

Gerrit Walther: Die Parteilichkeit der Objektivität

Die historische Vernunftkritik des Panajotis Kondylis: Ein Überblick über sein Werk aus Anlaß seiner Analyse der „Postmoderne“**

In: Rechtshistorisches Journal Bd. 11, 1992, S. 222-239

**Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802, Stuttgart (Klett-Cotta) 1979.*

Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, Stuttgart (Klett-Cotta) 1981 [Taschenbuchausgabe: dtv, Bd. 4450, München 1986].

Macht und Entscheidung. Die Herausbildung der Weltbilder und die Wertfrage, Stuttgart (Klett-Cotta) 1984.

Konservativismus. Geschichtlicher Gehalt und Untergang, Stuttgart (Klett-Cotta) 1986.

Theorie des Krieges. Clausewitz, Marx, Engels, Lenin, Stuttgart (Klett-Cotta) 1988.

Außer Betracht bleiben im Folgendender der schmale Essaiband: *Marx und die griechische Antike. Zwei Studien*, Heidelberg (Manutius) 1987; sowie die Anthologie: *Der Philosoph und die Lust* (Exkursionen, Bd. 6), Frankfurt am Main (Keip) 1991, zu der Kondylis die Einleitung verfaßt hat.

***Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform. Die liberale Moderne und die massen-demokratische Postmoderne*, Weinheim (VCH, Acta Humaniora) 1991.

Seit 1979 veröffentlicht Panajotis Kondylis alle zwei Jahre ein neues, monumentales Buch. Jedes behandelt ein so gewaltiges Thema wie „Aufklärung“, „Konservativismus“, „Krieg“ oder „Metaphysikkritik“. Jedes ist zwischen 500 bis 700 Seite stark und in einem klaren, konzentrierten Stil auf hohem Abstraktionsniveau geschrieben. Jedes behauptet das jeweilige Phänomen endlich definitiv und wirklich „wissenschaftlich“, nämlich nach absolut reflektierten Prinzipien und absolut realistischen Maximen zu klären. Bei jedem schließlich hört der Leser nach ein paar Seiten auf, diesen Anspruch vermessen zu finden, so scharfsinnig wirken die Schlüsse, so einschüchternd souverän die Quellen- und Forschungskennnisse dieses Autors. Schlechthin alles scheint der Heidelberger Privatgelehrte nicht nur selbst gelesen, sondern so gründlich

durchdacht zu haben, daß man kaum Widerspruch wagt, wenn er das Gros der Sekundärliteratur als unbrauchbar beiseite schiebt. Nicht einzelne sachliche Fehler stören ihn darin, sondern ein grundsätzliches Mißverständnis: was in philosophischen, politischen oder ideengeschichtlichen Diskussionen als Analyse eines Phänomens vorgetragen werde, entpuppe sich bei näherem Hinsehen oft nur als ein „un- oder halbbewußter Aspekt der betreffenden Wirklichkeit, dessen Bedeutung durch seine Übersetzung in eine andere Sprache erschlossen werden kann. Diese Übersetzung kann freilich ihrerseits nur dann gelingen, wenn die in Frage kommende Wirklichkeit innerhalb einer breiteren Perspektive gesehen und an Hand eines subtileren begrifflichen Instrumentariums interpretiert wird, so daß im daraus entstehenden Wirklichkeitsbild auch das einbezogen und verständlich gemacht werden kann, was sonst Wirklichkeitsinterpretation sein will.“

