

# I. Modi von Antagonismus

---

## § 2 Bendas Klassizismus

Um der zuvor skizzierten erkenntnisleitenden Intuition zu entsprechen, wollen wir die Analyse mit einer Untersuchung der Thesen Julien Bendas beginnen.

Julien Benda gehört, ebenso wie sein Lieblingsantagonist Sorel, zu den Denkern, die von jeder beliebigen Seite für sich beansprucht und zugleich dem Gegner zugeschlagen wurden. Bendas Denken ist kompromisslos, und wurde abwechselnd als mutig und borniert charakterisiert. Bekannt wurde er vor allem durch seine Schrift *La trahison des clercs* (Der Verrat der Intellektuellen), die uns im Folgenden beschäftigen wird. Wir wollen anhand Bendas Thesen einen Begriff von ›Klassizismus‹ entwickeln, der weniger eine geschichtsphilosophische Kategorie als ein methodisches Werkzeug darstellen soll, das wir in der Untersuchung verwenden wollen.

Bendas *Verrat der Intellektuellen* erschien 1927 und stellt eine flammende Anklage dar, so viel liegt auf der Hand. Was ausgreifendere Analysen erfordert, ist die Frage, eine Anklage wessen und in wessen Namen er erheben möchte. Bereits der Begriff des *clerc*, den er wählt, legt diese Frage nahe.

Benda beginnt mit einer Analyse des »Zeitalters des Politischen«, wie er seine Zeit – die der letzten fünfzig Jahre<sup>1</sup> vor 1927 offenbar – begreift. Gekennzeichnet sieht er es durch »die Rassen-, die Klassen- und die Nationalleidenschaften«,<sup>2</sup> die die Massen bewegen. Den aufgekommenen Nationalismus sieht er zu einer Macht entwickelt, den kein Patriotismus früherer Zeit je erreicht hat. Prophetisch stellt er die Frage, ob »die großen Kriege zwischen den Menschen nur erst begonnen haben«. <sup>3</sup> Der Antisemitismus und der Klassenhass sind ihm weitere Instanzen der politischen Leidenschaften, die die Massen mit sich gerissen haben. Die Frage, was diese Leidenschaften bedinge, wird durch Verweis auf die menschlichen Bedürfnisse danach, »1. weltliches Gut [zu] besitzen und 2. sich als etwas Besonderes zu fühlen«<sup>4</sup> beantwortet. Kategorial entwirft Benda hier eine Unterscheidung von zwei menschlichen »Existenzmodi«, des »realen« und des »metaphysischen«. <sup>5</sup> Das Zeitalter des Politischen wird so verständlich als eine Verlagerung eines Gleichgewichtes der menschlichen Existenz hin zum ›realen‹ Pol.

Die überraschende Wendung, die Benda nun nach dieser allzu bekannten Verfallserzählung vollzieht, liegt darin die beiden Existenzmodi unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen zuzuweisen. Es ist geradezu die *Funktion* der »Masse des Bürgertums und des Volkes«<sup>6</sup> sich im realen Modus zu betätigen, und ist demnach nicht anders zu erwarten – und der Masse wohl auch nicht vorzuwerfen. Dies wirft den Verdacht auf, dass der Gleichgewichtsverlust der Existenzmodi den Vertretern des metaphysischen Modus anzulasten ist – und diese sind, wie unschwer zu erraten ist, die *clercs*. Das harte Wort vom Verrat muss Benda wählen, da die *clercs* somit ihre ureigene Aufgabe, den metaphysischen Modus gegen den realen der Masse zu stellen, nicht mehr wahrgenommen haben, und damit *ursächlich* die Entwicklung zum ›Zeitalter des Politischen‹ – und damit, muss man vermuten, den Deutsch-Französischen und gar den Ersten Weltkrieg – verschuldet haben.

Bevor wir nun den metaphysischen Modus erkunden, den Benda den Intellektuellen zuschreiben möchte, wollen wir methodisches Werkzeug einführen. Wir werden zur Kennzeichnung der Position Bendas den sehr abgegriffenen Begriff des *Klassizismus* verwenden und müssen daher einige Bemerkungen vorwegschicken.

