in entscheidenden Punkten die globale Kritik durch lokale Ansatzpunkte ergänzen könnte. Wie auch Adorno ging es Foucault um das Aufzeigen einer dunklen Seite der Aufklärung und die im Projekt der Moderne selbst angelegten Beherrschungs-, Allmachts- und Unterwerfungsphantasien, die unter dem Deckmantel der Emanzipation Einzug hielten. Während jedoch Adorno die Quelle des Problems in einer zentralisierten Verwaltung und der damit einhergehenden Manipulation sieht, bringt Foucault eher eine funktionalistische Begründung für das Aufkommen von disziplinarischen und biopolitischen Techniken der totalen Institutionen und von Sicherheitsdispositiven aus der Notwendigkeit der historischen Herausforderungen für »die Gesellschaft« an. Während Adornos Blick sich also nach oben und auf das Globale wendet, wendet sich Foucaults nach unten und ins Detail.²⁰

»In a sort of diagnostic conclusion to his historical argumentation in which he projects the results of the structural change of power into the present, Foucault can define the type of social integration that underlies modern societies according to the model of total institutions without substantially having to take into consideration the universal achievements of bourgeois law. [...] Adorno and Foucault, therefore, both place a coercive model of societal order at the base of their social theory. But Foucault [...] is satisfied with a conception of technique that works solely on the human body, since he regards the psychic properties of subjects, and thus their personality structures, entirely as products of specific types of corporal

19 Améry, Jean: Neue Philosophie oder alter Nihilismus. Politisch-Polemisch über Frankreichs enttäuschte Revolutionäre (1978), in: Ders.: Werke, Band 6: Aufsätze zur Philosophie, Stuttgart: Klett-Cotta 2004, S. 240.

20 Vgl. Honneth, Axel: Foucault's Theory of Society, A Systems-Theoretic Dissolution of the Dialectic of Enlightenment, in: Kelly, Michael (Hg.): Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate, Cambridge: MIT Press 1994, S. 157-184.

disciplining. Adorno represents this process differently. He attributes such contemporary importance to manipulative strategies because he regards it as one of the characteristics of the postliberal era of capitalism that subjects have lost the psychic strength for practical autonomy. [...] What Foucault in his theory of power appears ontologically to presuppose – the conditionability of subjects – Adorno grasps as the historical product of a process of civilization that goes back to the early stages of human history.«²¹

Richard Bernstein schreibt sehr treffend, dass Foucaults Umgang mit der hier von Honneth beschriebenen gemeinsamen Herausforderung der analysierten Dialektik der Aufklärung in einer disruptiven Rhetorik besteht. Foucault verwirft die Möglichkeit einer subjekt-zentrierten oder auch diskursethischen Reinigung des Cartesischen *Ego* von seinen Entfremdungen (auf die Foucault in hervorragender Art und Weise in *Die Ordnung der Dinge* eingehen wird), sondern verbleibt in einem genealogisch-demaskierenden Gestus gegen jegliche Norm und Vernunft. In seinen letzten Schriften greift Foucault Kants weltbekannte Antwort auf die Frage *Was ist Aufklärung?* auf und identifiziert sich mit dessen Version der Aufklärung als Auftrag an jeden Einzelnen, sich selbst zu erfinden, alle Vernunft zu hinterfragen und sich selbst und die moderne Welt somit zu meistern: Kritik als Ethos. Kant sei es laut Foucault nicht so sehr um eine bestimmte Ideologie oder ein Theoriekonstrukt gegangen, sondern vielmehr um eine Stärkung des Ich und der eigenen Einschätzung der Welt aus sich selbst heraus.²² Foucault liefert eine ästhetisch-existentialistische Lesart Kants, die er auf seine eigene Art und Weise mit Nietzsches Projekt zu verbinden sucht. Auf die ganze Diskussion, ob nun diese letzten Subjekt-stärkenden Texte Foucaults kurz vor seinem verfrühten Tod mit dem vorher in der *Archäologie des Wissens* und in der *Ordnung der Dinge* attestierten Tod des Subjekts vereinbart werden können, soll an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Jedoch wird aus einer kurzen Analyse der Habermas-Foucault-Debatte klar, dass trotz der grundsätzlichen Kritik der Moderne aufgrund ihrer instrumentellen Vernunft und bloß positivistischer Rationalität, in die sie stets umzukippen droht, die Suche nach einer richtigen Kritikform die beiden Autoren und deren Schüler entzweit. Ganz grundsätzlich entzweien sich die Frankfurter Schule bis hin zu Habermas und Michel Foucault schon deshalb, so McCarthy, denn obwohl

»genealogy and critical social theory do occupy neighboring territories in our theoretical world, their relations to one another are combinative rather than peace-

21 Ebd., 177ff.

22 Vgl. hierzu u.a. Bernstein, Richard J.: Foucault, Critique as a Philosophical Ethos, in: Kelly, Michael (Hg.): Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate, Cambridge: MIT Press 1994.

able. Foucault's Nietzschean heritage and the Hegelian-Marxist heritage of the Frankfurt school lead them to lay competing claims to the very same areas.«²³

Foucaults so tiefe Inspiration von Nietzsches Spätwerk und dessen Wendung gegen Hegel sind es, die ihn mit der Frankfurter Schule so unvereinbar machen. Es stellt sich daher die Frage, welche Inspiration und welche theoretischen Vorannahmen er hier erhalten hat. Ausgangspunkt ist die oben schon angedeutete Opposition Friedrich Nietzsches Ende des 19. Jahrhunderts gegen den Historismus seiner Zeit und die Geschichtsphilosophie. Er sucht einen anderen – einen von der Begriffsgeschichte inspirierten – Blick auf die Geschichte. Anstelle der historistischen Suche nach der Wahrheit in der Geschichte und der geschichtsphilosophischen Suche nach Subjekt und *Sinn* von Geschichte, stellt Nietzsche in seiner Streitschrift *Zur Genealogie der Moral* die Erforschung der Genese, des »Ursprungs« und der »Entstehung« von Moral und Wahrheit. Zentral für das Verständnis seiner Methode erscheinen mir seine Einlassungen zum Subjekt. Etwa bei der Erwägung moralischer Fragen, ob etwas gut oder schlecht sei, subjektive Positionen einzunehmen, sei die Bevorzugung einer sich historisch etablierten »Sklavenmoral« und des »Resentiments« zu verdanken. Nietzsche bringt hier in sozialdarwinistischer Manier ein Beispiel von Raubvögeln und Lämmern an. Dass Lämmer Raubvögel schlecht fänden, da sie ihr Leben bedrohten, sei nicht verwunderlich, so Nietzsche. Jedes Lamm oder gar jeder, der nicht gerade Raubvogel ist, der kann wohl nachvollziehen, weshalb Lämmer Raubvögel böse fänden. Doch der allgemeingültige Schluss, Raubvögel seien schlecht und Lämmer seien gut *per se*, wäre ein Schluss wider die Natur, den Nietzsche übertragen auf Starke und Schwache in der Gesellschaft zu seiner Zeit erkennt und gegen den er sich wehrt.²⁴

»Von der Stärke verlangen, daß sie sich *nicht* als Stärke äußere, daß sie *nicht* ein Überwältigen-Wollen, ein Niederwerfen-Wollen, ein Herrwerden-Wollen, ein Durst nach Feinden und Widerständen und Triumphen sei, ist gerade so widersinnig als von der Schwäche verlangen, daß sie sich als Stärke äußere. Ein Quantum Kraft ist ein ebensolches Quantum Trieb, Wille, Wirken – vielmehr, es ist gar nichts anderes als ebendieses Treiben, Wollen, Wirken selbst, und nur unter der Verführung der Sprache (und der in ihr versteinerten Grundirrtümer der Vernunft), welche alles Wirken als bedingt durch ein Wirkendes, durch ein ›Subjekt‹ versteht und mißversteht, kann es anders erscheinen. [...] Aber es gibt

23 McCarthy, Thomas: *The Critique of Impure Reason, Foucault and the Frankfurt School*, in: Kelly, Michael (Hg.): *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge: MIT Press 1994, S. 248.

24 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral, Eine Streitschrift*, Frankfurt a.M. und Leipzig, 1991, S. 38.

kein solches Substrat; es gibt kein ›Sein‹ hinter dem Tun, Wirken, Werden; ›der Täter‹ ist bloß zum Tun hinzugedichtet – das Tun ist alles.«²⁵

Genealogie der Moral bedeutet für Nietzsche das Tun, die real wirkenden Kräfte hinter allen Wahrheiten aufzudecken, die durch das Sprachspiel und die Ideologie der herrschenden Klasse verdeckt werden. Die Genealogie ist eine Analyse der Kräfteverhältnisse, welche den Machtverhältnissen entsprechen. Es handelt sich somit um eine Genealogie des Willens zur Macht.²⁶ Geschichte ist Ergebnis von Praktiken und von historischen Schlachten – der Gewinner ist es, der über die Geschichtsschreibung entscheidet. Nietzsche hat nun den Anspruch, sein eigenes Geschichtsbild der »Herrenmoral« der »jüdischen« »Sklavenmoral« der Aufklärung und des Marxismus entgegenzustellen. Dafür wendet er eine philologisch-linguistische Methode an, welche er den Genesen der »Engländer« und dem von ihnen inspirierten Paul Rée entgegenstellt. Durch die Untersuchung von Wortabstammungen, wie etwa bei »gut« aus dem Altdeutschen für adelig und schlecht vom dem gegenüberstehenden »schlicht«, will er einen eher zur Natur des Willens zur Macht passenden Umsturz der humanistischen Moral erreichen. Für Nietzsche gibt es tatsächlich einen quasi-metaphysischen Maßstab für gut und böse, der jedoch mit der Philosophie der Klassik seit dem Triumph Platons und durch den Siegeszug der aufklärerischen Ratio nichts mehr gemein habe. Foucault hingegen greift zwar die genealogische Kritik gegen Historismus und Geschichtsphilosophie auf, unterscheidet sich jedoch entscheidend von Nietzsche, indem er jeglichen Versuch disqualifiziert, jenseits vom Guten und Bösen der Philosophen noch einen moralischen Kompass etablieren zu wollen – und schon gar nicht im naturrechtlich anmutenden Willen zur Macht.²⁷ Foucaults Interesse an der Genealogie erschöpft sich in der Kritik der Geschichte durch lokale Genealogien, die jeweils eine Art »Gegen-Geschichte« und gar eine »Anti-Wissenschaft« darstellen sollten.²⁸

»Die Genealogien sind somit nicht positivistische Rückgriffe auf eine gewis-senhafte und genauere Form der Wissenschaft. Die Genealogien sind gerade Anti-Wissenschaften. Nicht, daß sie ein dichterisches Recht auf Unwissenheit und Nicht-Wissen forderten; nicht, daß es darum ginge, Wissen zu verweigern oder das Prestige einer Kenntnis oder einer unmittelbaren Erfahrung, die vom

25 Ebd., S. 38.

26 Vgl. Saar, Martin: Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007.

27 Vgl. zur Frage der normativen Seite Nancy Frasers Texte, v.a. Fraser, Nancy: Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht, Gender Studies, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994.

28 Vgl. Foucault, Michel: In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975-1976, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999.

Wissen noch nicht vereinnahmt ist, ins Spiel zu bringen oder geltend zu machen. Nicht darum geht es, sondern um den Aufstand der Wissen.«²⁹

Foucault konfrontiert die Fortschrittsgeschichte der Aufklärung mit den vielen lokalen Geschichten der Verlierer, der Unterdrückten, der psychisch Kranken, die ansonsten untergingen in den Fanfaren des Humanismus. Nietzsche hingegen geht es um einen Aufstand des »Lebens« als feststehende Konstante. Eine Konstante, die jedoch durch die Philosophen ignoriert oder gar völlig verleugnet würde. Nietzsche gibt in seiner Streitschrift *Zur Genealogie der Moral* als extremen Gegenpunkt in dieser Frage seinen Lehrer Arthur Schopenhauer an, der dies bis zu maximalen »Mitleids-, Selbstopferungs- und Selbstverleugnungs-Instinkte[n]« geführt hätte, durch die es für Nietzsche zur paradoxen Situation kam, dass die klassische Moral zur Bedrohung für das Leben der Starken und der Vorbildlichen wurde. Dieses Phänomen nennt Nietzsche eine Sklavenmoral, die bestimmten Gruppen etwas brächte, die jedoch auf Dauer das Fortbestehen der Allgemeinheit bedrohe. Nietzsche, und das soll an dieser Stelle nicht in die Breite geführt werden, sondern es soll bei Andeutungen bleiben, geht es um einen Aufstand des Lebens in der Moral. So ist sein wichtigstes Kriterium für eine funktionierende Geschichtsmoral, ob sie dem Leben dienlich ist. Der historistischen Bildung, die nach objektiven Wahrheiten sucht, wirft er vor, Geschichte aus dem Lebenszusammenhang herausgerissen zu haben. Eine Geschichte, die so vorgehe und eine historische Bildung, die sich nicht mit der Entwicklung des Lebens auseinandersetze, sondern mit der Vergangenheit als Selbstzweck, sei sogar lebensfeindlich. Denn zum gesunden Leben gehöre neben dem Erinnern auch das Vergessen. Geschichte destabilisiere das Leben und daher brauche es die Stabilisierung durch das Unhistorische, das es dem Einzelnen oder auch einer ganzen Kultur ermögliche, gesund zu bleiben, Entscheidungen mutig zu treffen, ohne Rücksicht auf die Vergangenheit.³⁰

Nietzsche schreibt seine Genealogie aus der Perspektive der Starken und des Herrengeschlechts, Foucault hingegen steht auf der Seite der Unterdrückten und Armen, ohne jedoch noch zu versuchen, eine Antwort auf die Frage nach der »guten Ordnung« zu geben. Er verbleibt beim ersten Schritt der Nietzscheanischen Verächtlichmachung der nur scheinbaren Rationalität der Aufklärung und parodiert sie in mindestens ebenso rhetorischer Brillanz eines Friedrich Nietzsche. Daher rührt Foucaults rigorose, genealogische Kritik der Aufklärung. Wie oben angedeutet ist er hiermit für Autoren wie Jean Améry Anführer und geistiger »Erzvater« einer ganzen Generation von nur scheinbar linken Nouveaux Philosophes, welche aus Verzweiflung über die instrumentell-rationalistischen Diktaturen des

29 Ebd., S. 17.

30 Vgl. Rohbeck, Johannes: *Geschichtsphilosophie zur Einführung*, Hamburg: Junius 2004, S. 129f.

20. Jahrhunderts, dem Scheitern des bürokratischen Sozialismus und der gescheiterten Revolution im Mai 1968 mit Nietzsche das ganze Gerüst des Rationalismus schlechthin anzündeten. Auch McCarthy sieht in Foucaults Antworten auf die Krisen der Moderne eine theoretische »overreaction«.³¹ Sie blieben nicht bei der kritischen Korrektur der rationalen Erkenntnis, aus der im 20. Jahrhundert häufig eben die schlimmsten Menschheitsverbrechen erwachsen, sondern sie bezichtigten die rationale Erkenntnis, generell Oppression zu sein. Für Foucault ist nicht die Französische Revolution falsch weitergetrieben worden, sondern für ihn steht ernsthaft die Frage im Raum, ob nicht jegliche Revolution immer zum Jakobinismus führen müsse. Wissen ist Macht, sagte der Fortschrittsoptimist Bacon. Bei Foucault sei auch von einem Macht/Wissen-Korrelat die Rede; er meine es aber nicht nur pessimistisch, sondern will sagen: jegliche Erkenntnis sei Machtinstrument. Der Optimismus der Aufklärer, dass aus Kenntnis Erkenntnis erwüchse und langfristig daraus Sittlichkeit, ist bei Nietzsche, aber auch bei Foucault verfliegen. Améry sieht in Foucaults Wirken einen tiefen Irrationalismus, den er letztlich von Nietzsche geerbt habe.³² Foucaults Konfrontation der Aufklärung durch alternative Gegen-Geschichten der Institutionen des Fortschritts (Schule, Psychiatrie, Klinik, Gefängnis) aus der Perspektive der *Verdammten dieser Erde* seien nicht einfach nur ein Beitrag für eine klareres historisches Verständnis derjenigen Institution, sondern sind für Améry daher »nachgerade terroristische Offensive[n] gegen die klassische Aufklärung«.³³

Nietzsche stellt sich mit seiner Genealogie explizit gegen die Vorstellung eines Fortschritts im Bewusstsein der Freiheit, dem er vorwirft, auf Basis der physikalischen Naturgesetze ein »Bewußtseins-Perspektivismus« zu sein, der wiederum nur eine Ausdehnung des Subjektivismus sei.³⁴ Die Aufklärer hätten versucht, die Gesetzlichkeit des Fortschritts mit den Begriffen der objektiven Naturgesetze zu analysieren, um objektive und einheitliche Aussagen darüber treffen zu können.