Diesem Programm folgt Kondylis auch in seinem neuesten Buch. „Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform“ unternimmt den zeitgemäßen Versuch, „Moderne“ und „Postmoderne“ auf den richtigen Begriff zu bringen: gepflegt pessimistisch im Titel, schnittig im Trend aktueller Betrachtungen über „Das Ende“ (der Geschichte, des Menschen, der Ideologien, des Wachstums, der Natur, usw.), modisch erst recht in der Kaltblütigkeit, mit der hier auf knapp 300 Seiten die Grundzüge zeitgenössischer Politik, Mentalität, Lebensart, Philosophie, Literatur, Kunst, Architektur, Musik und Wissenschaftstheorie charakterisiert und gegen die des 19. Jahrhunderts abgegrenzt werden. Doch die Ähnlichkeit täuscht Ebenso konsequent wie dieses Buch apokalyptisch interessierte Leser anlockt, hält es sie sich vom Leibe. Kein einziger Name (außer Stilbegriffen wie „der Futurismus“, „Op-Art“, usw.) und kein einziger Buchtitel verhilft zum flotten Mitredenkönnen. Stattdessen beginnt ein strenger Gedankengang, dem „Aktualität“ nicht Zweck, sondern Anlaß zu einer Erkundung ist, die sich bei aller Präzision ohne eine gewisse Vertrautheit mit ihren Prämissen, Begriffen und unausgesprochenen Zielen doch nur verfolgen, aber nicht tiefer verstehen läßt. So fordert Kondylis' neues Buch, zunächst auf die Genese und Entwicklung eines Denkens zurückzuschauen, dem die Kritik bis heute teils enthusiastisches Lob, teils verwunderten Respekt, kaum aber eingehende Betrachtung gewidmet hat.

Sein selbstgewähltes Amt, die Öffentlichkeit über die wahre, historische Bedeutung ihrer politischen und theoretischen Grundbegriffe aufzuklären, trat Kondylis im Alter von 36 Jahren an. 1979 erschien im Hause Klett-Cotta (seinem seitherigen Stammverlag) seine von Werner Conze betreute Dissertation über „Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802“. Mag das Thema heute wieder an Dilthey erinnern - damals, auf dem Höhepunkt der durch Pierre Bertaux inspirierten linken Hölderlin-Euphorie¹, als das Wort „Dialektik“ (noch) ebenso progressiv und professionell klang wie heute etwa der Begriff „Diskurs“, war bei einem solchen Titel eine neue (wenngleich leicht verspätete) Pflichtübung

darüber zu erwarten, dass Hegel alle Voraussetzungen mitgebracht habe, von Marx auf die Füße gestellt zu werden. Kondylis bewies das Gegenteil. Gegen die linke Lesart führte er vor, dass der junge Hegel seine dialektische „Vereinigungsphilosophie“ weder aus der Beobachtung frühkapitalistischer Produktionsverhältnisse noch sonst aus sozialtheoretischen Überlegungen gewonnen habe. Keineswegs um eine klassenbewusste Parteinahme für die unterdrückte Unterschicht handle es sich bei seinen zeitkritischen Äußerungen, sondern, so zeigte Kondylis genüsslich, um Gemeinplätze einer reichlich reaktionären adligen Kapitalismus-Kritik. Seine sonstigen Theorien hingegen habe Hegel nahezu komplett aus dem pietistisch inspirierten Monismus seiner Stifterfreunde Hölderlin und Schelling übernommen und erst nach 1802 durch die (nicht minder metaphysische) These ergänzt (bzw. verfremdet), dass das Absolute doch erkennbar sei. Damit zündete Kondylis eine dritte Pointe: wenn er unter diesen Umständen darauf hinwies, dass die Dialektik bei den älteren Klassikern der politischen Ökonomie überhaupt unbekannt und erst „durch den Hegelianer Marx“ in sie eingeführt worden sei (*Dialektik*, S. 17), so musste dies implizieren, dass auch in Marxens „Materialismus“ eine bedenkliche Portion jenes normativen Idealismus mitschwang, den jener als „bürgerliche Ideologie“ zu entlarven behauptete.

Dieser Befund zeigte Mut, aber auch methodische Blößen. In entscheidenden Punkten nämlich operierte Kondylis mit Prämissen, die den gängigen Positionen der Philosophiegeschichte diametral entgegenstanden. Da er sie aus Platzgründen nicht jeweils im Einzelnen herleiten konnte, kündigte er schon im Vorwort einen Folgeband an, der seine Theorien über die „Entstehung und Funktion der dualistischen Denkstruktur in der Aufklärung im allgemeinen und der starken monistischen Tendenz in der deutschen Spätaufklärung insbesondere, [die] Struktur des aufklärerischen Naturbegriffes als Verflechtung von Sein und Sollen, [den] antiintellektualistische[n] Zug der Aufklärung und [den] dadurch bedingte[n] Charakter ihres Rationalismus, [den] Sinn der Rehabilitation der Sinnlichkeit“ - die er schon hier als eigentliches Ziel aufgeklärten Denkens zu bezeichnen gewagt hatte - „und [die] systematische Bedeutung der Frage nach den Beziehungen zwischen Geist und Sinnlichkeit, und zwar im Hinblick auf die Normfrage“ (*Dialektik*, S. 17) präzisieren sollte. Kaum zwei Jahre später lag „Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus“ (1981) fertig vor.