Das Historische Wörterbuch der Philosophie hält fest, dass der Begriff für philosophische Zwecke kaum brauchbar ist,<sup>7</sup> woraus wir wohl die Lizenz ableiten dürfen, ihn für unsere Zwecke zu verwenden. Er birgt den nicht zu unterschätzenden Vorteil, dass er ein gewisses Vorverständnis bereits mit sich trägt, das zugleich von solcher Vagheit ist, dass es keine Missverständnisse vorbereitet. Um uns eines gemeinsamen Verständnisses zu versichern, wollen wir einen altbekannten Text in Erinnerung rufen. T. S. Eliots Aufsatz ›What is a classic?‹ arbeitet sich an dem Begriff des *klassischen* Autors ab, dessen Prototyp offenbar Vergil darstellt. Dessen Bedeutung, die ich freilich nicht bestreiten möchte, sei dennoch einmal dahingestellt. Die Charakterisierung Eliots des Klassikers als solchen ist es, die uns als Ausgangspunkt zur Herstellung eines operationalisierbaren Begriffes dienen soll. Eliot nennt als erste zentrale Eigenschaft eines Klassikers die ›Reife‹ – und hält fest, dass es schwer ist, diesen Begriff zu erläutern.<sup>8</sup> Dies scheint die Frage aufzuwerfen, ob dann der Begriff ein guter Ausgangspunkt seiner Diskussion sein kann – doch fährt Eliot fort:

»let us say then, that if we are properly mature, as well as educated persons, we can recognise maturity in a civilisation and in a literature, as we do in other human beings whom we encounter. To make the meaning of maturity really apprehensible – indeed, even to make it acceptable – to the immature, is perhaps impossible. But if we are mature we either recognise maturity immediately, or come to know it on more intimate acquaintance.«<sup>9</sup>

Vor diesem Hintergrund möchte ich mich der Anerkennung Vergils nun natürlich gerne anschließen, da ich mich durchaus nicht als *immature* disqualifizieren möchte.

Eliots Argument ist das alte *verbum sapientibus*, das stets die Hintergrundannahme mit sich trug, dass alle Weisen im Zuge ihrer Reifung *dieselbe* Sprache entwickeln. Nun ist diese Annahme eine von der Sorte, die nicht falsch sein kann. Denn wenn einem Weisen einmal das Wort nicht genügt – nun, dann ist er eben kein Weiser. Dies verweist auf den verborgenen Charakter der Hintergrundannahme: es ist eine von *Identität*. Ein Klassiker ist klassisch relativ zu einer Gruppe von Personen, die dessen Reife erkennen können, da sie selbst reif genug sind.

Nun scheint Eliot diese Interpretation zugleich zu bestätigen und zu widerlegen, und zwar in zwei weiteren Kriterien des Klassikers, die unser Werkzeug abrunden werden.

Zum einen, so führt er aus, erfordert Reife – des Geistes – *Geschichte* und *Geschichtsbewusstsein*.<sup>10</sup> Um eine klassische Literatur zu entwickeln, muss bereits eine vorangegangene Zivilisation bekannt sein, die als Wirkfaktor die eigene beeinflusst hat. Man muss hier nach der Funktion dieser überraschenden Voraussetzung fragen, und wird schnell auf die Kategorie der Identität zurückverwiesen. Der Grund, so Eliot, weshalb die Griechen, schätzt man ihre geistigen Leistungen auch höher, niemals Klassiker sein können, ist, dass sie nicht die Gelegenheit hatten, ihren *eigenen Platz in der Geschichte* zu kennen. Vergil konnte auf die Zivilisation der Griechen zurückschauen und gewissermaßen vor deren Hintergrund die eigene Geschichte erkennen. Die Reife, die Klassizität voraussetzt, kann selbst nur vor dem Hintergrund einer historischen *Identität* entstehen. Dies überrascht uns angesichts des *verbum sapientibus*-Arguments, dessen verborgene Voraussetzungen wir bereits gesehen haben, kaum. Die Erkenntnis von Reife erfordert eigene Reife und umgekehrt lässt sich daraus schließen, dass, wer nie einen anderen als unreiferkannt hat, selbst nicht zur Reife gelangt sein kann. Dies scheint die Struktur des Eliot'schen Arguments zu sein und auch diese verweist auf das Konzept von Identität.