»Aber damit verirren sie sich. [...] Dieses Weltbild, das sie entwerfen, ist durchaus nicht wesensverschieden von dem Subjektiv-Weltbild: es ist nur mit weitergedachten Sinnen konstruiert, aber durchaus mit *unsern* Sinnen ... Und zuletzt haben

31 Vgl. McCarthy, Thomas: The Critique of Impure Reason, Foucault and the Frankfurt School, in: Kelly, Michael (Hg.): Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate, Cambridge: MIT Press 1994, S. 256.

32 Vgl. Améry, Jean: Neue Philosophie oder alter Nihilismus. Politisch-Polemische über Frankreichs enttäuschte Revolutionäre (1978), in: Ders.: Werke, Band 6: Aufsätze zur Philosophie, Stuttgart: Klett-Cotta 2004, S. 232–240.

33 Ebd., S. 240.

34 Vgl. Nietzsche, Friedrich: Die Ontologie und die Ethik des Willens zur Macht, in: Kondylis, Panajotis (Hg.): Der Philosoph und die Macht. Eine Anthologie, Hamburg: Junius 1992, S. 155f.

sie in der Konstellation etwas ausgelassen, ohne es zu wissen eben den notwendigen *Perspektivismus*, vermöge dessen jedes Kraftzentrum – und nicht nur der Mensch – *von sich aus* die ganze übrige Welt konstruiert, d.h. an seiner Kraft mißt, betastet, gestaltet ... Sie haben vergessen, diese Perspektiven-*setzende* Kraft in das ›wahre Sein‹ einzurechnen – in der Schulsprache geredet: das Subjekt-sein.«³⁵

Das Subjekt-Sein ist letztlich der entscheidende Aspekt, der Nietzsches und Foucaults Projekt unterscheidet. Beide fertigen eine Genealogie des Subjekts des Abendlandes an und gehen von ähnlichen Ausgangsbedingungen aus. Doch während Nietzsche zu dem Ergebnis kommt, dass das Subjekt des Abendlandes durch die »unheilige Dreieinigkeit von Platonismus, Asketismus und ›Sklavenmoral‹«³⁶ des Christentums verformt wurde, so kommt Foucault in *Die Ordnung der Dinge* zu dem Ergebnis, das Subjekt sei überhaupt erst ein Trugbild, entstanden am Schnittpunkt und an den Bruchpunkten diskursiver Formationen und um das Wissen in der Moderne stiften zu können.³⁷ Zudem argumentiert Foucault in *Überwachen und Strafen* und *Der Wille zum Wissen*, das Subjekt bestehe zugleich als Effekt von Spaltungen und Selbstspaltungen, von Kontrollen und Normalisierungen, Prüfungen und Selbstprüfungen, welche in einer komplexen Art und Weise im Gesamteffekt das Subjekt als eine empirisch-transzendente Dublette bilden.³⁸ Besteht also Nietzsches Programm für die Zeit nach dem Ende der Geschichte, das er als notwendig erachtet, darin, das Subjekt von den judäo-christlichen Verunreinigungen zu befreien und eine förderliche Strategie im Umgang mit dem metaphysischen Willen zur Macht zu finden, die die »höchsten Exemplare« im Typus des Übermenschlichen Zarathustras hervorbringen kann, so kommuniziert Foucault sein Programm für das Ende der Geschichte nicht wirklich, sondern man muss es aus seinem Wirken herausarbeiten. Am ehesten, so legt meine Forschung nahe, ist Foucaults Programm mit einem endlosen Kampf um Anerkennung von Subjektpositionen, der Unterlegenen, der *Verdammten dieser Erde* zu beschreiben. Foucault verortet sich als Links-Intellektueller, obwohl er sowohl den Marxismus als auch noch weitergehender den Rationalismus der Aufklärung (anscheinend) verwirft. Foucault will aus guten Gründen – im Gegensatz zu Nietzsche lebte Foucault im Jahrhundert der Völkermorde und Totalitarismen – keine normative Richtung über die Aufklärung hinaus mehr angeben. Doch in einem entscheidenden Punkt sind sich Nietzsche und Foucault einig: dass jede Gesellschaftsform Herrscher und Beherrschte kennen wird, genauso wie Gewinner und Verlierer und

35 Ebd., S. 156.

36 Rath, Norbert: Ein Erbe Nietzsches – Foucault als Theoretiker der Konstitution von Subjektivität, in: *Psychologie und Geschichte*, 3. Jahrgang, 1991, Heft 1/2, S. 87.

37 Vgl. Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003

38 Vgl. ebd.

dass Moral und Wissen auch nur »Sprechweisen« sind, welche diese herrschenden Verhältnisse eher verdecken und rationalisieren. Beide wenden sich gegen die anonymen Machtinteressen, die sich in der modernen Subjektivität versteckt halten und greifen daher die Vorstellung des abendländischen Subjekts als eine Schimäre an, die es zu überwinden gelte. Bei Nietzsche hat diese genealogische Sichtweise ein klar bestimmtes normatives Ziel, Foucault hingegen lässt Interpretationsspielräume im normativen Bereich offen. Zu dieser Fragestellung werden in weiteren Verlauf noch am Rande etwa Nancy Fraser, Jürgen Habermas, Hubert Dreyfus, Paul Rabinow und Maria Muhle zu Wort kommen. Da es jedoch keine entscheidende Frage für den Fortschritt dieser Arbeit darstellt, schließt dieses Unterkapitel, ohne auf die Frage nach dem Normativen bei Michel Foucault näher einzugehen.

2.2 Zwischen Nietzsche und Spengler: Leben in Form

Will man nun Ernst Jüngers Zugang zur Geschichte verstehen, muss man einen Umweg über Oswald Spengler machen, dessen Werk zu Beginn der 1920er Jahre Ernst Jünger sehr beeindruckt und geprägt hat. Oswald Spengler sorgte 1918 mit seinem in großen Teilen schon vor dem Ersten Weltkrieg fertiggestellten Opus *Der Untergang des Abendlandes* für große Furore. Mit dem 1922 erschienen zweiten Band wurde es durch das ganze 20. Jahrhundert hindurch rezipiert. Ernst Jünger war unter den Begeisterten der ersten Stunde. Ohne an dieser Stelle tiefer in die Rezeptionsgeschichte dieses ganze Generationen an Theoretikern prägenden Buches einzugehen, möchte ich darauf aufmerksam machen, wie sehr doch Spenglers »Morphologie der Weltgeschichte« im erklärten Gegensatz zur Kant'schen Geschichtsphilosophie steht und dessen Implikationen *deshalb* in Ernst Jüngers *Der Arbeiter* so anschlussfähig zu Michel Foucaults historischem Denken sind. Hintergrund ist, dass Spengler eine Art »geistiger Lebensgefährte Jüngers«³⁹ gewesen ist und dessen Geschichtsverständnis für ihn prägend war.

Spenglers bahnbrechende Methode steht letztlich im kritischen Widerspruch zur geschichtsphilosophischen Methode. Kant hat bspw. in seiner *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* 1784 den Verlauf der Geschichte als natürlich dargestellt. Wie in Kants Hauptwerk ausgeführt, ist Erkenntnis über die Natur lediglich auf eine analytisch-mathematische Art zu erhalten. Dies gelte auch für die Geschichte. Dieses Argument findet sich auch bei Condorcet und vielen weiteren Aufklärern. Daher sei die richtige Methode zur Erforschung der Geschichte

39 Merlio, Gilbert: Jünger und Spengler, in: Koslowski, Peter (Hg.): Die großen Jagden des Mythos. Ernst Jünger in Frankreich, München: Wilhelm Fink 1996, S. 41.

die Betrachtung von Ursache-Wirkung-Relationen über die Jahrhunderte im Hinblick auf das naturgegebene Telos: die Etablierung einer weltweiten bürgerlichen Verfassung. Doch Spengler stellt diesem *natürlich-mathematischen* Verständnis der Geschichte mit der Nietzscheanischen Kritik im Hintergrund ein lebensphilosophisch-schicksalhafteres Verständnis entgegen. Anstatt die Geschichte der Jahrtausende als aufeinanderfolgende, naturgegebene Versuche der Menschheit zu verstehen, das immer selbe Telos zu erreichen, stellt Spengler die jeweilige Einmaligkeit jeder Kultur als einzelnen Organismus um sein jeweils eigenes Prinzip herum und mit seinem jeweils eigenen Telos dar.⁴⁰

Das religiöse, mythologische und ästhetische Denken längst vergangener Kulturen könne man, so Spengler, mit Kants Erkenntnisformen überhaupt nicht fassen. Das »Schicksal« einer jeden Kultur sei nur morphologisch zu begreifen und wenn überhaupt, dann nur physiognomisch zu vergleichen. Kulturen seien Erkenntnisgegenstände, die nicht der Logik der Natur, sondern der Logik des Lebens folgten – Geschichte wird bei Spengler sozusagen vital.⁴¹ Für Spengler gibt es nicht nur den einen Geist der Welt, nicht die eine Rationalität, von der aus alles bemessen werden kann, sondern es gibt derer viele. Gesellschaften bilden sich einen schöpferischen Kanon von Geisteswerken – dies bezeichnet Spengler als »Kultur«. Erreicht dieser schöpferische Kanon eine kritische Schwelle, so spricht er von einer »Hochkultur« – ein Begriff, den Spengler in den allgemeinen Sprachgebrauch eingeführt hat. Diese Hochkulturen nun beinhalten einen Kanon an Fragen und Antworten zu ästhetischen, ökonomischen, ethischen, politischen und moralischen Aspekten einer jeden Gesellschaft. Entscheidend ist nun, dass es für Spengler *keinen* universalen Standpunkt geben kann, von dem aus man die Vielfalt der verschiedenen Hochkulturen objektiv auf »ewige Wahrheiten« hin befragen könne. Diesen Kant'schen Ansatz bezeichnet Spengler als systematische Philosophie und er sieht in diesem Ansatz einen »schweren Irrtum«. ⁴² Der Denkfehler beruhe auf der Tatsache, dass Kant oder auch aktuellere Vertreter eines ideengeschichtlichen Ansatzes, wie etwa Giovanni Sartori in seinem Standardwerk *Demokratietheorie*, von der Annahme ausgehen, dass Kulturen stets aktualisierte Antworten auf *dieselben* Fragen darstellen und auf einem aufsteigenden (und manchmal auch abfallenden) Gebirge des Erkenntnisgewinns der Aufklärung zu verorten sind. Hierzu schreibt Spengler:

»Er [der systematische Philosoph, Anm. N. A.] meint, daß das höhere Denken einen ewigen und unveränderlichen Gegenstand besitze, daß die großen Fragen zu allen Zeiten dieselben seien und daß sie endlich einmal beantwortet werden könnten. Aber Frage und Antwort sind hier eins, und jede große Frage, der das

40 Vgl. Spengler, Oswald: Der Untergang des Abendlandes, Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte, Köln: Anaconda 2017, S. 29f.

41 Vgl. ebd., S. 29f.

42 Vgl. ebd., S. 86f.

leidenschaftliche Verlangen nach einer ganz bestimmten Antwort schon zugrunde liegt, hat lediglich die Bedeutung eines Lebenssymbols. Es gibt keine ewigen Wahrheiten. Jede Philosophie ist ein Ausdruck ihrer und *nur* ihrer Zeit, und es gibt nicht zwei Zeitalter, welche die gleichen philosophischen Intentionen besäßen, sobald von wirklicher Philosophie und nicht von irgendwelchen akademischen Belanglosigkeiten über Urteilsformen oder Gefühlskategorien die Rede sein soll.«⁴³

Es gibt keine ewigen Wahrheiten, es gibt nicht einmal ewige Fragen. Selbst wenn nach einer Übersetzung aus dem Altgriechischen dieselbe Frage nach der gerechten Verfassung grammatikalisch so heute tatsächlich noch gestellt wird, so repräsentiert die Frage in der Zeit Platons ein ganz anderes kulturelles Sein als im heutigen Abendland. Wie sich in dieser Frage nach der richtigen Verfassung der Mensch im Gegensatz zur Gesellschaft, wie sich der Mensch im Verhältnis zur Zeit und zur Seele verhält, wie der Mensch sich aus dem Reich der Natur, dem Diskurs der Wörter usw. herauschält, das ist jeweils ein inkommensurables Lebensprinzip einer jeweiligen Hochkultur. Jeder Versuch, objektiv abmessen zu wollen, wie »nah« oder »fern« bestimmte historische Antworten auf ewige Fragen, wie der nach der gerechten Verfassung, der idealen Lösung, kamen, ist nicht nur unmöglich, sondern vor allem eine Verschleierung des selbstgerechten, universalistischen Eurozentrismus. Aber Spengler geht noch viel weiter: Er deckt letztlich nicht nur den gesellschaftlich-geschichtlichen Fortschritt als Eurozentrismus auf, sondern verweist auf die Unmöglichkeit jeglichen Fortschritts und begründet diese radikal durch die Tilgung des Subjekts der »Menschheit«.

»Aber ›die Menschheit‹ hat kein Ziel, keine Idee, keinen Plan, so wenig wie die Gattung der Schmetterlinge oder der Orchideen ein Ziel hat. ›Die Menschheit‹ ist ein zoologischer Begriff oder ein leeres Wort. (Die Menschheit? Das ist ein Abstraktum. Es hat von jeher nur Menschen gegeben und wird nur Menschen geben, Goethe zu Luden). Man lasse dieses Phantom aus dem Umkreis der historischen Formprobleme schwinden und man wird einen überraschenden Reichtum *wirklicher* Formen auftauchen sehen.«⁴⁴

Ein Zitat, das in etwa dieser Form sowohl in Friedrich Nietzsches *Zur Genealogie der Moral* oder in Michel Foucaults *Die Ordnung der Dinge* stehen könnte. Und genau dies ist nun der archimedische Punkt der Spengler'schen Geschichtstheorie: Das Subjekt der Geschichte ist nicht »die Menschheit«, von der die Philosophen ausgehen. Und in dieser anti-humanistischen Kritik geht Spengler noch mit Nietzsche und Foucault überein. Aber Spengler geht einen Sonderweg, von dem auch sein Freund

43 Ebd., S. 89.

44 Ebd., S. 53.

Ernst Jünger sehr beeinflusst werden wird (auch wenn er sich von diesem »zoologischen Ansatz« teils absondern wird): Spengler macht als die *eigentlichen* Subjekte der Geschichte die Kulturen aus, die nicht an einer Perlenkette im ptolemäischen Sinne um das Zentrum der Vernunft auf komplizierten Bahnen herumschwirren, sondern die Subjekte sind Kulturen, die sich wie zoologische Rassen verhalten und sich um einen jeweils inkommensurablen Bauplan im unendlichen Kepler'schen Weltsystem um verschiedene Zentren herum bewegen. In den Hochkulturen findet man die Idee des »Großen Individuums« Nietzsches wieder, welches die Menschheit ablöst, um den Blick freizumachen vom alle »organische Erfahrung verachtende[n] Optimismus in Bezug auf den Gang der Zukunft«⁴⁵.