Mit Recht rühmte die Verlagswerbung, dass es die „seit dem Standardwerk von Ernst Cassirer (1932) ... erste begriffliche und geistesgeschichtliche Rekonstruktion der europäischen Aufklärung“ im Ganzen sei. Von Descartes bis Kant nämlich, von Newton bis de Sade, von Leibniz bis La Mettrie werden in diesem imposanten Werk alle scheinbar so gegensätzlichen Denkströmungen des 17. und 18. Jahrhunderts in ihren zentralen Fragen und Perspektiven neu beleuchtet und auf eine ebenso unkonventionelle wie plausible Weise miteinander ins Verhältnis gesetzt.

Als hermeneutischer Hebel dient dabei die im „Dialektik“-Buch anhand Hegels Zeitkritik dargestellte Entdeckung, dass die gleichen Ideen, Argumente und Theorien durchaus konträren politischen Zwecken dienen können. „Die“ aufgeklärte Vernunft, so zeigte Kondylis, gebe es daher ebenso wenig wie „den“ Optimismus, „den“ Natur- oder „den“ Freiheits-Begriff der Aufklärung. Wer solche Termini auf Treu und Glauben in sein analytisches Begriffsrepertoire übernehme, falle eben jener Ideologie einer einheitlich-natürlichen „Vernunft“ zum Opfer, die die Aufklärer selbst einst als Waffe gegen die „dogmatische“ Autorität der Theologie und die „Willkürherrschaft“ der Aristokratie in die Welt gesetzt hätten. Ein solcher Forscher müsse sich, so wies Kondylis anhand prominenter Beispiele nach, entweder damit begnügen, die „Widersprüche“ dieser Epoche zu konstatieren, oder seinem Klischee zuliebe alle gegenläufigen Tendenzen für unerheblich erklären bzw. ganz verschweigen.

Viel weiter hingegen führe ein Ansatz, der die Argumentation eines jeden Autors aus dessen konkreter politisch-sozialer Position heraus analysiere: nicht als eine gleichsam ins Leere gesprochene, theoretische Beschreibung des eigenen Handelns, sondern als eine polemisch zugespitzte Abgrenzung gegen einen handfesten weltanschaulichen Gegner. „Die beste Art, eine bestimmte Philosophie geistesgeschichtlich zu begreifen, ist demnach die, ihren Gegner klar ins Auge zu fassen und zu erwägen, was sie beweisen muss bzw. *will*, um diesen Gegner außer Gefecht zu setzen. In der Polemik aller gegen alle bzw. der philosophischen Parteien gegeneinander entsteht - je nach dem Ziel der Polemik bzw. dem vorschwebenden Ideal - die Vielfalt der Variationen über ein und dasselbe Thema, d.h. über die Grundfrage, um die sich die Polemik dreht.“ Eben diese lebensweltlich bedingte, stets auf konkrete soziale Verhältnisse bezogene „Grundfrage“, nicht eine theoretische Begriffsschablone, habe den Fixpunkt der Analyse zu bilden. Die je individuellen „Grundhaltungen“ und die Begriffe, deren sich Individuen, Gruppen und Parteien in je besonderer Weise bedienen, bildeten hingegen „die variablen und auswechselbaren Faktoren: so entsteht das allgemeine geistige Bild der Zeit in seiner Mannigfaltigkeit, während sich das besondere Bild des Werkes eines jeden Denkers aus der Kreuzung der logischen Struktur der Grundfrage mit der jeweiligen Grundhaltung ergibt“ (*Aufklärung*, S. 20²).