Nun desavouiert Eliot das Konzept durch ein Addendum, das bereits innerhalb seiner eigenen Argumentation einige Schwierigkeiten zu bereiten scheint – und das ist schwerlich ein Zufall. Eliot führt zuletzt die Unterscheidung des *relativen* und des *absoluten* Klassikers ein und diskutiert Goethe als ein Beispiel des relativen Klassikers.<sup>11</sup> Goethe ist, aufgrund des Platzes, den er in der Literatur einnimmt, ein Klassiker – doch eben nur ein relativer. Zum Verhängnis wird ihm, dass er »to a foreign eye, [appears] limited by his age, by his language, and by his culture, so that he is unrepresentative of the whole European tradition«. <sup>12</sup> Die notwendige Voraussetzung eines *absoluten* Klassikers ist nämlich *zunächst* »comprehensiveness [Herv. i. O.]. The classic must, within its formal limitations, express the maximum possible of the whole range of feeling which represents the character of the people who speak that language.«<sup>13</sup> Nun scheint für Eliot Goethe bereits *aufgrund seiner Sprache* kein absoluter Klassiker zu sein – und dies obwohl er die *comprehensiveness* bereits relativ zu den Sprechern der jeweiligen Sprache definiert hat. Und tatsächlich schließt er, dass kein Sprecher einer modernen Sprache ein absoluter Klassiker sein kann, da nur die

toten Sprachen in ihrem Tod das europäische Erbe erzeugt haben. Goethe ist bereits dadurch, dass er die deutsche Sprache spricht »provincial«<sup>14</sup> und zwar da er als Sprecher des Deutschen nicht die *gesamte europäische Tradition* repräsentieren kann. Dass Eliot bei Europa Halt macht, überrascht nicht, da sich ein weltübergreifender Klassiker auf Grundlage einer gemeinsamen Tradition schlicht nicht konstruieren lässt. Doch worauf Eliots Argument in seiner Stoßrichtung verweist, ist ein Charakteristikum, das dem Klassiker regelmäßig zugesprochen wird, und das in bezeichnen der Spannung zu dessen Identitätsbezug steht. Es ist nämlich nicht etwa nur die *comprehensiveness*, die es braucht, um einen absoluten Klassiker zu kennzeichnen. Vielmehr: »When a work of literature has, beyond this comprehensiveness in relation to its own language, an equal significance to a number of foreign literatures, we may say that it has also *universality* [Herv. i. O.]«<sup>15</sup> Goethe kann durchaus noch *comprehensiveness* für sich beanspruchen – doch eben keine *Universalität*.

Diese Universalität ist tief im Konzept des Klassikers verankert – und sie hat eine expansive Tendenz. Eliots überraschende Formulierung, dass für Universalität Signifikanz »to a number of [eigene Kursivierung; C. R.] foreign literatures« Voraussetzung sei, ist lediglich auf die leidigen Fakten zurückzuführen, da Vergil tatsächlich kein »weltweit universaler« Klassiker sein kann. Doch zeigt der Begriff eine Tendenz: die Gruppe, relativ zu der eine Klassiker seine Klassizität gewinnt, ist *idealtiter* die gesamte Menschheit. Der Begriff des Klassikers trägt ein Ideal in sich, das sich selbst desavouiert: die Kombination von *Identität*, die, wie wir oben sahen, abgrenzbar gegen etwas anderes sein muss, und von *Universalität*, die der Tendenz nach, wie das Wort schon sagt, allumfassend sein soll. Wir werden auf diese beiden Merkmale verschiedentlich zurückkommen und auch das inhärente Problem dieses Konzepts wird uns noch beschäftigen. Zuletzt sei definiert, dass wir von *Klassizismus* schlicht dann sprechen, wenn wir Orientierung an diesem Ideal des Klassischen meinen – und diese finden wir bei Benda.