Wie soll man Staaten also historisch betrachten? Kant hat für Spengler ja in einem Punkt Recht: Geschichte bedeutet zu fragen, wie sehr konnte eine Staatsverfassung umgesetzt werden. Doch der Sinn von Staaten ist es eben nicht, idealistisch bestimmte universale Werte, wie etwa Freiheit und Gleichheit, für Fortschritt für die Menschheit zu schaffen, sondern es gilt, das *Recht* und somit die *Verfassung* nicht in ihrem falschen, idealistischen Sinne zu verstehen, sondern in ihrem materialistisch-lebensphilosophischen: Das Recht ist kein universales, sondern das Recht ist stets Ergebnis von komplexen historischen Machtkämpfen, die die Gesellschaft klar in Stände trennt und eine Gewinnerseite produziert. Und der Gewinner-Stand ist derjenige, dessen Rechtsverständnis zum hegemonialen wird. Hier findet sich der genealogisch-nietzscheanische Blickwinkel wieder, den Spengler, Jünger und Foucault teilen. So kommt Spengler zu einer paradigmatischen Zusammenfassung, die man wohl in Michel Foucaults *In Verteidigung der Gesellschaft* wortwörtlich so übernehmen könnte:

»Ist die Politik ein Krieg mit anderen Mitteln, so ist das ›Recht auf das Recht‹ die Beute der siegreichen Partei. [...] Es gibt keine Gründe, keine Gerechtigkeit, keinen Ausgleich, kein Endziel; es gibt nur Tatsachen – wer das nicht begreift, der schreibe Bücher der Politik, aber er *make* keine Politik.«⁴⁶

Wir befinden uns bei Spengler, und das sieht man an solchen Formulierungen, tief in Nietzsches genealogischem Verständnis der Geschichte als Ergebnis von Macht/Wissen-Relationen. Hier kommen wir beim historisch-politischen Diskurs an, den Foucault in *In Verteidigung der Gesellschaft* als alternatives Geschichtsverständnis in der Tradition der Sophisten vorschlägt. Sowohl für Spengler als auch für Foucault ist die entscheidende Frage bei der Betrachtung von Staaten die nach der Autorität und Effizienz der *Regierung*. So ist es auch kein Wunder, dass Foucault sich lange Zeit gescheut hat, sich mit dem Staat auseinanderzusetzen und als er es dann tat, er nicht an den juridischen Staatsverfassungen und Institutionen

45 Ebd.

46 Ebd., S. 1216-1220.

ansetzte, sondern sich mit dem Diskurs über die Regierungskunst »dem Staat« näherte. Dies nannte Foucault die *Gouvernementalität*. Mit Spengler stimmt Foucault dahingehend überein, dass es in der historischen Betrachtung nicht auf *Ideen* ankommt, die hinter einer Staatsverfassung *gedacht* wurden, sondern es kommt lediglich auf die Tatsache der Autorität an, die eine Form des Regierens in einer Gesellschaft erreicht hat.⁴⁷ Anstatt den Fortschritt der Staatsverfassungen juristisch zu betrachten, macht Foucault eine liberale Spielart der *Gouvernementalität* aus (eine liberale Strategie der möglichst effizienten Unterwerfung der Leiber). Analog hierzu zeigt Jünger hinter der Demokratisierung eine Strategie dergestalt, die Masse für das Triebwerk der Moderne urbar zu machen. Dieser spezifische *Blick* auf die Geschichte der Moderne ist ein biopolitischer und er ist bei allen drei Autoren – Spengler, Jünger und Foucault – vorzufinden.⁴⁸ Seine Herkunft liegt nicht zuletzt in Nietzsches Werk, der sich fast ein Jahrhundert vor Foucault schon wie folgt äußerte:

»Demokratismus war jeder Zeit die Niedergangs-Form der organisirenden Kraft: ich habe schon in »Menschliches, Allzumenschliches« I, 318 die moderne Demokratie sammt ihren Halbheiten, wie »deutsches Reich«, als Verfallsform des Staates gekennzeichnet. Damit es Institutionen giebt, muss es eine Art Wille, Instinkt, Imperativ geben, antiliberal bis zur Bosheit: den Willen zur Tradition, zur Autorität, zur Verantwortlichkeit auf Jahrhunderte hinaus, zur Solidarität von Geschlechterketten vorwärts und rückwärts in infinitum.«⁴⁹

Abgesehen nun vom Anklang eines zyklischen Geschichtsbildes (ewige Wiederkunft des Gleichen) ist eine zeitlose, *organisierende Kraft* das Entscheidende, das unabhängig vom Juridischen ist und deren Effizienz historisch verglichen werden kann. Zur Abmessung dieser »organisirenden Kraft«, die Spengler wiederum als Autorität bezeichnet, dürfe man sich keiner idealistischen, philosophischen Kategorien, wie Freiheit, Gleichheit oder anderer, bedienen, sondern müsse bei den Tatsachen des Lebens bleiben: Es sei letztlich die *Arbeit*. Denn es komme laut Spengler bei der Betrachtung und dem Vergleich von Staaten nicht auf den Status von Verteilungsfragen oder anderen idealistischen Kategorien an, sondern auf den »arbeitenden Takt des Ganzen«. Und mit Arbeit, so stellt Spengler klar, meint er »arbeiten

47 Es gibt diese Parallelen zwischen Foucaults und Spenglers sowie Jüngers Geschichtsbild und es sind derer viele. Doch ein entscheidender Unterschied liegt darin, dass Foucault als Ersatz für die objektive Finalität der Geschichte kein Subjekt *hinter* der Geschichte sucht und findet, wie dies Spengler in der Kultur und Jünger in der Gestalt tut. Der Wille zur Macht bleibt bei Foucault nicht-subjektives Drängen, das aus anderen Quellen dringt.

48 Dieser typisch biopolitischen Perspektive auf die Geschichte der Moderne wird Kapitel 3 der vorliegenden Studie nachgehen.

49 Vgl. Nietzsche, Friedrich: Götzen-Dämmerung, Kritische Studienausgabe, Band 6, München, 2003, S. 140.

[...] im Sportsinne«. ⁵⁰ Wenn man sich also historisch mit Tatsachenstaaten befasst, dann ist jeder Staat Ausdruck eines kulturellen Lebensprinzips und nur weil der Begriff *res publica* im alten Rom verwendet wird, wie heute in westeuropäischen Republiken, so ist das nur der verzweifelte Versuch einer Parallelisierung, die so ganz und gar unmöglich sei. Denn jede Verfassung ist Ausdruck einer lebendig-materiellen Kultur und ihres zu einem gewissen Zeitpunkt herrschenden Standes. Was vergleichend erforschbar ist, ist der jeweilige Diskurs der Regierungsform – wie der jeweils herrschende Stand Autorität durchsetzt und welcher Takt des arbeitenden Ganzen dabei herauskommt. Und auch für Michel Foucault ist klar, dass die Geschichte nicht zusammengehalten wird durch die Kontinuität der *Ideen, Begriffe und der Natur*, sondern dass jede Epoche Ausdruck einer kontingenten und prekären Relation von Macht und Wissen durch diskursive Praktiken ist. Historische Objekte, wie etwa die Republik, die Tatsache, dass es Verfassungen gibt, das Bild von Regierten vs. Regierenden oder wie Monarchen vs. Untertanen, sind keine feststehenden überhistorischen Begriffe. Sondern sie sind historischer Ausdruck von Macht/Wissen-Relationen, welche wiederum Ergebnis bestimmter Praktiken sind. Wie schrieb doch Paul Veyne in seiner Analyse des Geschichtsverständnisses von Foucault schon in dessen archäologischer Phase:

»Die Objekte scheinen unsere Verhaltensweisen zu bestimmen, aber unsere Praktik bestimmt zuvor ihre Objekte. [...] Das Objekt ist nur das Korrelat der Praktik [...]. Foucault [...] zeigt], daß die Worte uns täuschen, weil sie uns an die Existenz von Dingen, natürlichen Gegenständen, Regierten oder gar Staaten glauben lassen, während diese Dinge nur das Korrelat entsprechender Praktiken sind.« ⁵¹

Es lässt sich abmessen, wie weit bestimmte Ordnungen die im Menschen liegende sportliche Lebenskraft möglichst ohne Widerstände mobilisieren können oder inwiefern nicht. Staatengeschichte, so Spengler, könne vergleichend zwischen den bekannten Hochkulturen aufzeigen, wie jeweils dieser »Takt des Ganzen« aussah und wie sich daraus eventuell in der Zeitfolge der verschiedenen Lebensphasen von Kulturen Regelmäßigkeiten für alle vergangenen, aber auch zukünftigen Hochkulturen ergeben werden. Diese Aufgabe beschreibt er daher als »Physiognomik«.

»Eine Staatengeschichte ist Physiognomik und nicht Systematik. Sie hat nicht zu zeigen, wie »die Menschheit« allmählich zur Eroberung ihrer ewigen Rechte, zu Freiheit und Gleichheit und der Entwicklung des weisesten und gerechtesten Staates fortschreitet, sondern die in der Tatsachenwelt wirklich vorhandenen

50 Spengler, Oswald: Der Untergang des Abendlandes, Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, Köln: Anaconda 2017, S. 1221.

51 Veyne, Paul: Foucault, Die Revolutionierung der Geschichte, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992, S. 24–29.

politischen Einheiten zu beschreiben, wie sie aufblühen, reifen und welken, ohne je etwas anderes zu sein als wirkliches Leben in Form.«⁵²

An dieser Stelle soll noch einmal kurz zusammengefasst werden: Fortschritt der Menschheit als Prinzip der Weltgeschichte kann es aus genealogischer Sicht nicht geben, weil es das Subjekt »Menschheit« nicht gibt. Für Spengler gibt es nur »Leben in Form« und dieses drückt sich in verschiedenen Kulturen aus. Kulturen sind wie zoologische Rassen mehr im Sinne des antiken Verständnisses des Mythos als im Begriff der Geschichte zu verstehen. Spengler ergießt sich auf über 1500 Seiten in einer maximalen »geistigen Perlfädelei«⁵³ über Studien zur ägyptischen, indischen, babylonischen, griechischen und abendländischen Geschichte und kommt zu seiner finalen Provokation an der Geschichtsphilosophie der Aufklärung: Kulturen und Zivilisationen seien nicht Stufen des Fortschritts, sondern Geschichte von Kulturen und Zivilisationen als Fortschritt zu verstehen, sei eine Phase *jeder* Kultur und gehöre schon zu deren *décadence*. Wer dies einmal verstanden habe, der löse sich vom idealistischen Verharren auf der Stufe der Philosophen und verstehe den Imperativ, der vom Leben ausgehe: Der sehe den Staat als eine bestimmte Regierungsform, welche einen bestimmten Takt des Ganzen mit sich bringe.

Ich habe nun einen ganz bestimmten Aspekt von Oswald Spenglers Buch *Der Untergang des Abendlandes* fokussiert. Es ist von Interesse für diese Arbeit, zu sehen, wie der Link zwischen Nietzsches Genealogie und der erst bei Jünger klar durchscheinenden Idee der Lebensmacht der Totalen Mobilmachung funktioniert. Spengler hat argumentiert: Um historisch gewesene Staaten vergleichen zu können, müsse man die organisierende Kraft, die das Leben in Form bringt, physiognomisch vergleichen. Basis ist der genealogische Gedanke, der auch bei Foucault wieder stark gemacht werden wird: Alle Ideale und alles Geistige sind nur Sprechweisen, die die tatsächlichen Kraft- und Machtverhältnisse verdecken. Man solle sich folglich nicht um eine Auswertung von *Ideen* kümmern, sondern um lebendige Kraft- und Machtverhältnisse (die Nähe zu marxistischen Materialismen lässt sich hier beinahe mit Händen greifen). Jünger wird diesen Aspekt aufgreifen. Die Betrachtung der Fort- und Rückschritte der organisierenden Kraft, welche Leben in Form darstellt, darin liegt der Blickwinkel, aus dem heraus Ernst Jünger eine Gestalt des Arbeiters in der Moderne und unter dem Firnis des aufgetragenen Humanismus und der Aufklärung sieht. Hierin liegt der genealogische Dreh- und An-

52 Spengler, Oswald: *Der Untergang des Abendlandes, Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Köln: Anaconda 2017, S. 1224.

53 So kommentiert Ernst Jünger in einem Brief an seinen Bruder den Untergang des Abendlandes in einer sehr begeisterten Art und Weise. Der Zugriff Spenglers auf die Geschichte in ihrer morphologischen Art und Weise beeindruckt ihn tief und er erkennt in ihm eine Art geistigen Vormarsch der Nation. Vgl. Schwilk, Heimo: Ernst Jünger, *Leben und Werk in Bildern und Texten*, Stuttgart: Klett-Cotta 1988, S. 90f.

gelpunkt, an dem Jünger und Foucault sich bei Nietzsche kreuzen und worin ein weiterer Grund liegt, weshalb sie demselben Typus des politischen Denkens zugeordnet werden können. Die Geschichte der Moderne ist vor dem hier dargelegten Geschichtsverständnis Nietzsches und Spenglers eine Geschichte der zunehmenden Mobilisierung der Lebenskräfte unter Einsatz spezifischer Machttechniken.

2.3 Zwischen Nietzsche und Jünger: Ende der Geschichte?

Neben dem mittelbaren Einfluss Nietzsches auf Jünger über Spengler, hat sich Ernst Jünger vor allem ab Ende der 1920er Jahre auch mit Nietzsches Spätwerk um das Konzept des *Willens zur Macht* auseinandergesetzt. Ähnlich wie auch Michel Foucault, setzte sich Ernst Jünger daraufhin sein Leben lang kritisch mit dem Werk Friedrich Nietzsches auseinander. Jüngers Arbeitergestalt ist der Übermensch des Zeitalters des neuen Titanismus, den Nietzsche kommen sah. Und Nietzsche selbst bezeichnet Jünger in einem Interview mit Luis Meana 1995 – über sechzig Jahre nach dem Erscheinen des *Arbeiters* – als »Prophet der Ära der Titanen. [...] Es müsste, wie schon Nietzsche forderte, ein neuer Typ von Mensch auftreten, er nennt ihn Übermensch. Für mich wäre es die Gestalt des Arbeiters [...]«. ⁵⁴

Jüngers Biograph Helmuth Kiesel bezeichnet Nietzsche als einen der großen Quellen Jüngers Inspiration, welche man bis in die Grundbegriffe seines frühen und mittleren Werkes nachweisen könne. ⁵⁵ Reinhard Wilczek hat in seiner Dissertation 1999 mit dem Titel *Nihilistische Lektüre des Zeitalters* eine tiefgehende philologische Analyse des Einflusses von Nietzsches Denken auf das Werk Ernst Jüngers vorgelegt. ⁵⁶ Systematischer als Kiesel geht Wilczek in verschiedenen Phasen Jüngers Werk auf den Einfluss Nietzsches ein. Es zeigt sich grundsätzlich, dass Jünger mindestens in seiner Schaffenszeit zwischen 1920 und den 1950er Jahren einer grundlegenden Problematik, die Friedrich Nietzsche aufgeworfen hat, in verschiedenen Facetten und aus verschiedenen Perspektiven nachgeht: der Problematik des Nihilismus, der Entwertung der obersten Werte und der daraus resultierenden Frage der Selbstbehauptung des Individuums. In Jüngers Wirken lassen sich drei rezeptionsgeschichtliche Phasen im Umgang mit der Frage des Nihilismus nachweisen. In einer ersten Phase in den 1920er Jahren bis circa 1930, in der die *Stahlgewitter* und kleinere Kriegsbücher, wie *Das Wäldchen 125*, *Feuer und Bewegung*, *Krieg als*

54 Jünger, Ernst: Gespräche im Weltstaat. Interviews und Dialoge 1929-1997, hg. von Rainer Barbey und Thoma Petraschka, Stuttgart: Klett-Cotta 2019, S. 415.