Die ebenso scharfsinnigen wie unverkrampften Lösungen, die Kondylis dank dieser Methode für viele seit langem diskutierte Paradoxien aufgeklärten Denkens anbieten konnte - die wichtigste war die oben genannte These von der „Rehabilitation der Sinnlichkeit“ -, überzeugten nicht minder als die Ergebnisse, zu denen ihn dieses Verfahren in seiner folgenden Untersuchung über „Konservatismus. Geschichtlicher Gehalt und Untergang“ (1986) führte. Mit Hilfe des „Polemik“-Modells widerlegte er hier die Schulmeinung, dass Konservatismus als Reaktion bodenständiger Praktiker auf die revolutionäre Ideologie entstanden sei, als naive Übernahme eines Klischees, das die „konservativen“ Anwälte der autonomen *societas civilis* seit der frühen Neuzeit selbst gegen die

Souveränitätsansprüche des modernen Staates entwickelt hätten. So wenig wie „Vernunft“ die objektive Größe sei, die sie zu sein behaupte, dürfe „Konservativismus“ (die Schreibweise betont den ideologischen Charakter des Begriffs) als eine anthropologisch-psychologische Konstante gelten. Er sei vielmehr ein Kampfbegriff, der historisch nur so lange Kurs besitze, wie der soziale Konflikt andauere, in dem er als Waffe diene³.

Mit Recht hat Kondylis dieses Werk dem Gedenken an seinen 1986 verstorbenen Lehrer Werner Conze gewidmet. Die Kunst nämlich, politische Begriffe aus ihren politisch-sozialen Bedingungen zu erhellen, gesellschaftliche Rollenbilder als soziale Abgrenzungsversuche und Machtansprüche zu deuten und die Errungenschaften des historischen Materialismus zu nutzen, ohne seinen ideologischen Simplifizierungen zu verfallen - all dies waren typische Tugenden dieses großen Sozial- und Ideenhistorikers⁴. Trotzdem klang in der Weise, in der Kondylis die Methode der Conze-Schule adaptierte, von Anfang an ein eigener Ton durch: ein seltsam erregtes Erkenntnispathos, das vor allem dann spürbar wird, wenn er seinen Ansatz als den einzig „realistischen“ zu rechtfertigen versucht.

An den historischen Stoff gebunden bleibt dieser Versuch in dem programmatischen Kapitel, das Kondylis seinem „Aufklärungs“-Buch voranstellt. Ganz im Geiste Nietzsches erklärt er hier den moralischen Beiklang jedes noch so neutralen Begriffs aus der idealistischen Herkunft der modernen Wissenschaft: je weiter Gott aus der Welt verdrängt worden sei, desto mehr habe der (zuvor nur für die Erkenntnis von Gottes Willen zuständige) „Geist“ die göttliche Aufgabe übernehmen müssen, „eine wertende, normierende, d.h. sinngebende und -volle Instanz“ zu sein. Als schließlich auch er philosophisch nicht mehr haltbar gewesen sei, habe sich diese Werthaftigkeit des Denkens zu der vagen, aber umso zäheren Überzeugung verdünnt, „das Leben bzw. die Welt habe einen *Sinn*“ (*Aufklärung*, S. 18 f.). Unwillkürlich (und fast immer unbewusst) werde jede wissenschaftliche Erklärung somit mehr als nur eine formale Erhellung, nämlich ein Akt der Sinn- und Wertgebung.

Ende der 60er Jahre war dies der übliche Einwand gegen die „bürgerliche Wissenschaft“. In seiner Konsequenz jedoch geht Kondylis weit über den marxistischen „Ideologie“-Verdacht hinaus. Gedanken, Ideen und Philosophien, so erklärt er, besäßen überhaupt nie irgendeinen festen objektiv-ontologischen Gehalt. „Sie sind zunächst nur verfügbare Waffen; wer sie verwenden wird, und das Wann und das Wie hängen nicht von ihnen ab.“ Sinn und Bedeutung erhielten sie vielmehr erst „im Kampf und durch kämpfende Personen ...“, und der Kampf hat die eigene Logik, der sich die Logik der Texte oder der vorgefassten Überzeugungen unterwerfen muss, wenn sie überhaupt im Spiel bleiben will. ...Anders gewandt: Ideen kommen zur Wirkung, eben weil sie in Lagen verwendet werden, die kein Ideenprodukt, sondern existenziell-politischer Ernst im reinsten Sinne des Wortes sind; der Ernst der Lage macht die Wirkung von

Ideen zu einer ernsten Sache.... die relativ freie Interpretierbarkeit von Ideen in Kampfsituationen [ist] ein Schlüssel zum Verständnis von deren Funktion als Waffen und daher auch von deren Wirkung - und sie bildet zugleich das stärkste Argument sowohl gegen eine materialistische Widerspiegelungstheorie als auch gegen die verschiedenen Versionen des idealistischen Primats der Geistesgeschichte (spricht: des Geistigen in der Geschichte)" (*Aufklärung*, S. 32 f).