Einer der Hauptanklagepunkt gegen die Intellektuellen besteht für Benda darin, dass diese nicht nur ihre eigenen politischen Leidenschaften in ihre intellektuelle Tätigkeit einfließen lassen,<sup>16</sup> sondern sogar die politischen Leidenschaften *fördern*, und dies zunächst – und hier wirft Benda die skizzierten Kategorien auf – dadurch, dass sie »das menschliche Streben nach unterschiedlicher Identität glorifizieren wollen und jede auf ein universales Bezugssystem gerichtete Tendenz verächtlich gemacht haben.«<sup>17</sup> In den zuvor den politischen Leidenschaften zugeschriebenen Interessen an Rasse, Nation und Klasse manifestiert sich so für Benda eine Entscheidung der Intellektuellen für den realistischen Pol. Die universale Gegenkategorie, die er entwirft, ist die des *Menschen*. Nach unseren obigen Untersuchungen müssen wir erwarten, dass dies angesichts der faktischen Diversität der Menschheit das Problem der Identität aufwirft. Benda sieht das Problem und versucht es negativ zu lösen. Er entwirft dazu eine Kategorie des »Humanitarismus«,<sup>18</sup> die er verstanden haben will als »Sensibilität für die abstrakte Qualität des Menschlichen«<sup>19</sup> und

opponiert sie scharf einer »Liebe zu den konkret existierenden Menschen«. <sup>20</sup> In dieser Opposition wird Bendas Strategie deutlich. Der Humanitarismus, der das Ideal des Intellektuellen darstellen soll und der das Universale in dessen Tätigkeit garantiert, wird in einem Akt der Abstraktion von den *tatsächlichen* Menschen hin zu einem Begriff von *Menschlichkeit* definiert. Freilich ist diese negative Lösung nicht imstande, dem Humanitarismus eine so definierte Form zu verleihen, dass er als Leitstern des intellektuellen Engagements dienen könnte. Ist Menschlichkeit nur das, was übrigbleibt, wenn man von allen konkreten Bestimmungen absieht, wird wenig bleiben, das sich lieben ließe und das Orientierung böte. Wie man zwischen den Zeilen lesen kann, ist der Begriff auch durchaus nicht so inhaltsleer, wie die Lösungsstrategie nahelegen würde. Dies wird etwa in der expliziten Erwähnung der Stoa oder des Erasmus als Traditionsreferenzen klar. Die lobenden Hervorhebungen von Anatole France, Tolstoi, Montaigne und Voltaire tun ein Übriges. <sup>21</sup> Der Leitbegriff des Menschen gewinnt Inhalt erst als ein *spezifischer* Begriff und dies entspricht nicht seiner Aufgabe, gerade in der Abstraktion vom Spezifischen den Universalismus der intellektuellen Tätigkeit zu verbürgen. Die Exklusion der konkreten Menschen, die zunächst die Funktion zu haben scheint, die Abstraktion zur Universalität hin zu leisten, erweist sich vielmehr als Garant eines spezifischen Inhalts des Begriffs vom Menschen, dem die exkludierte Faktizität nicht mehr widersprechen kann – und eben dieser gewonnene Begriff rechtfertigt dann umgekehrt die Exklusion, da »diese Qualität [sc. des Menschlichen] in ungleichen Quantitäten verteilt« <sup>22</sup> ist. Benda geht so weit, Renan in der Aussage zu zitieren, dass »ein Papua« nicht unsterblich sein könne. <sup>23</sup> Das Problem von Identität löst Bendas Begriff der Menschlichkeit so keineswegs, vielmehr ist dieser gerade eine theoretische *Exposition* des Problems.