55 Vgl. Kiesel, Helmuth: Ernst Jünger, Die Biographie, München, 2007.

56 Vgl. Wilczek, Reinhard: Nihilistische Lektüre des Zeitalters, Ernst Jüngers Nietzsche-Rezeption, Trier WVT Wissenschaftlicher Verlag 1999.

inneres Erlebnis sowie viele Zeitschriftenartikel im Rahmen der politischen Publizistik erschienen sind, »beschränkt sich Jünger weitgehend auf die Adaption poetischer Leitmotive und Leitbegriffe, die in Nietzsches Denken eine besondere Rolle spielen. [...] Dieser Werkabschnitt markiert Jüngers Sturm-und-Drang-Periode, deren ungestümer Gestus sich auch in der Form seiner Nietzsche-Adaption niederschlägt.«⁵⁷ Im Sinne einer nationalrevolutionären Agenda entwirft Jünger mit dem oberflächlich aufgenommenen Übermensch-Gestus Nietzsches und poetischen Figuren des Tänzers, Spielers, Abenteurers und Barbaren in seinen Schriften eine ästhetisch-stilisierte, durchweg sehr realitätsferne, radikale Kritik an der Weimarer Demokratie. Diese Kritik ist in ihren Grundzügen mit dem ästhetischen Expressionismus und bspw. dem italienischen Futurismus eines Filippo Tommaso Marinetti als auch mit dem russischen Avantgardismus vergleichbar. Die zweite Phase von Jüngers Nietzsche-Adaption wird durch den 1930 erschienenen Text *Die totale Mobilmachung* eingeleitet und vollendet durch eines der wichtigsten Bücher am Ende der Weimarer Republik: *Der Arbeiter*. Jünger wendet sich vom ästhetischen Nihilismus der 1920er Jahre ab und eine intensivere Forschung über Nietzsches *Willen zur Macht* führt ihn zu weitergehenden geschichtsphilosophischen Ausführungen jenseits des »Nullmeridian« des Nihilismus.⁵⁸ Im vorliegenden Buch wird noch eine ausführliche Darstellung des neuen »Archetypus« der Neuzeit, des Arbeiters, folgen. Jünger führt aus, dass in einer durch die Technik »mobilmachten« Zeit, im Rahmen einer durch Nietzsche inspirierten organischen Konstruktion, nur ein bestimmter Typus Mensch überleben kann und überleben wird. Die Mobilisierung des Individuums im Zeitalter der Aufklärung, die Industrialisierung mit ihrer Disziplinierung des Individuums und die im Ersten Weltkrieg auftauchende Totale Mobilmachung von Leben und Materie, bedürften eines neuen (Selbst-)Verständnisses des Menschen. Jünger empfiehlt in dieser zweiten Schaffensperiode der Gestalt des Arbeiter-Übermenschen zu folgen – in Abgrenzung zum nationalsozialistischen arischen Übermenschen, womit sich Jüngers Nietzsche-Auslegung spätestens seit 1932 stark von der nationalsozialistischen Nietzsche-Exegese etwa eines Alfred Baeumlers unterscheidet.⁵⁹ Eine dritte Phase Jüngers Nietzsche-Exegese ist wiederum tief von den Erfahrungen Jüngers während der Nazi-Diktatur, den Verheerungen des Zweiten Weltkrieges und des Stalinismus geprägt. Spätestens mit seinem Roman *Auf den Marmorklippen*, der von einigen Autoren als unterschwelliges Widerstandsbuch gedeutet wird, verlagert Jünger seinen Blick auf Nietzsche und den Nihilismus. Jünger zieht sich selbst auf die Rolle als Diagnostiker und Analytiker des tödlichen Nihilismus der Moderne zurück. Mit dem Erscheinen des Buches

57 Ebd., S. 183.

58 Vgl. ebd., S. 183f.

59 Vgl. ebd., S. 189.

seines Bruders Georg-Friedrich, *Die Perfektion der Technik* 1946, welches die aufklärungskritische und geschichtsphilosophische Analyse des *Arbeiters* von Ernst teilt, jedoch eher eine technik-pessimistische Einstellung vertritt, distanziert sich der Autor von seiner Gestalt des Arbeiters.⁶⁰ Wilczek sieht eine tiefgreifende Auseinandersetzung Ernst Jüngers mit dem neuen Werk seines Bruders und bringt Belege dafür an, dass Ernst zum Zeitpunkt der Fertigstellung des Manuskriptes 1944 tatsächlich von seiner Nihilismus-Überschreitung durch die Gestalt des Arbeiters als Heroen in Einheit mit dem Diktat der Technik abweicht.⁶¹

»Jüngers Denken wendet sich nun von Nietzsches willensdominanter Metaphysik ab zu einem mehr anthropologisch zentrierten Denken, das platonisch-christliche Züge trägt und das in der Auseinandersetzung mit dem realgeschichtlichen Nihilismus der nationalsozialistischen Machthaber seine gedanklichen Konturen gewinnt. [...] Nietzsches Diagnose von der ›Heraufkunft des Nihilismus‹ wird [...] Ausgangspunkt für Jüngers Versuch, im Zeitalter des postmetaphysischen Denkens transzendente Werte des Menschseins zu begründen. Aus der geschichtlichen Erfahrung der Vergangenheit heraus, im Standhalten gegen den Nihilismus sieht Jünger die Hoffnung begründet, daß der ›Nullmeridian‹ überschritten sei und daß dem Menschen im erfolgreichen Widerstand gegen die nihilistischen Mächte jene Kräfte zugewachsen seien, die es ihm ermöglichen, den Ausweg aus dem Teufelskreis von Krieg und Zerstörung zu finden.«⁶²

Für die Frage nach der geschichtsphilosophischen Ausrichtung sind besonders die zweite und die dritte Phase von Ernst Jüngers Nietzsche-Exegese, wie sie Wilczek definiert, ausschlaggebend. Denn erst hier beschäftigt sich Jünger tiefergehend mit den genealogischen Implikationen von Nietzsches Werk. Hierfür werden

60 Im erst kürzlich erschienenen Band *Gespräche im Weltstaat*, der viele in Deutschland bislang unveröffentlichte Interviews Jüngers zugänglich macht, überrascht es, wie häufig Ernst Jünger nach dem Zweiten Weltkrieg auf Georg-Friedrichs *Die Perfektion der Technik* rekurriert. In mehreren Interviews bezeichnet Ernst Jünger das Buch seines Bruders als andere Seite derselben Medaille, die er im *Arbeiter* beschrieben hatte. Dieser wiederholte Bezug auf Georg-Friedrichs Buch überrascht, weil es von einem starken Pessimismus gegenüber der Entwicklung der Technik geprägt ist, wohingegen Ernsts *Arbeiter* 1932 von einem ungebrochenen Optimismus geprägt ist. In den Interviews revidiert Ernst Jünger diesen Optimismus in keiner Weise und korrigiert diesen auch nicht, sondern verteidigt ihn als Zeugnis seiner Zeit. Und obwohl er viele Bücher dieser Zeit wiederholt tiefgehend überarbeitet, hat er den *Arbeiter* nie mehr verändert. So bleibt der *Arbeiter* als Zeugnis, als eine Momentaufnahme bestehen, in der Jünger und seine Anhänger und Leser die falsche Hoffnung auf eine technokratische Lösung der Probleme ihrer Zeit hatten – und enttäuscht wurden. Vgl. hierzu Jünger, Ernst: *Gespräche im Weltstaat, Interviews und Dialoge 1929-1997*, hg. von Rainer Barbey und Thomas Petraschka, Stuttgart, 2019.

61 Vgl. ebd., S. 130-147.

62 Ebd., S. 184f.

folglich die geschichtsphilosophischen Grundaussagen aus *Der Arbeiter* und *An der Zeitmauer* – stellvertretend für beide Werksteile – in ihren Grundzügen und Verschiebungen kontrastierend dargestellt.

2.3.1 Geschichtsphilosophie des Arbeiters

Ernst Jüngers Geschichtsverständnis in *Der Arbeiter* orientiert sich stark an Nietzsches *Zur Genealogie der Moral* und Spenglers *Der Untergang des Abendlandes*. Auch wenn Jünger in diesem Großessay keinerlei Quellenangaben macht und auch darüber hinaus in vielen Passagen eher in dichterischer Manier schreibt, so lassen sich diese geistigen Anleihen und Inspirationen nicht übersehen.⁶³ Jüngers ganzer Großessay ist eine historische Analyse der Entwertung aller Werte des Bürgertums, der aufklärerischen Rationalität und des souveränen Individuums. Die bürgerliche Welt versteht Jünger letztlich als die Welt, geschaffen von der Revolution von 1789.⁶⁴ Man merkt schon auf den ersten Seiten, dass Jünger sich das Nietzscheanische Diktum als Ziel setzt, eine »wirkliche[...] Historie der Moral«⁶⁵ zu schreiben. Das bedeutet für ihn, die humanistischen Werte der Aufklärung als dem Deutschen nur aufgeklebt und fremd darzustellen. So beginnt sein Großessay denn auch programmatisch mit folgenden Sätzen:

»Die Herrschaft des dritten Standes hat in Deutschland nie jenen innersten Kern zu berühren vermocht, der den Reichtum, die Macht und die Fülle eines Lebens bestimmt. Auf über ein Jahrhundert deutscher Geschichte zurückblickend, dürfen wir mit Stolz gestehen, daß wir schlechte Bürger gewesen sind.«⁶⁶

Schon im allerersten Satz zeigt sich die tiefe Verneigung vor Nietzsches Spätwerk und dessen Konzept des Willens zur Macht. Dem Leben wohne eine eigene Macht inne. *Der Arbeiter* geht der Frage nach, welche vitale Lebensmacht die Geschichte wirklich vorantreibt, und welche Herrschaft dadurch einen legitimen Herrschaftsanspruch geltend machen könne. Der seit über einem Jahrhundert herrschende dritte Stand konnte nie den inneren Kern (des Deutschen) erreichen, da ihm die Verbindung zum Elementaren, also zum Wesenskern des Lebens fehlte. Nietzsches

63 Vgl. zur Adaption Nietzsches etwa über den Jünger-Freund Hugo Fischer und über Spengler u.a. Kiesel, Helmuth: Ernst Jünger, Die Biographie, München: Siedler 2007; Wilczek, Reinhard: Nihilistische Lektüre des Zeitalters, Ernst Jüngers Nietzsche-Rezeption, Trier WVT Wissenschaftlicher Verlag 1999.

64 Vgl. hierzu den Essay *Maxima – Minima*, Adnoten zum Arbeiter, in dem Jünger mehrere entsprechende Aussagen trifft. Vgl. u.a. Jünger, Ernst: Werke, Band 6: Essays II, Stuttgart: Klett-Cotta 1963, S. 358.

65 Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral*, Eine Streitschrift, Frankfurt a.M. und Leipzig, 1991, S. 15.

66 Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 15.

Kritik des Geistes anhand einer Philosophie des Lebens ist somit auch als Grundstruktur dieses Großessays zu sehen. So kann man der These Wilczeks zustimmen, der Arbeiter vertrete weniger einen weiteren nationalrevolutionären oder neokonservativen Geschichtsansatz im Rahmen der Weimarer Republik, sondern vertrete eher einen »neovitalistischen Politikdiskurs[...], der seine Fundierung in einem auf supranationale Ganzheit ausseidenden Menschenbild hat.«⁶⁷ Jünger löst sich in *Der Arbeiter* von weiten Teilen seiner nationalkonservativen Publizistik der 1920er Jahre und sieht mit dem Strukturgenetiker Hugo Fischer und dem Neovitalisten Hans Driesch den Einzelstaat eher als »Notbehelf« und Nietzsche viel weniger als Kronzeuge eines radikalen Nationalismus, sondern jetzt gar eher als »gute[n] Europäer«.⁶⁸ Jünger legt in *Der Arbeiter* eine nihilistisch inspirierte Dekonstruktion der Ideengeschichte der aufklärerischen Moderne vor und sieht seine Generation an einer »Epochenschwelle« stehen, die zu übertreten er anhand einer »spekulativen Geschichtskonstruktion« versucht.⁶⁹ Die Prämisse Nietzsches, dass die Werte unserer Zeit entwertet sind und man sich den Werten daher genealogisch, Foucault würde sagen strategisch, nähern muss, zieht sich als roter Faden durch den Großessay hindurch.

Der Dekonstruktion folgt bei Nietzsche der an verschiedenen Stellen in seinem Spätwerk angedeutete Versuch der Etablierung einer metaphysischen Philosophie des Lebens. Jünger bearbeitet diesen Topos mit einer sehr eigenwilligen Gestaltphilosophie, welche eine Parallele zwischen dem Diktat der modernen Technik und der Entwicklung des disziplinierten Massenmenschen der Moderne zieht und den »Nullmeridian« des Nihilismus überschreitet durch einen neuen Menschen, der keinen Widerspruch mehr sieht zwischen der instrumentellen Vernunft der Technik und der Totalen Mobilmachung und seiner eigenen Freiheit. Genealogisch ist also an Jüngers Ansatz die Offenlegung der eigentlichen Machtstrukturen, die hinter den Werten der Aufklärung stünden. An mehreren Stellen in seinem *Arbeiter* spricht er von der Lüftung des »moralischen Deckmantel[s]«⁷⁰ der vorgeblichen Gesellschafts- und Friedensverträge und er versucht, den dahinterstehenden Willen zur Macht einer sich total mobilisierenden Moderne (die er die Arbeitergestalt nennt) freizulegen. Das tut er in einer solch radikalen Weise und in Favorisierung einer neuen totalitären Ordnung, die auf Gehorsam, Disziplin, Gewalt und Heroismus basiert, sodass es völlig zurecht mit Autoren wie Gerd-Klaus Kaltenbrun-

67 Wilczek, Reinhard: Nihilistische Lektüre des Zeitalters. Ernst Jüngers Nietzsche-Rezeption, Trier WVT Wissenschaftlicher Verlag 1999, S. 88.

68 Driesch, Hans: Wirklichkeitslehre, ein metaphysischer Versuch, Leipzig: Emmanuel Reinicke 1922. S. 195.

69 Vgl. Wilczek, Reinhard: Nihilistische Lektüre des Zeitalters. Ernst Jüngers Nietzsche-Rezeption, Trier WVT Wissenschaftlicher Verlag 1999, S. 88.

70 Vgl. hierzu bspw. Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 165.

ner als »extrem rechtes Buch«⁷¹ bezeichnet werden muss, auf das sich nicht ohne Grund viele Vertreter der Neuen Rechten heute noch berufen. Letztlich ist es ja auch das Moment, das Jünger an Spenglers Werk so faszinierte: Es ist eine Art der »Geschichtsförmigkeit«, welche ein Nietzsche wohl völlig abgelehnt habe. Denn aus dem stark pessimistischen (Jünger würde sagen heroisch pessimistischen) Bild der Geschichte zieht Spengler in gewisser Weise eine radikale Bejahung der Geschichte. Zusammenfassen ließe sich *Der Untergang des Abendlandes* aus dieser Perspektive mit Gilbert Merlio im folgenden Credo: »Die Kultur ist tot, es lebe die Zivilisation [...].«⁷² Maßstäbe der Kultur bzw. der Hochkultur seien Ästhetik und Moral. Maßstäbe der Zivilisation hingegen waren die Deziision und der Wille zur Macht. Spenglers national-erbauende Aussage war die, dass es jetzt in der letzten Phase dieser zugrunde gehenden Kultur um die Frage ginge, welche Nation das Reich errichten würde, welche das Abendland vollenden würde. An diesem langatmigen Kompendium der philologisch versessenen Kleinstarbeit Spenglers war dies letztlich die radikale Aussage für den nationalen Menschen von Weimar und den gestandenen Konterrevolutionär, der es las: Die feststehende Gesetzmäßigkeit der Geschichte führe jede Nation des Abendlandes auf einen verlorenen Posten, von dem aus jetzt in einem Endkampf entschieden werden müsse, wer die Rolle Roms einnehmen würde. Es handelt sich hierbei aus einem Pessimismus heraus um eine optimistische Ermutigung zum Auflehnen gegen »den Westen«, konkret gegen den Rivalen ums Reich – also England, das mit dem Versailler Vertrag und seiner Wirtschaftsordnung die deutsche Nation unterwandern und damit schwächen würde. Deutschland, so Spengler, müsse sich auf den vom Burgfrieden 1914 inspirierten »preußischen Sozialismus« aufbauend England gegenüber als Gegenmacht aufbauen und die Entscheidung über das Reich erzwingen. Jüngers heroischer Realismus ist stark inspiriert von diesem »preußischen Sozialismus«, der zu Beginn der 1919 von Oswald Spengler in seinem Aufsatz *Preußentum und Sozialismus* als Blaupause für den neuen Staat entgegen der vorgeblich »marxistisch-liberalen« Republik von Weimar gezeichnet wird.⁷³ Der Preußische Sozialismus ist nicht nur das Schlagwort für den organisierenden und total mobilmachenden Kriegssozialismus, sondern weitergehend zu verstehen als ein Sozialismus »des Gehorsams und der Pflichten und nicht der Ansprüche«.⁷⁴ Damit betont Spengler abermals

71 Kaltenbrunner, Gerd-Klaus: Die konservative Apokalypse, Ernst Jünger: »Der Arbeiter«, in: Rühle, Günther: Bücher, die das Jahrhundert bewegten, Zeitanalysen – wiedergelesen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980.

72 Merlio, Gilbert: Jünger und Spengler, in: Koslowski, Peter (Hg.): Die großen Jagden des Mythos. Ernst Jünger in Frankreich, München: Wilhelm Fink 1996, S. 46.