Eine weitere Instanz desselben Problems findet Benda im Katholizismus. Bezeichnenderweise begreift er die »Männer der Kirche« als »Clercs par excellence«. <sup>24</sup> Diese hätten ebenfalls den nationalen Partikularismus zulasten der Universalität des Christentums betont und hätten dies sogar als in Einklang mit den Lehren der Kirche verteidigt. <sup>25</sup> Freilich ist nationaler Katholizismus ein Oxymoron, wie Benda sehr wohl weiß. Das Problem von Identität und Universalität hat im Katholizismus Tradition und wurde im Zeichen der Mission verhandelt. Die Antwort des Zeitalters, das stärker als jedes andere durch das Benda'sche Ideal der Einheit der Vernunft und von deren Ausdehnung »über alle Gebiete des Geistes und des Lebens« <sup>26</sup> gekennzeichnet war, stellte der Begriff der *Toleranz* und der daraus resultierende Deismus dar. <sup>27</sup> Wir werden auf diesen theoretischen Strang zurückkommen. Soweit es Benda betrifft, scheint der Deismus keine Option zu sein, vielmehr begreift er das Christentum – gut katholisch – nach dem Galatherbrief als *eine* Bruderschaft in Christus, <sup>28</sup> um zugleich darauf hinzuweisen, dass die zeitgenössischen Katholiken sich nicht mehr »zur wahren Lehre ihres Herrn bekennen«. <sup>29</sup> Die Identität, die die nicht zufällig so genannten »Clercs« universal setzen sollen, gewinnt hier erneut Profil. <sup>30</sup>

Nun gibt es neben den Geistlichen noch eine Kategorie von Intellektuellen, die Benda womöglich noch stärker reizen: die Historiker. Dies kann uns nicht überraschen. Eliot hat darauf hingewiesen, dass Identität erst durch Geschichte entsteht und Bendas Klassizismus, dessen Identitätsbedürfnis bereits klar geworden ist, bedingt eine Abhängigkeit von der Geschichtsschreibung. Benda selbst gibt zum Grund seiner Betonung der Rolle dieser Kategorie von Intellektuellen zum einen deren Ansehen beim Publikum,<sup>31</sup> doch ist andererseits deren Verrat zugleich »schockierend«.<sup>32</sup> Dieser Schock lässt sich mühelos auf die Rolle des Historikers als Identitätsstifter zurückführen. Das Ideal der Historiographie, das Benda zeichnet, ist das *sine ira et studio*, die »Unparteilichkeitsbedingung«.<sup>33</sup> Diese adressiert als Überparteilichkeit genommen die Forderung des Universalismus und kollidiert darin freilich unmittelbar mit dem Gedanken nationaler Identität. Benda kritisiert die »konsequente Bewußtheit, mit der seit etwa einem halben Jahrhundert gewisse deutsche Historiker und seit zwanzig Jahren auch die französischen Monarchisten«<sup>34</sup> dem Nationalismus frönen. Dagegen stellt er etwa Voltaire und besonders Fustel de Coulange, die »gewissermaßen die Charta der unparteiischen Geschichtsschreibung verkündet [...] haben.«<sup>35</sup>

Der Klassizismus Bendas steht hier gegen den Historismus der deutschen Geschichtsschreibung, den diese von Ranke geerbt hatte, und wir stoßen mit diesem auf ein weiteres Problemfeld, das wir noch zu behandeln haben werden.<sup>36</sup> Doch wird hier bereits klar, weshalb Benda sich gegen die historistischen Konzeptionen wendet. Auch der Historismus ist tief geprägt durch die Problematik von Identität und Universalität, doch ist die Lösung, die Ranke in die inzwischen sprichwörtliche Formel der Unmittelbarkeit jeder Epoche zu Gott gepresst hat, erheblich komplizierter als Bendas klassizistische Formel der Universalität der Menschlichkeit. Versucht Benda die Identität des Menschen abstrahierend auf ein Abstraktum zu reduzieren, um Universalität zu erreichen, *betont* der Historismus die jeweils konkrete historische Identität. Die Universalität wird dabei zum Problem und ihr Erhalt erfordert komplexe theoretische Mittel, deren romantische Wurzeln bekannt sind,<sup>37</sup> und deren Fundierung letztlich Diltheys Lebensphilosophie erforderte.

Dass die historistische Konzeption der Geschichte der klassizistischen Idee Bendas jedoch nicht konform sein kann, liegt auf der Hand, und auch die Vehemenz seines Einspruchs kann uns angesichts der Zentralität der zugrundeliegenden Frage nach dem Verhältnis von Identität und Universalität nicht überraschen. Benda räumt ein, dass den Forderungen Fustel de Coulanges an die Geschichtsschreibung auch die französischen Historiker, deren Nation es immerhin »zur ewigen Ehre gereichen wird [...], eine förmliche Verdammung der pragmatischen Historie ausgesprochen [zu haben]«,<sup>38</sup> nicht immer gerecht werden. In einer bemerkenswerten Fußnote hält der Gegner des Nationalismus fest, dass jedoch

»der Deutsche die Geschichte entstellt, um seine Nation zu glorifizieren, der Franzose sie hingegen zur Verherrlichung eines politischen Regimes verzerrt. Grob gesagt führen also die tendenziösen Philosophien der Deutschen zum internationalen, die der Franzosen zum Bürgerkrieg. Muß ich noch einmal anmerken, wie klar daraus die moralische Überlegenheit der letzteren hervorgeht?«<sup>39</sup>

Das moralische Argument, das den Bürgerkrieg rechtfertigt, führt Benda unglücklichlicherweise nicht.

Wir wollen noch ein letztes Problemfeld umreißen, das Benda anspricht. Ein zentraler Gegenspieler, der zwischen den Zeilen öfter durchscheint, als er tatsächlich erwähnt wird, ist Georges Sorel. Dieser ein wenig kuriose Denker hatte vierzehn Jahre zuvor seine *Réflexions sur la violence* veröffentlicht. Benda, der Sorel durchgehend als Moralisten bezeichnet, fasst deren Grundthese so zusammen: die Bürger (bzw. die Arbeiter)<sup>40</sup> »sollten sich keineswegs etwa bemühen, die Empfindung ihrer Verschiedenheit abzubauen und sich ihrer natürlichen Gemeinsamkeit zu besinnen, sondern im Gegenteil danach trachten, diese Verschiedenheit in ihrer ganzen Tiefe und Unauflöslichkeit zu fühlen.«<sup>41</sup> Er macht Sorels Lehre verantwortlich für den italienischen Faschismus wie den russischen Bolschewismus.<sup>42</sup> Nun ist freilich Sorels Lehre nahezu das exakte Gegenteil der Bendas und gerade die These, Sorel habe die Unauflöslichkeit des Konflikts betonen wollen, trifft schlicht zu, wie wir sehen werden. Daher ist die Präsenz Sorels im *Verrat der Intellektuellen* als verborgener Antipode nicht weiter verwunderlich. Für uns relevant ist jedoch ein anderer Punkt, den Benda Sorel entgegenhält. Er stellt diesen neben Nietzsche und zitiert zustimmende Nietzsche-Zitate aus den *Réflexions*, die das »Loblied des Kriegerlebens«,<sup>43</sup> das beide singen, illustrieren sollen. Diese stammen – erneut wenig überraschend – aus der *Genealogie der Moral*.<sup>44</sup> Nietzsche hatte zur Voraussetzung der »ritterlich-aristokratischen Werturteile«<sup>45</sup> eine »mächtige Leiblichkeit, eine blühende, reiche, selbst überschäumende Gesundheit, samt dem, was deren Erhaltung bedingt: Krieg, Abenteuer, Jagd, Tanz, Kampfspiele, und alles überhaupt, was starkes, freies, frohgemutes Handeln in sich schließt«<sup>46</sup> erklärt. Sorel fährt fort, er »glaube, daß Nietzsche, wenn er nicht so sehr durch seine Erinnerungen als Philologieprofessor beherrscht gewesen wäre, gesehen hätte, daß der *Typ des Herrn* [Herv. i. O.] noch vor unseren Augen existiert«<sup>47</sup> und Benda kontrastiert diese »germanische« Perspektive der griechisch-römischen.<sup>48</sup> Zuletzt hält er fest, dass der moderne Clerc die Menschen lehre, »der Krieg besitze moralischen Wert an sich und müsse ohne Frage nach dem Nutzen geführt werden.«<sup>49</sup> Bendas folgendes, bewegendes Plädoyer gegen die Verherrlichung von Heldenmut, Ehre und Härte,<sup>50</sup> das die Erfahrungen der Ersten Weltkriegs im Rücken spürt, verweist auf eine *Strategie*, die eine heteronome Qualität zu dem bisherigen aufweist. Der Krieg um des Krieges willen ist ein Modus von Auseinandersetzung, dessen Defizienz absolut geworden ist. Was bereits in Sorels Worten auf-