73 Vgl. ebd., S. 46ff.

74 Ebd., S. 48.

die organisatorisch-technische Seite (die ja auch Jünger immer wieder an der Aufklärung und Napoleons Projekt des Nationalstaats sowie später an Karl Marx' und Lenins Geschichtsphilosophie schätzt), verwirft im gleichen Atemzug jedoch die emanzipative und liberale Seite der Moderne.

An Spengler stört Jünger hingegen, dass er die Einheit der Geschichte seinem zerteilenden Blick opfere und somit im Goethe'schen Sinne den Wald vor lauter Bäumen nicht sehe.⁷⁵ Jünger hingegen sucht den Wald, er sucht nach dem großen Bild und den Entwicklungslinien, die sich zwischen den Zivilisationen ergaben, und fragt, wohin das führe. Ganz im Sinne Spenglers nun, nur offensichtlich mit einer Art des apokalyptischen Optimismus, der Spengler und Nietzsche fernlag, arbeitet Jünger geschichtsspekulativ den Mythos der Gestalt des Arbeiters aus der Geschichte der Moderne heraus. Was uns hier interessiert, ist jedoch weniger die Einordnung des Arbeiters in zeitgeschichtliche Zusammenhänge, sondern vielmehr die geschichtsphilosophische Grundkonstruktion, welche in ihr zum Vorschein kommt. Geschichtsphilosophisch spekulativ ist Jüngers Folgerung aus den Indizien der Moderne. Er sieht das Zeitalter eines neuen, dezisionistischen Menschen gekommen, der den Willen zur Macht aus der technisch-getriebenen Totalen Mobilmachung in seinem Leben repräsentiert – die ›Organische Konstruktion‹ ist geboren. So fügt sich in der folgenden Textstelle die genealogische Auslegung der Geschichte der Moderne zu Jüngers spekulativer Metaphysik der Gestalt:

»Der Weltkrieg stellt, insofern er dem 20. Jahrhundert angehört, nicht etwa eine Summe von Nationalkriegen dar. Er ist vielmehr als ein umfassender Werkvorgang zu betrachten, bei dem die Nation in der Rolle der Arbeitsgröße erscheint. Die nationale Anstrengung mündet aus in ein neues Bild, nämlich in die organische Konstruktion der Welt. So kommt es, daß der Held dieses Vorganges, der namenlose Soldat [ist ...]. Seine Tugend liegt darin, daß er ersetzbar ist und daß hinter jedem Gefallenen bereits die Ablösung in Reserve steht. Sein Maßstab ist der der sachlichen Leistung, der Leistung ohne Redensarten, daher ist er im eminenten Sinne ein Träger der Revolution sans phrase. Infolgedessen treten alle anderen Gesichtspunkte, tritt sogar die Front, in der gefochten und gestorben wird, in den zweiten Rang zurück. Von hier aus gesehen, gibt es allerdings eine tiefe Brüderlichkeit zwischen den Feinden, eine Brüderlichkeit, die dem humanitären Denken ewig verschlossen bleiben wird.«⁷⁶

Der Wille zur Macht der Arbeitergestalt entspringt nicht etwa der Technik, sondern dem Leben selbst. Es handelt sich um eine vitale Macht, die sich bahnbreicht

75 Vgl. hierzu einen Jünger'schen Tagebucheintrag, der in Heimo Schwilks Band erhalten ist: Schwilk, Heimo: Ernst Jünger. Leben und Werk in Bildern und Texten, Stuttgart: Klett-Cotta 1988, S. 90f.

76 Jünger, Ernst: Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 155f.

und entwickelt. Und Jünger argumentiert nun, dass sich hierin – mit Heidegger gesprochen – eine metaphysische »Macht zur Meisterung des Erdkreises«⁷⁷ verbirgt, welche die Nation nur als vorübergehende Arbeitsgröße benötigt und sich im langen Ende zu einer planetarischen Arbeits-Diktatur entwickeln wird. Jünger denkt also nicht nur an die Möglichkeit der Überwindung der *décadence* und des Nihilismus, den Nietzsche so wortgewaltig diagnostizierte, sondern selbst das Gegenmittel der Rüstung der Nation sieht Jünger als ein Moment der Geschichte, das überwunden werden wird.⁷⁸ Spengler sieht keinen Ausweg aus dem Niedergang, der letztendlich kommen wird. Seine Dezision ist eine für das vorläufige Erstarken der Nation zum Reich, dem der Zusammenbruch dieses Geschichtszyklus folgen wird. Jüngers Dezisionismus ist einer, der über die Nation und das Reich hinausführen wird und auf lange Sicht auch tatsächlich in eine Art *Posthistoire* führen wird. Spengler hat in Jüngers Augen den »Kältetod« der bürgerlichen Zivilisation wissenschaftlich begründet und die heutige Zeit als »einer Art von durch Entropie gekennzeichneten *Posthistoire*«⁷⁹ entlarvt, in der zwar technische Prozesse ablaufen, aber wahrhaft schöpferische Kraft nicht mehr vorhanden sei. Jünger stellt diesem *tapferen Pessimismus* Spenglers jedoch seinem *heroischen Realismus* entgegen. Jünger glaubt an die »transzendente Dimension und Potenz«⁸⁰ der Humanität und ist nicht nur deren Totengräber. Schon in *Der Arbeiter* steckt die den Pessimismus überschreitende Tendenz im Konzept der »Organischen Konstruktion« und im Vertrauen auf eine neue Menschheit, die ihre Geschichte im Einklang mit dem Diktat der Technik und der dahinterstehenden metaphysischen Gestalt des Arbeiters weiterschreiben wird. In seinem Kapitel über die Kunst schreibt er analog zu Spengler, dass das Kunstschaffen und die Beschäftigung mit ihr in unserer Zeit keinen Wert habe, da unsere Zeit keine schöpferische Kraft habe. Im Sinne der viel wichtigeren physischen und geistigen Landesverteidigung würde Jünger ohne zu zögern dafür plädieren, »alle Kunstschatze der Museen an den Meistbietenden zu versteigern, wenn diese Verteidigung es erforderte«⁸¹. Im Gegensatz zu Spengler jedoch, der vor allem das Ende sieht und das kommende Schöpferische als inkommensurabel mit heutigen Maßstäben erachtet, so glaubt Jünger an eine Art universelle organisch-schöpferische Kraft, die sich aus dem Leben selbst herausschält und eine Art ewige, fast naturgesetzliche Ästhetik einleiten wird. So schreibt Jünger einige Seiten weiter in seinem *Arbeiter* über die zukünftige Aufgabe der Kunst, sie liege

77 Heidegger, Martin: Gesamtausgabe, IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen, Band 90: Zu Ernst Jünger, Frankfurt a.M.: Klostermann 2004, S. 48.

78 Vgl. Merlio, Gilbert: Jünger und Spengler, in: Koslowski, Peter (Hg.): Die großen Jagden des Mythos. Ernst Jünger in Frankreich, München: Wilhelm Fink 1996, S. 46f.

79 Ebd., S. 60.

80 Ebd.

81 Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 211.

»in der Gestaltung eines wohlbegrenzten Raumes, nämlich der Erde, im Sinne derselben Lebensmacht, die zu seiner Beherrschung berufen ist. [...] Hier gibt es nichts Isoliertes, was an und für sich zu betrachten ist, und nichts, was zu groß oder gering wäre, um nicht im Dienst der Gestalt zu stehen. Wer von dieser Einheit, von dieser Identität der Kunst mit einer höchsten, den Raum durchaus erfüllenden Lebensgewalt eine Ahnung besitzt, dem kann die Absurdität unseres musealen Betriebes als einer abstrakten Bilder- und Denkmälerschau nicht entgehen.«⁸²

Jüngers heroischer Optimismus liegt in einem im *Arbeiter* noch nicht weiter ausformulierten Ende der Geschichte und dem Eintritt in ein titanisches Zeitalter. Jünger wird beinahe dreißig Jahre später in *An der Zeitmauer* diese Genealogie des Titanismus vom unerträglich menschenverachtenden Militarismus, dem faschistischen Prophetismus und dem von Walter Benjamin konstatierten »l'Art pour l'Art«⁸³ des Krieges reinigen und den hier ausgeführten Aspekt der »Organischen Konstruktion« in einer Verschmelzung erd- und menschheitsgeschichtlicher Symbiose wieder aufgreifen. Entscheidend ist, dass sich Jünger schon 1932 enorm vom Pessimismus und der zyklischen, entropischen Vorstellung der Geschichte Spenglers unterschied, welche eine ganze Generation von extrem rechten Denkern zwischen den Weltkriegen beeinflusste.

Eine genauere Analyse von *Der Arbeiter* wird in den folgenden Kapiteln, die zur Bildung meines biopolitischen Typus des politischen Denkens herangezogen werden, noch ausführlicher folgen. In den vergangenen Zeilen ging es darum, einen kurzen Blick auf die geschichtsphilosophischen Aspekte dieses Großessays zu werfen. Mit Foucaults Ansatz der Genealogie hat Jüngers *Arbeiter* Folgendes gemein: Beide decken den Zusammenhang zwischen dem Nihilismus sowie dem absoluten Subjektdenken der Moderne einerseits und dem totalen Arbeitscharakter andererseits auf. Beide decken eine verborgene Korrelation zwischen dem Humanismus und der Unterwerfung des Subjekts unter die Totale Mobilmachung durch Disziplinarinstitutionen, Kontrollgesellschaft und Sicherheitsdispositive auf. Darin sind sich die beiden Nietzsche-Exegeten Ernst Jünger und Michel Foucault einig. Nicht miteinander zu vereinbaren sind sie jedoch an dem Punkt, an dem Jünger 1932 noch versucht, einen Arbeiter-Übermenschen zu proklamieren, mit dem er geschichtsspekulativ den Nihilismus überwinden will. Foucault hat aus der Erfahrung, dass solche Versuche in furchtbaren Terror mündeten, in seinen eigenen Texten über Nietzsche diesen »Ausweg« aus dem Nihilismus gemieden. Ebenso sind Jüngers Suche nach Wesen und Substanz für Foucault völlig fremd und er beschränkt sich darauf, derlei Konzepte durch Historisierung in seiner Genealogie zu kritisieren.

82 Ebd., S. 223f.

83 Benjamin, Walter: Theorien des deutschen Faschismus, in: Ders.: Gesammelte Schriften, Band III: Kritiken und Rezensionen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1972, S. 240.

Auch Jünger muss, wie oben ausgeführt, noch in der Gewaltherrschaft der Nationalsozialisten erkennen, dass sein Fortschrittsoptimismus bezüglich der Totalen Mobilmachung wohl doch ein Fehler gewesen ist. In der Folgezeit wird Jünger sich von seinen dichterisch-prophetischen Forderungen nach einer Vollendung der Totalen Mobilmachung durch die Gestalt des Arbeiters distanzieren. Doch an seiner genealogischen Dekonstruktion der aufklärerischen Moderne wird Jünger, wie oben angedeutet, festhalten und sich eher in die Rolle des Diagnostikers des Nihilismus zurückziehen. Gänzlich von den Topoi des Weltplanes und der ›Vorsehung‹ wird Jünger nicht abrücken, sondern sie eher weg vom Begriffsfeld der Technik, des Krieges und der Totalen Mobilmachung hin zu erdgeschichtlicher Symbiose mit der Menschheitsgeschichte (seinem ganz konkreten Ende der Geschichte) verschieben. Jünger bleibt sich also treu in der Hoffnung auf Harmonie in einem höheren Wesen, einer Substanz, um darin eine höhere Form der Humanität zu finden, welche bei Spengler in dieser Form völlig abgelehnt wird. Erst beinahe drei Jahrzehnte später wird Jünger in seinem Essay *An der Zeitmauer* an den Arbeiter anschließen. Im Folgenden soll dieser etwas systematischere Zugang zum Problemfeld der Geschichte von Ernst Jünger vor dem Hintergrund der Frage nach der Genealogie analysiert werden.

2.3.2 Jüngers Festhalten an der Genealogie

In seinem 1959 erschienenen Essay *An der Zeitmauer* nimmt Jünger dezidiert zur Frage der Geschichtsschreibung Stellung. Auch hier kommt er gleich zu Beginn auf eines seiner großen geschichtsphilosophischen Vorbilder zu sprechen: Oswald Spengler. Dessen morphologisches Geschichtsbild lobt Jünger als tatsächliche »kopernikanische Entdeckung«. Sein Verdienst liege in der Adaption des Entwicklungsverständnisses Goethes auf sein Geschichtsbild, um die fortschrittsoptimistische Geschichtsphilosophie Kants und Hegels, die zu einer Art Religionsersatz geworden sei, bis auf die Grundfeste zu erschüttern.⁸⁴

»Demgegenüber [gegenüber Kant und Hegel, Anm. N.A.] ist Spenglers Geschichtsbild, vor allem hinsichtlich der Kulturprognose, mit Recht pessimistisch. Es führt von der Vorstellung der linearen und eo ipso aufsteigenden Entwicklung zu zyklischen Konfigurationen zurück.«⁸⁵

Spenglers Schwäche hingegen liege darin, sich auf die morphologischen Ähnlichkeiten der organisch verstandenen Kulturen zu kaprizieren, jedoch die Zusammenhänge, die Orte und Zeitpunkte ihres Auftauchens und Verschwindens dem »unerklärlichen Belieben« zuzurechnen und »ohne inneren Zusammenhang« darzustellen.

84 Vgl. Jünger, Ernst: Werke, Band 6: Essays II, Stuttgart: Klett-Cotta 1963, S. 463.

85 Ebd.

len. Erklärbar sind für Spengler nur die Zusammenhänge ihrer Ähnlichkeiten der Periodizität und der Morphologie, gemessen am Leben in Form. Spenglers Methode ist in Jüngers Augen die des Analogieschlusses. Doch die Frage nach der Quelle des historischen Auftauchens und der lokalen Verteilung, muss Spengler ausklammern. Und er kann keinerlei Prognosen treffen. So schreibt Jünger schon in seinem *Arbeiter* 1932:

»Die vergleichende Morphologie, wie sie heute betrieben wird, läßt daher keine gültige Prognose zu. Sie ist vielmehr eine museale Angelegenheit, eine Beschäftigung für Sammler, Romantiker, Genießer im großen Stil. Die Mannigfaltigkeit vergangener Zeiten und entfernter Räume drängt sich als ein buntes und verführerisches Orchester auf, mit dem ein geschwächtes Leben nichts als die eigene Schwäche zu instrumentieren vermag.«⁸⁶

Spengler kann in Jüngers Augen nur typische Relationen des ewigen Auf und Ab aufzeigen, über deren Sinn jedoch sowie den Akt deren Schöpfung nichts aussagen. Zudem klammere Spengler die Frage nach Sinn, Herkunft sowie der Schöpfung aus. Darin bestehe die ganze Methode. Ernst Jünger hingegen – und darin unterscheidet er sich nun von Spengler – löst sich zwar von der Geschichtsphilosophie der Aufklärung, sieht aber trotzdem in einem metaphysischen Sinne einen ›Weltplan‹ oder ›Weltsinn‹ *hinter* der Geschichte. Er bleibt somit im Horizont der Geschichtsphilosophie, verstanden als Suche nach einem *Sinn* und einem *Subjekt* der Geschichte.⁸⁷ So schreibt Jünger beinahe dichterisch, dass die Gefahr in der morphologischen Methode darin bestehe, den Wald vor lauter Bäumen nicht zu sehen. Bei der Untersuchung tausendjähriger Bäume sei es Goethe freilich um die Untersuchung der Mannigfaltigkeit der Bäume und gleichzeitig im synoptischen Sinne auch um das Schließen auf eine *Urpflanze* gegangen. Mit Spengler die Vielfalt der Kulturen und gleichzeitig einen Meta-Sinn aller Kultur zu sehen – das ist es, was Jüngers stereoskopischen Blick ausmacht. So sind ganz grundsätzlich Jüngers Schriften Ausdruck dieses zweiseitigen Blickes. Für Koslowski sind *Der Arbeiter* genauso wie auch *An der Zeitmauer* »die Jüngersche Synthese einer Reihe von Suchen,

86 Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 85.

87 In diesem Zusammenhang sagte Ernst Jünger in einem Interview mit Frédéric de Towarnicki 1981: »Für mich hat Marx Hegel verstümmelt, indem er ihn eingesperrt hat, indem er ihn auf ein zu rationales und ökonomisches Verständnis der Welt verkürzt hat ... Und im Grunde wollte ich dem Arbeiter wieder zuführen, was Marx ihm weggenommen hat, vor allem das, was ich ›Weltgeist‹ nennen möchte.« Jünger, Ernst: *Gespräche im Weltstaat. Interviews und Dialoge 1929-1997*, hg. von Rainer Barbey und Thomas Petraschka, Stuttgart, 2019, S. 151.

die auf Einzelgebieten, wie im Ganzen das Gesamtwissen, das ›Wesen‹ oder die ›Substanz‹ letztendlich anstreben«. ⁸⁸

Die Gestalt des Arbeiters ist Wesen eines neuen Zeitalters. Sie ist für Jünger nicht einfach nur Kündlerin des Endes einer morphologisch zu betrachtenden Hochkultur des Abendlandes, sondern Ausdruck einer metaphysischen Zeitenwende am großen Rad der erdgeschichtlichen Revolutionen. Spengler berührt den Raum der geschichtlichen Urpflanzen nicht, Jünger schon. Doch Spenglers Verdienst habe darin bestanden, den fortschrittsoptimistischen Liberalen des frühen 20. Jahrhunderts, die von der Einzigartigkeit ihrer Zeit überzeugt waren, die Weisheit des Ben Akiba beizubringen: dass alles schon einmal da war. ⁸⁹ Dies paarte er mit der Nietzscheanischen Vorsehung der Entstehung des Weltstaates und dessen Niedergang ganz im Sinne von Goethes Mephisto:

»Denn alles, was entsteht,
Ist wert, daß es zugrundegeht.« ⁹⁰

Spätestens jedoch nach den beiden Weltkriegen, der Totalen Mobilmachung, dem Einsatz der Atombombe, dem Einsetzen eines Kalten Krieges, in dem die tatsächliche Existenz der Menschheit auf dem Spiel stehe, müsse man sich eingestehen, dass es sich bei der Geschichte nicht um eine ewige Wiederkehr des Gleichen handeln könne. Jünger sieht sich in seiner über 20 Jahre vorher in *Der Arbeiter* vorgestellten Ahnung bestätigt, dass sich in der Industrialisierung, ihrer Kulmination in der Totalen Mobilmachung und ersten Ansätzen des Totalen Krieges ein völlig neuartiges, metaphysisches Element der Geschichte bemächtigt. Geschichte ist für Jünger eine ewige Wiederkehr – doch nicht des immer Gleichen. Was Spengler nicht gesehen habe, sei, dass wir eventuell nicht in einer Spätzeit unserer Geschichte des Abendlandes stehen, sondern an der Schwelle der Geschichte überhaupt. Spengler kannte das Ende der Geschichte. Er widersprach dem Hegel'schen dialektischen Ende der Geschichte, aber Spengler war sich dessen bewusst, dass jede Hochkultur auch ihr eigenes Geschichtsverständnis konstituiert hatte. Spengler stellte sich somit außerhalb der Geschichte des Abendlandes, um die verdeckte, morphologische Struktur aller Kultur in ihren periodischen Abläufen erkennen zu können. Doch Jünger versucht gewissermaßen sowohl einen morphologischen als auch einen völlig außergeschichtlichen Standpunkt einzunehmen; er stellt sich

88 Koslowski, Peter: Einleitung, Nationalismus – Geschichtsphilosophie – Mythos, in: Ders. (Hg.): Die großen Jagden des Mythos. Ernst Jünger in Frankreich, München: Wilhelm Fink 1996, S. 16.

89 Vgl. Jünger, Ernst: Werke, Band 6: Essays II, Stuttgart: Klett-Cotta 1963, S. 460–469.

90 Goethe, Johann Wolfgang von: Faust, Der Tragödie Erster und Zweiter Teil, Stuttgart: Reclam 2020, S. 39

an die Zeitmauer, an die durch das Auftauchen der Gestalt des Arbeiters zunehmend die Menschheit gestellt wird. Jünger sieht im Gegensatz zu Spengler das Aufkommen von etwas wirklich Neuem – und er sieht auch die Gründe hierfür in der Erd»geschichte« und dem Mythos. Im Gegensatz zu Spengler argumentiert er mit einem tatsächlichen Abreißen zweieinhalbtausendjähriger Zusammenhänge. Dies zeige sich eben an inneren Absatzbewegungen der Menschen im Abendland von ihrem Geschichtsbewusstsein und ihrer Selbst-Subjektivierung als historische Subjekte. So schreibt Jünger in seinem 1959 erstmals erschienenen Essay *An der Zeitmauer*:

Die Geschichtswahrung ist das große Thema der abendländischen Kultur. Das unterscheidet sie von allen anderen. [...] Es ist die Würde des historischen Menschen, die sich gegen Naturgewalten der Barbarenvölker einerseits, gegen die Wiederkehr mythischer und magischer Mächte andererseits zu behaupten sucht. Diese Würde ist eigentümlich; Bewußtheit, Freiheit, Recht, Personalität durchdringen sich in ihr auf besondere Weise oder strahlen von ihr aus als von einem Urphänomen. Sie bestimmt den Rang der schaffenden und handelnden Menschen, der »Großen«, der Vorbilder in Werken und Taten, und sie begrenzt, was dem leidenden Menschen zugemutet werden darf.«⁹¹

Jünger sieht den Einbruch des historischen Denkens mit Herodot gekommen, der sich an der Grenze zwischen dem mythischen und dem historischen Zeitgefühl bewegte. Herodot und dessen Beschreibung der Perserkriege sowie der Abtrennung dieser Zeit von der mythologischen Zeit Hesiods, weg vom Goldenen Zeitalter, entspricht dem Ur-Trauma des abendländisch-geschichtlichen Menschen. Schon bei Hesiod, der in seinen Dichtungen verschiedene mythische Weltzeitalter unterscheidet (Goldenes Zeitalter, Silbernes Zeitalter, Ehernes Zeitalter, Zeitalter der Heroen und Eisernes Zeitalter) sei ein Gefühl des strukturellen (Sitten-)Verfalls zu vernehmen. Ohne nun in der Tiefe auf mythische Zeiteinteilungen einzugehen, so ist es entscheidend für das Verständnis von Jüngers *An der Zeitmauer*, dass er das abendländische Geschichtsbewusstsein, das mit dem Subjekt und dem Menschen verknüpft ist, als Verlust einer inneren Verbundenheit mit der Welt, mit der Natur und dem Ablauf der Erdgeschichte sieht. Dem mythologischen Goldenen Zeitalter Hesiods kommt am ehesten die wissenschaftlich so eingeteilte Steinzeit am nächsten. Jünger stellt sie nicht als eine Art der »Vorgeschichte« im geschichtsphilosophischen Sinne dar, sondern als einen Zeitraum der Urerfahrung des Überflusses, der unmittelbaren Eingebundenheit in die Natur, Zeiten, »in denen ein Tag der Arbeit für ein Jahr der Ernte ausreichte«⁹², Zeiten, in denen jeder das fürstliche »Urajagrecht« hatte und die Jagd keine planvolle Technik, sondern ein ritualisiertes

91 Jünger, Ernst: Werke, Band 6: Essays II, Stuttgart: Klett-Cotta 1963, S. 479.

92 Ebd., S. 499.

natürliches Nehmen aus ewigen Kreisläufen war. Die Erfahrung der Geschichtlichkeit tritt mit der Ausdifferenzierung der Gesellschaft, mit dem Auftreten von sesshaften Bauern und teilsesshaften Hirten auf, die wiederum eine Reaktion auf die aufkommende Knappheit vormals unendlicher Ressourcen sind. Konflikte gab es auch im Goldenen Zeitalter, Kriege jedoch nicht. Sie sind Ergebnis von Knappheit und von Techniken zur Steigerung von Erträgen und den damit einhergehenden Grenzziehungen.

»Jagd, Fischfang und Ernte von freiem Zuwachs – so darf man sich die Nutzung des frühen Überflusses vorstellen. Die Haltung von Herden, die Landbebauung sind bereits Zeichen dafür, daß der Überfluss sich mindert, [...]. Damit treten bislang ungekannte Arten des Zwanges auf, ja Grenzen überhaupt. Der Nomos des Hirten und des Bauern ist ein anderer, als der des Jägers, der dem Wilde folgt. Daß der Landmann Kain den Hirten Abel erschlägt, erscheint zunächst als befremdlicher Zug. Dennoch ist es sinnvoll, denn Grenze und Krieg sind unverwandt, und der Landmann ist ein strengerer Wahrer der Grenze als der viehtreibende Hirt.«⁹³

Das Aufschreiben der Geschichte und das Selbstverständnis des Menschen als geschichtliches Wesen ist für Jünger im Grunde Teil eines Krisenphänomens, das mit der Vertreibung aus dem irdischen Paradies parallel zu sehen ist. Der Mensch hat es mit Knappheit zu tun und tritt aus den Kreisläufen der Erdgeschichte heraus, er beginnt seine eigene Geschichte zu schreiben, so wie er zunehmend künstliche Techniken und Apparaturen benötigt, um die Natur zu bewältigen. Die Menschheitsgeschichte löst sich ab von der Erdgeschichte. Und diese Weltsicht kulminiert in Kants und Hegels Geschichtsphilosophie, in der das Goldene Zeitalter nur noch als Vorgeschichte zu der eigentlich entscheidenden Geschichte und zwar der Weltgeschichte als »Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit« erscheint. Diese Hegel'sche Geschichte des Fortschritts im Bewusstsein der Freiheit ist eng verknüpft mit dem bürgerlichen Subjekt, der Wirtschaftsform des Kapitalismus und der Menschenwürde. Im Gegensatz zu Spengler nun, der in dieser Art der fortschrittsoptimistischen Geschichtsphilosophie eine morphologisch typische Art der Selbstlegitimierung einer Hochkultur sieht, die auf kurz oder lang nach einem Niedergang durch eine neue Hochkultur ersetzt wird, sieht Jünger nicht nur das Aufkommen einer neuen Hochkultur mit ihrer eigenen Einteilung der Geschichte, sondern Jünger sieht ein Ende der Geschichte und die Rückkehr erdgeschichtlicher Rückbezüglichkeit eines neuen Menschenschlages. Gilbert Merlio schrieb schon über den *Arbeiter*, dass er hier eines der leitenden Motive der sogenannten *Konservativen Revolution* in ihrer totalitärsten Ausgestaltung erkennt. Es handelt sich um die Sehnsucht nach der Auflösung der Entfremdung durch die moderne, bürgerlich-kapitalistische Welt (die Jünger in *An der Zeitmauer* noch weiter zurückverfolgt) durch eine

93 Ebd., 1963, S. 501.

»Redintegration«, durch einen revolutionären Rückbezug. Doch im Gegensatz zur marxistischen Rückbindung, welche durch eine emanzipative Ermächtigung des Menschen über Mensch, Wirtschaft, Natur und Technik vonstattengehen soll, so ist das Leitmotiv Jüngers eher das der »voluntaristischen« Bejahung der Moderne und »Überanpassung« an die inhumanitären Anforderungen des Technischen Zeitalters.⁹⁴

Nach dem Zweiten Weltkrieg betont Jünger nicht mehr so sehr die voluntaristische Selbstaufopferung und Unterwerfung, welche die »Redintegration« schaffen könnte, sondern verschiebt sein Wirken eher auf Zeitdiagnose und -analyse. Er sammelt folglich in *An der Zeitmauer* Indizien für die Verifizierung der steilen These des Arbeiters. So formuliert Jünger nun im Gegensatz zu seinem Werk fast dreißig Jahre zuvor um und versucht, eine zunehmende Abkehr von einer subjekt- und menschenzentrierten Geschichte und das Aufkommen eines neuen Goldenen Zeitalters (im Sinne der ›Organischen Konstruktion‹) auf erweiterter Stufenleiter zu belegen. Der Topos der Wiederkehr spielt bei Jünger eine große Rolle. Es geht um die Wiederkehr einer Geschichte, deren antreibenden Kräfte nicht mehr der Mensch oder die Menschheit sind, sondern Kräfte der Erdzyklen, aus deren Perspektive es keinen Unterschied zwischen Materie, Leben und Technik gibt. Jünger erweitert in *An der Zeitmauer* sein Konzept der ›Organischen Konstruktion‹ in geschichtsphilosophischer Richtung mit erdgeschichtlicher Prägung. Der technologische Fortschritt, der insular begann und in Formen der Urbarmachung ganzer Landstriche sowie in der Totalen Mobilmachung von Industrien und Gesellschaften riesiger Staaten kulminierte, beginnt über den erschaffenden menschlichen Geist hinauszuwachsen und Formen einer eigenen netz-nervenbahnähnlichen Eigendynamik und -intelligenz zu entwickeln. Der Mensch hat sich kein Monstrum à la Frankenstein geschaffen und durch den menschlichen Geist wirkte nie nur der »vernünftige« Drang zur Verbesserung des Lebens nach dem Goldenen Zeitalter, der nun umzuschlagen droht. Die Technik ist zwar »projizierter Geist« des Menschen, »wie das Steinbeil verlängerte Faust gewesen ist«⁹⁵, doch »[w]ir haben eine Stufe der Ausrüstung gewonnen, auf der wir uns das Instrumentale nur um eine Kleinigkeit verändert zu denken brauchen, damit hervortritt, daß unsere Technik nicht nur eine Welt der Abstraktionen ist, sondern auch erdgeistige Wirklichkeit unmittelbar. Dort sind wir an der Nabelschnur.«⁹⁶ Von einem metahistorischen Standpunkt aus erscheinen Jünger die infrastrukturellen Projekte des menschlichen Drangs nach Beherrschung der Natur (Eisenbahnlinien, Pipelines, Stauseen, Kanäle, Stromnetze usw.), die das erste Mal nun die oberste Schicht der Erdkruste sichtbar ver-

94 Vgl. Merlio, Gilbert: Jünger und Spengler, in: Koslowski, Peter (Hg.): Die großen Jagden des Mythos. Ernst Jünger in Frankreich, München: Wilhelm Fink 1996, S. 46f.

95 Jünger, Ernst: Werke, Band 6: Essays II, Stuttgart: Klett-Cotta 1963, S. 512.

96 Ebd.

ändern, nicht als kategorial verschieden zu den Erdkräften des Vulkanismus, der Plattentektonik, der Geologie usw. Die Kräfte der Erde und das Genie der schöpfenden Kraft der Welt drückt sich auch durch den Menschen aus. Folglich geht Jünger mit seinem Essay *An der Zeitmauer* in der Dezentrierung des Subjektes und der fortschrittsoptimistischen Geschichtsphilosophie noch einen Schritt weiter: er kontextualisiert die Menschheitsgeschichte mit der Erdgeschichte, verstärkt dadurch die Abhängigkeit des Menschen vom Schicksal und gibt Anknüpfungspunkte für die Herkunft metaphysischer Letztbeweggründe hinter der auftauchenden Gestalt des Arbeiters, die in *Der Arbeiter* nur andeutungsweise zu finden sind. Dort argumentierte Jünger relativ nachvollziehbar, dass charakterologisch beim modernen Menschen typische Wesensmerkmale die individuell-persönlichen zunehmend überwögen. Hierin zeige sich, dass das bürgerliche Zeitalter dem Ende entgegengehe. Der allgemeinen Mobilmachung von 1789 falle der Bürger selbst zum Opfer, denn in der total mobilgemachten Welt des Arbeiters verstehe der faschistische Ordenskrieger in Camouflage besser die Anforderungen des Zeitalters. Jünger führt in *An der Zeitmauer* aus, dass es sich bei dem aufkommenden Zeitalter des Arbeiters eben nicht um einen neuen geschichtlichen Zeitabschnitt handelt, sondern um das Ende der Geschichte und den Eintritt in eine Phase, in der Erd- und Menschheitsgeschichte synoptisch ineinandergreifen. Und ein klarer Indikator sei im harmlosen Trend der Astrologie unter Millionen von Menschen zu sehen. Das Ablesen des Schicksals aus der Stellung der Sterne und dem Stand der Erde zu den Sternen erscheine vielen einfach nur unwissenschaftlich, doch Jünger sieht in der Tatsache, dass Millionen Menschen sich plötzlich für ihr Horoskop zu interessieren beginnen, eine parallele Entwicklung zur Ausbildung typischer Merkmale in der Bevölkerung: Die Astrologie liest Jünger als Ausdruck eines inneren Bedürfnisses der Menschen nach einem Rückbezug zu erdgeschichtlichen und siderischen Zusammenhängen.