scheint, ist die Kategorie der *Gewalt*, in der dieser Modus adressiert werden muss, auch wenn er nicht mehr begriffen werden kann.<sup>51</sup>

Letztlich wird vor diesem Hintergrund Bendas zuweilen naiv anmutender Klassizismus verständlich als Gegenpol der ebenso naiven Gewalt. Lyotard formulierte, der anklagende Intellektuelle müsse stets ein universelles Subjekt vertreten.<sup>52</sup> In gewisser Weise gelangt er zum selben faktischen Ergebnis wie Benda, nämlich dass es keine Intellektuellen mehr gebe.<sup>53</sup> Freilich denkt er im Unterschied zu Benda, dass es sie auch gar nicht mehr geben könne, da es – im Unterschied zum 18. Jahrhundert – »kein universelles Subjekt oder Opfer gibt, das in der Wirklichkeit ein Zeichen gäbe, in dessen Namen das Denken Anklage erheben könnte«. <sup>54</sup> Nun scheint dies die Identitätsproblematik Bendas zu verabsolutieren. Lyotards These von der Notwendigkeit der Setzung eines universellen Subjekts deckt sich mit unseren Analysen Bendas völlig – dieser kann den Verrat der Intellektuellen nur postulieren vor dem Hintergrund eines Klassizismus, dessen universale Werte die Frage nach ihrer Herkunft aufwarfen. Benda klagt im Namen der Menschheit, doch einer abstrakten Menschheit, deren konkrete Ausprägung er durchaus nicht seinen Begriff des Menschen vergiften lassen will. Der Verdacht liegt nahe, dass der Verrat der Intellektuellen und Lyotards Konstatierung des Fehlens eines universellen Subjekts zwei Seiten desselben Sachverhaltes sind. Benda setzt eine Identität absolut als die einer idealen Menschheit, deren Kongruenz mit der tatsächlichen Menschheit schlicht nicht gegeben ist. Freilich war sie dies auch nie gewesen, doch hatte man diesen Umstand noch mit dem Verweis auf ein »Noch nicht« abtun können. Lyotards Thesen legen nahe, dass nicht nur der Missionsgedanke seine Überzeugungskraft verloren hatte, sondern auch die europäische Kulturheteronomie so weit kollabiert war, dass der Verrat der Intellektuellen nur mehr als logische Folge begriffen werden konnte.

Doch letztlich ist dieser soziologische Befund, wenn er korrekt ist, nur eine Frage von Faktizität. Bendas kategorialer Rahmen, den wir als Klassizismus bezeichnet haben, ist durchaus nicht abhängig von der Existenz einer einheitlichen Kultur, wengleich deren Fehlen freilich als Verrat gewertet werden muss. Doch zeigt das Aufeinanderprallen von Norm und Realität den verborgenen Charakter dieses Klassizismus sehr deutlich auf: dieser basiert auf der Voraussetzung einer universalen Identität, deren Inkongruenz mit der existierenden Menschheit nur als Defizienz gedeutet werden kann und letztlich zur Mission aufrufen muss. Dies wiederum demonstriert seinen *antagonistischen* Charakter. Dieser ist freilich auf eine merkwürdige Art in ein Konzept von Universalität zurückgenommen und damit virtualisiert. Die faktisch antagonistische Stellung zu anderen Identitäten wird durch die Universalisierung geleugnet und nur noch negativ in der Figur des Verrates sichtbar. Der Verrat der Intellektuellen wird so verständlich als deren Abfall von der universalen Identität, die der Klassizismus als seine *raison d'être* voraussetzen muss. Deren eigene Problematik, die sie zu einem Modus von Antagonismus macht, haben wir