»Zu hören, daß seine Taten, Werke und Begegnungen noch etwas anderes bedeuten, als man gemeinhin annimmt, daß sich in ihnen große Mächte spiegeln und sie mit Sinn belehnen, kurzum, daß er ein Schicksal habe – das zu vernehmen, ist offenbar für den Menschen ein unausrottbares Anliegen. Je mehr der Umsatz, der Umtrieb zunimmt, je mehr das Leben großstädtisch, technisch-abstrakt wird, desto stärker muß dieses Anliegen hervortreten. [...] Das ist der Grund für die erstaunliche Anziehungskraft der Astrologie in unserer Zeit, und nicht für sie allein. Ihre Stärke liegt nicht darin, daß sie die Prinzipien der Gegenwart verkörpert, sondern darin, daß sie ihnen widerspricht. Daher argumentiert der Astrologe, der seine Kunst als Wissenschaft verteidigt, nicht auf dem Feld seiner Stärke; sie führt ihn über die Wissenschaft hinaus. Als wissenschaftlich darf er sein Handwerkszeug

bezeichnen, aber die mathematisch-astronomische Berechnung kann nur in den Kreis führen, in dem die synoptische Schau auf die Konstellation beginnt.«⁹⁷

Das Aufkommen der Astrologie in Zeiten der präzisen, klinischen Wissenschaften des Abendlandes ist für Jünger nur als »revolutionäres Vorzeichen«⁹⁸ zu verstehen, das vollumfänglich die Nivellierung der Masse, die schicksalhafte Ungleichheit der Menschen betont. Die Astrologie ist in Jüngers Augen Vorbotin eines Konzepts der Menschenwürde, das sich nicht auf Abstraktheiten wie Freiheit und Gleichheit stützt, die nichts anderes als liberale *Sprechweisen* der Macht gewesen seien. Diese bürgerlichen Abstraktheiten seien Auftakt einer tatsächlich menschenverachtenden Nivellierung gewesen, welche die großen Knochenmühlen des 20. Jahrhunderts erst ermöglicht hätten. Die bürgerlichen Heilsversprechen des Fortschritts durch die Mobilmachung in nationalstaatlichen Gebilden und an dialektisch-materialistischen Leitmotiven hätte in die Irre und in die großen Katastrophen geführt, die jedoch einen Menschenschlag nach Form der Arbeitergestalt hervorgebracht hätten, der sich in einem neuen, planetarischen Goldenen Zeitalter auf erweiterter Stufenleiter wohlfühlt. Ein Schlag Menschen sei geboren, der sich seinem Schicksal der Verachtung seines individuell-persönlichen Lebens stelle, aber der die ameisenartige Beherrschung der Erde und das gleichzeitige Beherrscht-Werden durch die Erdmutter als Potenzial der post-bürgerlichen, post-geschichtlichen Freiheit erkenne. Hierfür sei die Astrologie ein erstes Anzeichen.

»Der Wert des Anzeichens ist unabhängig vom Effekt. Seine Bedeutung liegt darin, daß hier, zunächst verhüllt und zweideutig, sich eine Gegenmacht des Leviathans zu regen beginnt, die aus ganz anderen Tiefen als der liberale Individualismus stammt.«⁹⁹

Zunehmend wird deutlich, dass Ernst Jüngers Konzept der Lebensmacht, auf das weiter unten noch eingegangen wird, nicht nur nach der faustisch-prometheische Meisterung der Welt und des Erdkreises strebt, sondern geschichtsphilosophisch betrachtet auch das Heraustreten aus der Geschichte und den Einklang von menschlicher Planung und natürlichem, erdgeschichtlichem Schicksal bedeutet. In Jüngers Worten: In den menschlichen Sozial- und Staatsplänen ist der Weltplan aufgehoben, der jedoch der menschlichen Einsicht verschlossen ist.¹⁰⁰ Für Jünger zeigt sich dieses schwierige Verhältnis auch in der Tatsache, dass der Mensch nicht mehr nur im archäologischen Sinne innerhalb einer geologischen Schicht auffindbar ist, sondern seit der industriellen Revolution und der tiefgreifenden Veränderung der Oberfläche der Erde durch Menschenhand und Maschinen, der

97 Ebd., S. 423f.

98 Ebd., S. 452.

99 Ebd., S. 459.

100 Vgl. ebd., S. 586.

Mensch auch ein schichtbildendes Wesen sei. Das erste Mal in der Geschichte der Erde habe ein Lebewesen zumindest auf der obersten Schicht der Erde die Fähigkeit, die Geographie, Geologie, Flora und Fauna sowie das Klima tiefgreifend zu verändern. Jüngers These ist nun kurzum, dass sich im Heraustreten des Menschen aus der Geschichte und in der Fähigkeit, sich außerhalb der Zeitmauer mit ihren Zeit-Schichten und Erd-Schichten zu stellen, nicht ein menschlicher Wille bahnbricht, der die Erde beherrscht, sondern dass sich eine metaphysische Erdgewalt, ein Weltplan, in seinem Willen nachweisen lässt. Der neuerliche Drang nach der Astrologie sei ein Indiz der inneren Verbundenheit des neuen Menschen mit größeren Zusammenhängen.¹⁰¹ Der historische Mensch ist nicht mehr Maß aller Dinge, er wird von den Entwicklungen und den Errungenschaften übermannt. Die Frage stellt sich, ob der organisch-konstruktive Fortschritt der prometheischen Kräfte, der zunehmend Rückschläge zeitigt und das Überleben der Menschheit infrage stellt, nur die derzeitige Hochkultur beenden könnte oder ob die menschliche Spezies als Ganzes auf dem Spiel steht. Die »Moral der Ziffer« als zunehmende Verwertungs- und Optimierungslogik, die sich längst im Alltag der Menschen belegen lässt, entspringt nicht mehr der in Verruf geratenen Staatsräson, sondern entspringt der Rason des Experiments. Im Namen der Forschung und des angeblich ökonomisch-materialistischen Fortschrittes breitet sich eine Rason des Experimentes aus, welche das humanistisch unverfügbare Leben des Menschen der Menschenwürde in sehr handfester Art und Weise verfügbar und auch »opferbar« macht.¹⁰²

»Die Staatsräson gilt heute als verrufen, und zwar auch dort, wo sie praktiziert wird, während es der Rason gegenüber, die sich auf das Experiment gründet, keinen Widerspruch gibt. Man hat heute stärkeren Rechtsschutz gegen eine Haus-suchung als gegen eine Durchleuchtung bis auf das Knochengerüst. Ohne Zweifel nehmen die unangenehmen, bedenklichen und vor allem entwürdigenden Eingriffe zu. Sie werden durch die Statistik unterstützt, die man als die Moral der Ziffer bezeichnen kann. Oft wird das Entwürdigende freilich kaum noch empfunden, ja bemerkt.«¹⁰³

Jünger streift an dieser Stelle seines schon 1959 erschienen Essays ein Themengebiet, dem sich Giorgio Agamben etwa drei Jahrzehnte später im *Homo Sacer* wieder annehmen wird. Es ist die paradoxe Verfügbarmachung des menschlichen Lebens trotz gleichzeitiger Betonung der Unverfügbarkeit desselben. Was Agamben mit der klassisch-römischen Rechtsfigur des *homo sacer* parallelisieren wird, erklärt Ernst Jünger mit einer tiefer als der menschliche Wille gehenden Macht der

101 Vgl. ebd., S. 569-580.

102 Vgl. ebd., S. 607ff.

103 Ebd., S. 609f.

Gestalt, welche die Totale Mobilmachung und Dynamisierung der menschlichen Lebensenergien für die Errichtung eines neuen Goldenen Zeitalters in einer totalen Symbiose aus Technik und Leben zum Ziel hat. Diese Dynamisierung der menschlichen Lebensenergien bekommt zunehmend eine potenziell biopolitische Perspektive – die Optimierung des Lebens steht auf der Agenda und wird möglich. Doch im Gegensatz zu Themen, die die klassische Staatsräson betreffen, sind die biopolitischen Eingriffe in das Leben juristisch schwer zu greifen oder gar nicht reguliert. Die ethisch-juristischen Diskussionen über bestimmte Themen halten mit den technischen Entwicklungen und tatsächlichen Eingriffen nicht mit. Durch die Logik der Zwanghaftigkeit der Rason des Experiments und dem potenziell grenzenlosen Willen zur Macht, der sich hier als Wille zum Wissen zeige, erscheine die Mobilisierung des menschlichen Lebens für das Projekt der »Meisterung des Erdkreises«¹⁰⁴, wie es einst Heidegger in Zusammenhang mit Jünger bezeichnete. Jünger deutet in einer frappierenden Ähnlichkeit zu Foucault und vor allem später Agamben an, welch totalitärer Zwang zur Mobilisierung vor allem in biopolitischen Fragestellungen liege.

»Das Beispiel einer Vorweisung und ihrer Annahme durch das Allgemeinbewußtsein bietet die »künstliche Befruchtung«, deren Erwähnung auch deshalb lehrreich ist, weil hier der Widerstand sich merklicher regt als gegenüber ähnlichen Eingriffen. [...] Nicht ihrem Umfang, sondern dem Prinzip nach ist diese neue Art der Fortpflanzung für unser Schicksal folgenschwere als die beiden Weltkriege, die in die gleiche Zeit fallen, in der man solche Eingriffe zu erwägen, zu praktizieren, über sie zu debattieren begann.«¹⁰⁵

Jünger sieht in biopolitischen Experimenten und Entwicklungen, wie etwa die Möglichkeit zur künstlichen Befruchtung, eine Gestalt des Arbeiters repräsentiert, die eine neue Phase des Menschen einleitet, »in der nicht nur sein Recht, sondern auch seine Natur sich ändert und in der auch der Anspruch auf den Vater nicht mehr zu seinen natürlichen Voraussetzungen gehört«.¹⁰⁶ Jünger deutet hier eine Rückkehr zu einem Zeitalter der Mythologie an, einem neuen Zeitalter der Titanen. Der neue Titan ist die Gestalt des Arbeiters, die sich den neuen biopolitischen Zwängen aussetzt. Jünger sieht in diesen biopolitischen Entwicklungen und in den Anforderungen durch die alltägliche Herrschaft der Ziffer und des sportlichen Rekords in jeder Lebenssituation Ausdruck dessen, was Nietzsche als Nihilismus bezeichnet hatte. Der Übermensch bzw. besser gesagt der Letzte Mensch ist derjenige, der diesen Weg ohne Rückfragen und ohne zu zögern zu

104 Heidegger, Martin: Gesamtausgabe, IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen, Band 90: Zu Ernst Jünger, Frankfurt a.M.: Klostermann 2004, S. 48.

105 Jünger, Ernst: Werke, Band 6: Essays II, Stuttgart: Klett-Cotta 1963, S. 613.

106 Ebd., S. 616.

gehen bereit ist und alle ethisch-moralischen und religiösen Zwänge, mit denen er aufgewachsen ist, über Bord wirft sowie sich der neuen, metaphysischen Zwänge bewusst macht. Jüngers expressionistische Forderung einer *Gepäckerleichterung* bleibt aus dem *Arbeiter* auch hier erhalten. An eine kleine heroisch-realistische Avantgarde derjenigen, die bereit zu dieser Gepäckerleichterung sind, adressiert Jünger auch 1959 noch seinen Essay *An der Zeitmauer*.

»Terminologisch ist das Wort vom Letzten Menschen glücklicher als das vom Übermenschen gewählt, unter dem wir hier den Typus verstehen, dem der Austritt aus der Geschichte gelingt. Das ist die Aufgabe, um sie dreht sich die Bewegung an der Zeitmauer. Der Übermensch kann nicht ohne den Letzten, das heißt, den reduzierten Menschen gedacht werden. Es kommt darauf an – um ein allzu bekannt gewordenes Wort von Gottfried Benn zu verwenden – was einer aus seinem Nihilismus macht.«¹⁰⁷

Nihilismus, so Jünger, bedeute in erster Linie nicht an nichts zu glauben, sondern zuallererst *etwas* nicht zu glauben. Er bezeichnet die Entwertung der obersten Werte. Im Nihilismus dürfe man jedoch nicht verbleiben, sondern er sei eine Durchgangsstation, denn der Nihilist ist die radikale Gegenfigur zum Heiligen Vater, zum Monarchen bzw. zur *patria potestas* schlechthin. Ist diese Macht erst einmal gefallen, obsiegt die Revolution der Aufklärung gegen das Ancien Régime und den danach einsetzenden, alles dynamisierenden Materialismus, der das aufklärerische Programm seitdem in Jüngers Augen dominiert, dann dürfe man nicht am Nihilismus festhalten. Denn der Nihilist hänge an der Institution bzw. an dem Etwas, die bzw. das er einreißen möchte. Nietzsche sei es jedoch darum gegangen, über diesen Punkt hinauszukommen.¹⁰⁸ Interessant ist hierzu Wilczeks Gedankengang, dass das Hegel'sche Ende der Geschichte und damit auch das der heutigen Hegelianer, wie etwa Fukuyamas Ende der Geschichte, auf verblüffende Art und Weise doch aus dem *Etwas*, das sie abgeschlossen haben, doch wieder einen *Sinn* der Geschichte ableiteten. Peter Koslowski schreibt im Zusammenhang mit den großen, verhängnisvollen »Mythen« des 20. Jahrhunderts:

»Der Mythos wird nicht neu- oder wiedererfunden, sondern der Mensch des zwanzigsten Jahrhunderts begegnet dem Mythos wieder, weil und wenn er versucht, den Schrecken und die Leere der Geschichte, ihren Mangel an Sinn, zu verarbeiten. Man könnte ergänzen, daß noch der Mythos vom Posthistoire und vom Ende der Geschichte, wie ihn Francis Fukuyama und andere Hegelianer erzählen, ein Ver-

107 Ebd., S. 631.

108 Vgl. ebd., S. 650-53.

such ist, der Geschichte noch durch ihr Ende einen Sinn abzugewinnen, ihr Sinn dadurch zu geben, daß man leugnet, daß sie weiterhin voranschreiten wird.«¹⁰⁹

Jünger sucht folglich nach einem Umgang mit dem Nihilismus, welcher es tatsächlich *Über die Linie* des Nichts hinausschafft. Über diese Linie hinaus komme man nur, indem man sich letztlich von den Projekten der Vernunft und des Verstandes, die die Revolution von 1789 im Namen einer linearen Geschichtsphilosophie herbeiriefen, distanziert und sich dem Schicksal des Geistes der Erde hingibt, welche sich in der Form des Arbeiters als Gestalt zeigt.

»Der echte Partner der Erde ist nicht der Verstand mit seinen titanischen Plänen, sondern der Geist als kosmische Macht. Bei allen Erwägungen des Zeitgeschehens spielt daher eine große Rolle die mehr oder minder ausgesprochene Hoffnung, daß höhere Geisteskräfte die gewaltige Bewegung zügeln und sich ihrer wohlthätig bemächtigen. [...] [E]ine Großzeit des Geistes beginnt. Die Aufklärung ging ihm als Morgendämmerung voraus.«¹¹⁰

Das Hegel'sche Erbe ist an dieser Stelle seines Werkes definitiv nicht von der Hand zu weisen. Doch es zeigt sich hier vor allem Jüngers »neoplatonische Sichtweise des Arbeiters«.¹¹¹ Jüngers Gedankengang ist der des Voranschreitens vom Individuellen zum Typischen und vom Typischen zum Prinzipiellen – zur Gestalt. Das fasst Gertrud Fussenegger in ihrer Befragung Ernst Jüngers sehr gut zusammen.¹¹² Eine vertiefte Forschung dieser neoplatonischen und hegelianischen Forschungsrichtung Jüngers würde jedoch den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen.

Wichtig für den Fortgang dieser Arbeit ist letztlich vor allem, dass Spenglers Pessimismus, den er dem geschichtsphilosophischen Fortschrittsoptimismus entgegenhielt, Ernst Jünger nicht in ein nur dezisionistisches und defätistisches Szenario führt, sondern Jünger eher die Möglichkeit nach einer inneren, ewigen, *wesenhaften* Rückbezüglichkeit des modernen Menschen und seiner Geschichte mit der Erdgeschichte und ihrem metaphysischen Geist sucht. Jünger revidiert nach dem Zweiten Weltkrieg seine heroische Bejahung dieses Prozesses trotz des gewaltigen menschlichen Leidens und der von ihm eingestandenen Verluste der Menschlichkeit folglich nicht final. Vielmehr wiederholt er hier die Notwendigkeit einer innerlichen Mobilmachung und eines innerlichen Ballastabwurfes unnötiger ethischer und moralischer Facetten des Verstandes, um dem neuen Zeitalter der Erde,

109 Koslowski, Peter: Einleitung, Nationalismus – Geschichtsphilosophie – Mythos, in: Ders. (Hg.): Koslowski, Peter (Hg.): Die großen Jagden des Mythos. Ernst Jünger in Frankreich, München: Wilhelm Fink 1996, S. 9.

110 Jünger, Ernst: Werke, Band 6: Essays II, Stuttgart: Klett-Cotta 1963, S. 661.

111 Jünger, Ernst: Gespräche im Weltstaat, Interviews und Dialoge 1929-1997, hg. von Rainer Barbey, Rainer und Thomas Petraschka, Stuttgart, 2019, S. 415.

112 Vgl. ebd., S. 224-235.

in dem der Mensch seine Rolle in einem planetarischen mobilgemachten Weltstaat zu spielen versteht. Da die Zerstörung zu diesem Zeitalter dazugehöre (eindeutig ein Spengler'scher Topos), sei es auch ein Zeitalter des Schmerzes, das es zu betrauern, jedoch nicht zu vermeiden gelte. Anders gelagert, jedoch mindestens genauso pointiert wie in *Der Arbeiter* 1932 argumentiert Ernst Jünger, dass die Aufklärung von Beginn an das Projekt der hinter allem stehenden Gestalt des Arbeiters vorantrieb, indem sie den mobilmachenden Materialismus ermöglichte und letzterer ein Teil des aufklärerischen Nexus war. Doch inzwischen könne man nicht mehr von einer Epoche der Aufklärung, sondern nur noch von der des mobilmachenden Materialismus sprechen. Jünger bleibt bei seiner Entlarvung der Aufklärung als rein instrumentelle Rationalität. Diese überwiege und daraus leitete Jünger in *Der Arbeiter* schon ab, dass sich ein gänzlich neues, metaphysisches Zeitalter ankündige. Das war eine konkrete Kritik an der fortschrittoptimistischen Geschichtsphilosophie der Aufklärer und auch Hegels. Auch wenn er seinen Schwerpunkt nun in *An der Zeitmauer* verschiebt, so bleibt er doch im Grunde dabei. Seinen eigenen Optimismus gründet er nicht auf dem »Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit«, sondern in der Hoffnung auf die Eingebundenheit in die Erdgeschichte.¹¹³ Hier stehen natürlich Foucault und Jünger weit voneinander entfernt. In einer eigenwilligen Wendung Nietzsches und Spenglers überschreitet Jünger den Nihilismus. Sein Instrument ist der Glaube, dass ein bestimmter Typus Mensch – der *Arbeiter* – durch die »Organische Konstruktion« die Entfremdung des Menschen beseitigen und wieder eine Art Fortschritt mit sich bringen wird. Hier spielt bei Jünger der Hegel'sche Weltgeist doch wieder eine Rolle. Foucault teilt hingegen die aufklärungskritisch-biopolitische Analyse der Moderne und wendet sich von der Ratio der Aufklärung ab; von der Formulierung eines Zeitalters des Übermenschen oder eines erdgeschichtlich eingebundenen *Arbeiters* hielt er aber sicherlich noch weniger als von Condorcets, Kants oder Hegels Entwurf der Geschichtsphilosophie.

2.4 Zusammenfassung

Die Geschichtsphilosophie ist eine relativ junge Disziplin. Die Frage nach Regelmäßigkeiten oder gar Gesetzen des Verlaufs der Geschichte spielte schon seit der Antike eine Rolle im Rahmen anderer Disziplinen. Philosophie der Geschichte, so Hegel, bedeute, die in der Philosophie spekulativ bewiesene Vernünftigkeit der Welt endlich auch in die zu sehr historisierende Geschichtswissenschaft einzuführen und zu belegen. Die Geschichte habe einen *Sinn* – ihn zu ergründen und das *Subjekt* dieser Vernünftigkeit zu bestimmen, ist Aufgabe der Philosophie der

113 Vgl. ebd., S. 659ff.

Geschichte als eigener Disziplin. Sinn und Subjekt der Geschichte werden klar benannt: »Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtseyn der Freiheit [...]«¹¹⁴ Dieser ist notwendig und er vollzieht sich weltweit. Menschliches Handeln, Fortschritte und Rückschritte seien Manifestationen des Weltgeistes. Dieses Kapitel hat aufgezeigt, dass Nietzsche sich sowohl am Historismus als auch an der Geschichtsphilosophie abarbeitet. Nietzsche stellt dieser Überbetonung des Geistes und seiner Phänomenologie eine Philosophie des Lebens entgegen. Geschichte bewegt sich weder einem Ziel zu (sondern verläuft zyklisch), noch ist sie Ausdruck eines spekulativ zu ergründenden Geistes, noch sind die historistischen Grundlegungen von Tradition und Identität des Menschen zutreffend, sondern Geschichte ist Ausdruck des Willens zur Macht, welcher dem Leben innewohnt. Die Entwertung aller Werte unserer nihilistischen Zeit lässt keinen anderen Schluss zu. Gott ist tot und damit auch jeglicher Geist »hinter« der Geschichte. Spenglers morphologisch-zyklischer Zugriff auf Geschichte ist eine eigenwillige Adaption von grundlegenden Motiven von Nietzsches Denken. (Hoch-)Kulturen sind für ihn nicht Ausdruck eines von Epoche zu Epoche fortschreitenden Geistes, sondern zoologisch als eigene Rassen, als eigene Organisation des vitalen Prozesses um einen eigenen kulturellen Kern zu verstehen. Man kann sie folglich nur physiognomisch gegenüberstellen und im ewigen Kreislauf des Werdens und Vergehens von (Hoch-)Kulturen anhand der Organisation des vitalen Lebensprozesses vergleichen. Dies ist ein entscheidender Anknüpfungspunkt, von dem aus Ernst Jünger seine biopolitische Lebensmacht-Perspektive auf Geschichte entwickelte, die ihn auch mit Michel Foucault eint. Oswald Spenglers Blick auf unsere Geschichte der Moderne ist nämlich ein rein *vitalistisch-organisierender*: Er fragt nicht im Kant'schen Sinne nach dem Stand der Umsetzung der bürgerlichen Idealgesellschaft und dem idealen Staat, sondern er blickt auf die »organisierende Kraft«, die sich funktionalistisch betrachtet in jeder Gesellschaft mikrophysikalisch die Kräfte des Lebens aneignet und für die Pracht der Kultur und später Zivilisation verwendet. Jüngers Gestalt des Arbeiters besetzt wiederum eher eine Position zwischen Nietzsche und Hegel, da er vom Ende der Geschichte spricht, die mit der in der Moderne sich anbahnenden »organisierenden Kraft« eintritt. Hinter der Aufklärung sieht er – analog zur Frankfurter Schule und auch Foucault später – vor allem die instrumentelle Vernunft der Disziplin, der Dominanz des Menschen über den Menschen sowie über die Natur. Jüngers Arbeitergestalt ist der Versuch, geschichtsspekulativ eine Verbindung zwischen der organisierenden Kraft des Lebens, welche in der technik- und kriegsgetriebenen Totalen Mobilmachung mündet, mit der Natur zu verbinden, um in einer höheren Synthese eine Art des Übermenschentums zu erreichen,

114 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: Ders.: Sämtliche Werke. Band 11: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte Jubiläumsausgabe in 20 Bänden, Stuttgart: Frommanns 1961, S. 46.

welches in den Vulkanlandschaften der Moderne überstehen könnte. Geschichtsphilosophisch sieht er die Moderne jedoch analog zu Michel Foucault als gigantisches Projekt der Anreizung, Regulation, Disziplinierung und Konditionierung menschlicher Lebenskräfte. Hier zeigt sich schon eine Parallele, welche in *Kapitel 3* dieser Arbeit unter dem Aspekt der Biomacht ausgearbeitet werden wird. Nach dem Zweiten Weltkrieg revidiert Jünger seine Geschichtsspekulation in *An der Zeitmauer* und trennt sich vom Heroismus des Übermenschentums und versucht eher eine diagnostische Haltung gegenüber dem Nihilismus unserer Zeit zu erreichen. Von seiner geschichtsphilosophischen Analyse, die die Moderne bestehe aus der biopolitischen Akkumulation einer sich zunehmend verschärfenden organisierenden Kraft, die nur ideologisch und vordergründig als Emanzipation und Aufklärung erscheint, rückt er hingegen nicht ab. Jünger moduliert seine These von der ›Organischen Konstruktion‹ in diesem späteren Werk weg vom Heroismus des Neuen Menschen, der als Arbeiter in Ludendorffs und Lenins Mobilmachung stahlgehärtet erscheint, und diagnostiziert eher ein finales Wieder-Zusammenlaufen von Erd- und Menschheitsgeschichte an der Zeitmauer, also am Ende der Geschichte.

Foucaults Geschichtsverständnis ist ebenso von Friedrich Nietzsches Spätwerk und dem Willen zur Macht beeinflusst. Kümmert er sich zu Beginn seiner akademischen Laufbahn eher um eine Archäologie von Diskursen, welche weder strukturalistisch noch hermeneutisch zu erfassen sind, sondern als Akte, welche Wissen produzieren und in Korrelation zu gesellschaftlichen Praktiken stehen, so wendet er sich später eher dem Aspekt der Genealogie zu. Während er bspw. in der archäologischen Arbeit *Wahnsinn und Gesellschaft* den Diskurs des Wahnsinns als Korrelat einer gesellschaftlich institutionalisierten Form der Etablierung einer Vernunft durch den Ausschluss ihres aus sich heraus konstituierten Gegenteils präsentiert, interessiert den genealogischen Foucault in *Überwachen und Strafen* eher die konkrete Kontrolle über die gesamte Gesellschaft durch ein Disziplinarsystem, für das das Gefängnis nur ein Beispiel oder Paradigma ist. Der Genealoge Foucault stellt die Frage nach der Entstehung der Macht, ihrer kapillaren Ausdehnung sowie nach ihrer disziplinarischen und biopolitischen Ausübung. Foucault geht es in diesem Stadium seines Wirkens weniger um die Korrelation des institutionellen und des (human-)wissenschaftlichen Diskurses, an deren Berührungsflächen der moderne Mensch entstanden sei und daher bald verschwinden könnte. Als Genealoge geht es ihm um die gesellschaftliche Machtausübung auf die Körper und die Bevölkerung, die Disziplinierung und die biopolitische Anreizung zu Sicherheit und Höchstleistungen, welche nicht repressiv, sondern produktiv durch Normen und panoptische Kontrolle hervorgerufen wird. Doch auch ohne Repression kennt jede Ordnung Gewinner und Verlierer. Mit Nietzsche versucht er diese Gewinner und Verlierer sichtbar zu machen und somit die geschichtsphilosophischen Maskeraden des *Geistes*, welche der Humanismus betreibe, aufzuheben. Aus methodologischen Gründen differenziert Foucault nicht zwischen legitimer und illegitimer Machtausübung.

Daher besteht sein Programm in der Destabilisierung vor allem heutiger Machtstrukturen durch eine Geschichte der Gegenwart, welche das Karnevaleske, Widersprüchliche und Obskure unserer heutigen Ordnung an das Tageslicht bringen soll: Es geht ihm konkret um eine Gegen-Geschichte der *Unterdrückten*, die der historistischen oder geschichtsphilosophischen Fortschritts Geschichte entgegengesetzt werden kann. Wie in diesem Kapitel angedeutet, bringt dies Foucault von vielen Seiten energischen Widerspruch ein, da er mit seinem Kritikanatz (Kritik durch Genealogie) letztlich kein gutes Haar am emanzipatorischen Projekt der Moderne lässt. Hierin liegt auch der Grund, weshalb Jürgen Habermas Foucault als einen weiteren Vertreter der Jungkonservativen bezeichnet.¹¹⁵ Auch wenn ich eher mit Nancy Fraser und Thomas McCarthy argumentieren würde, Foucault wird wohl eher nicht ein Vertreter der Gegen-Aufklärung sein, da er implizit allein durch die Wahl seiner Beispiele (psychisch Kranke, Gefangene, Kolonisierte, Homosexuelle etc.) und dem Versuch, eine Geschichte aus ihrer Perspektive zu schreiben, sich wiederum ein menschenrechtliches und somit humanistisches Projekt auferlegt hat. Es deutet für mich viel mehr darauf hin, dass Foucault, so wie ihn auch Richard Bernstein interpretiert, eher aus skeptizistisch-theoretischen Gründen eine *disruptive Rhetorik* verwendet, um sicher Geglaubtes, ideologisch unumstößlich Scheinendes zu erschüttern, um blinde Flecken der Aufklärung und der liberalen Gesellschaft sichtbar zu machen. Ernst Jünger hingegen steht zumindest in *Der Arbeiter* eindeutig außerhalb des aufklärerischen Projektes, welches stets die Verknüpfung von Fortschritt im Sinne der Kenntnisse mit dem Fortschritt der Erkenntnis und der Erreichung einer höheren Sittlichkeit verknüpft. Jünger ist 1932 tatsächlich bereit, einem Fortschrittsprojekt ohne Sittlichkeit das Wort zu reden, einfach weil er zu der Erkenntnis gelangt ist, dass das Zeitalter der Sittlichkeit und anderen Luxus vorbei ist. Die Gepäckerleichterung, von der er und seine radikalen Ordensbrüder sprechen, fällt dem höchst philosophisch und literarisch belebten Jünger schwer, doch er ist zu der Einschätzung gelangt, dass im Zeitalter der Spengler'schen Zivilisation es hierauf nicht mehr ankommt, sondern nur noch darauf, im System der Gestalt der Arbeit zu *funktionieren*.

Wir sehen: sowohl Jünger als auch Foucault demaskieren die Aufklärung im biopolitischen Sinne mit Nietzsche. Doch während Jünger sie aufgrund des Erscheinens der metaphysischen Arbeitergestalt für überholt hält, so ist es das Topos der Emanzipation, welches Michel Foucault an der Aufklärung und ihren Binaritäten, ihren Diskursen, ihrer Rationalität und ihrem Subjekt/Menschen so disruptiv zweifeln lässt.

Nach dieser einführenden Darstellung der geschichtsphilosophischen Standpunkte von Foucault und Jünger und der Ausbreitung des Problems der Geschichte, geht diese Studie nun über zur Konstruktion des Typus. Der biopolitische Typus

115 Vgl. Habermas, Jürgen: Die Moderne – ein unvollendetes Projekt, Leipzig: Reclam 1990, S. 52.

politischen Denkens ist jedoch nicht ohne einen spezifisch-genealogischen Blick auf Geschichte zu verstehen. Jünger und Foucault treffen sich im genealogischen Denken Nietzsches, weil sie beide auf der Suche nach einer radikalen Kritikform am liberalen Begriffsrahmen und somit an der Kultur und dem Geschichtsverständnis ihrer Gegenwart suchen. Den biopolitischen Typus des politischen Denkens kann man ohne diesen demaskierenden Gestus gegenüber Historismus und klassischer Geschichtsphilosophie nicht verstehen. Im Folgenden wird es darum gehen, eine Zugangsweise zur abendländischen Kultur und Geschichte, welche sich als biopolitisch-genealogische Intervention darstellt, herauszuarbeiten. Als Ausgangspunkt dieser Typenbildung dienen die von sehr großen Unterschieden geprägten Werke Ernst Jüngers und Michel Foucaults. Im Folgenden wird diese Studie textanalytisch herausarbeiten, wie sich diese Demaskierung in vier Interventionen niederschlägt: das Verständnis der Geschichte als zunehmende biopolitische Macht über das Leben, die Demaskierung der Vernunft der Aufklärung, die Disqualifizierung des souveränen Subjektes und die Offenbarung des Politischen als Kampf und nicht als Verständigung.

Ganz im Sinne des einleitenden Gedankens von Walter Reese-Schäfer, der politische Ideen als Antworten auf politische Herausforderungen bzw. als Beiträge zum herrschenden Diskurs verstand, kreiert die folgende Studie einen Typus des politischen Denkens, der eine Antwort auf bestimmte politisch-philosophische Grundüberzeugungen des Liberalismus und deren Krise darstellt.