gesehen. Dieser Begriff wiederum wird klarer werden, wenn wir den Klassizismus neben andere *Modi von Antagonismus* stellen.

### § 3 Freund und Feind: Von Hegel zu Schmitt

Den Modus von Antagonismus *par excellence* bilden eine Klasse von Konzeptionen, die wir einmal tentativ Freund-Feind-Theorien nennen wollen. Deren gemeinsame Struktur wollen wir anhand einiger ihrer Instanzen genauer herausstellen, um so einen besseren Begriff der Kategorie des antagonistischen Modus überhaupt zu gewinnen.

Beginnen wollen wir mit Martin Heideggers Konzept von *Abständigkeit*, das im vierten Kapitel von *Sein und Zeit* eingeführt wird. Heidegger hatte zuvor die existenziale Struktur des Daseins als In-der-Welt sein analysiert, das eine erste Charakteristik des eigenen Seinsverständnisses in der Kenntnis des Verweisungszusammenhanges der Welt vorgefunden hatte. Nun ist eine rekurrente Schwierigkeit philosophischer Konstruktionen, die mit dem ›Subjekt‹ beginnen, erläutern zu müssen, woher das zunächst sich reichlich solipsistisch vorkommende Subjekt Kenntnis der Subjekthaftigkeit anderer Subjekte gewinnt. Die Schwierigkeit ist klar: ich bin mir meiner eigenen Gedanken bewusst, jedoch nicht der der anderen, die mir begegnen, und zumindest dem philosophischen Verstand kann es leicht einfallen, daran zu zweifeln, dass, was mir soeben begegnet und sehr ähnlich der Gestalt sieht, die ich im Spiegel sehe, ein Subjekt derselben Art ist, wie ich es bin. Eine ebenso rekurrente Lösung des Problems besteht darin, eine gewisse primäre Sozialität des Subjektes anzunehmen, die bereits vorgängig, mit Existenz des Subjektes, dessen Verständnis vom Anderen setzt. Diese Lösung scheint eine gewisse empirische Evidenz für sich zu haben und vor allem der Aufgabe zu entheben, die Subjekthaftigkeit des Anderen *ex nihilo* via Analogieschluss zu konstruieren.<sup>55</sup>

Einen derartigen Pfad wählt auch Heidegger, der freilich für sich in Anspruch nehmen kann, von vornherein die Kategorie des Subjektes vermieden zu haben. Es fällt zunächst auf, dass das Dasein als In-der-Welt-sein bereits dem Anderen an jeder Ecke begegnet: »Das Feld zum Beispiel, an dem wir ›draußen‹ entlang gehen, zeigt sich als dem und dem gehörig, von ihm ordentlich instand gehalten, das benutzte Buch ist gekauft bei..., geschenkt von... und dergleichen.«<sup>56</sup> Die Versuchung, den umherstehenden Anderen nun als bloßes Ding zu betrachten, umgeht Heidegger durch Rekonzeption: nicht etwa begegnet der Andere als Gegenstand, sondern »wir treffen sie ›bei der Arbeit‹, das heißt primär in ihrem In-der-Welt-sein. [...] Der Andere begegnet in seinem Mitdasein in der Welt.«<sup>57</sup> So, wie sich selbst als ein Ding zu verstehen, bereits ein defizienter Modus von Dasein ist, der das eigene Sein verkennt, verhält es sich auch mit dem Sein des Anderen: dieser ist genauso In-der-Welt-sein und ihn etwa als Ding zu begreifen kann nur einem Philosophen einfal-