Damit sind die Gegner genannt, die Kondylis drei Jahre später in seinem bislang einzigen rein theoretischen Traktat bekämpft. Der schmale Band mit dem dröhnenden Titel „Macht und Entscheidung. Die Herausbildung der Weltbilder und die Wertfrage“ (1984) liest sich als sein philosophisches Bekenntnis, als die theoretische Quintessenz all seiner vorigen und als Schlüssel zu all seinen folgenden Schriften. Denken, so dekretiert er darin, sei niemals eine Frage von Ideen („Es gibt keine Ideen“), sondern immer eine existenzielle „Entscheidung“ im Kampf um „die Durchsetzung oder die Unterwerfung von bestimmten menschlichen Existenzen“ (*Macht*, S. 85 f.). Der Trieb zur „Selbsterhaltung“ nämlich zwingt jede „menschliche Existenz“ (das Wort „Mensch“ meidet Kondylis), ein „Weltbild“ zu entwerfen bzw. anzunehmen, das nach den Kategorien wahr/falsch, gut/böse, Freund/Feind aufgebaut sei. Jeder einzelne Gedanke zielt darauf, diese eigenen Werte aggressiv gegen konkurrierende Normen durchzusetzen. „Entwerfen des Weltbildes auf der Grundlage der eigenen Machtansprüche heißt aber ebensoviel wie Entwerfen desselben im Hinblick auf das, was den eigenen Machtansprüchen im Wege steht - nämlich mit Rücksicht auf einen aktuellen oder potenziellen Feind; in diesem Sinne wird das Weltbild zu einem verkehrten Feindbild“ (ib., S. 35). Die Entscheidung für eine bestimmte Philosophie oder Weltanschauung sei somit stets die Entscheidung für einen bestimmten „existenziellen Feind, dessen wirksame Bekämpfung auf sozialer Ebene jedoch gerade die Objektivierung der Entscheidung und die Verleugnung ihres rein existenziellen Charakters verlangt“ (ib., S. 59). „Betrachten wir die Dinge [aber] konkret“, so zeige sich rasch, dass „die größtmögliche Objektivierung“ nur „die denkbar perfekte Verkleidung“ eines allmächtigen, nietzscheanisch unersättlichen Willens nach „Machtsteigerung“ darstelle (ib., S. 86, 52 und 34): dass sie nur besonders raffiniert verschleierte, dass alle „Begriffe, Vorstellungen und Worte einen polemischen Sinn [haben]; sie haben eine konkrete Gegensätzlichkeit im Auge, sind an eine konkrete Situation gebunden, deren letzte Konsequenz eine ... Freund-Feindgruppierung ist, und werden zu leeren und gespenstischen Abstraktionen, wenn diese Situation entfällt. Worte wie Staat, Republik, Gesellschaft, Klasse, ferner: Souveränität, Rechtsstaat, Absolutismus, Diktatur, Plan, neutraler oder totaler Staat usw. sind unverständlich, wenn man nicht weiß, wer in concreto durch ein solches Wort getroffen, bekämpft, negiert und widerlegt werden soll.“

Zugegeben: dieses letzte Zitat stammt nicht von Kondylis, sondern von dem Denker, dem er seine martialische Theorie verdankt und zu dem er sich doch nirgends offen bekennt: von Carl Schmitt⁵. Die Überblendung mag illegal sein - illegitim ist sie nicht. Denn in dem Entschluss, seine erfolgreiche heuristische Methode zur Weltanschauung zu erheben, die „Freund-Feind-Beziehung“ (Macht, S. 87) nicht mehr nur als erkenntnisleitendes Schema, sondern als ontologische Tatsache zu beschreiben, geht Kondylis merkbar über jenes liberale „Existenz“- und „Entscheidungs“-Pathos hinaus, das von Weber über Jaspers bis zu Sternberger und Conze durchaus eine gewisse „Heidelberger“ Tradition besitzt.

Tatsächlich tragen Kondylis' folgende Arbeiten einen deutlich „schmittianischen“ Zug. Die „Theorie des Krieges“ (1988), eine wiederum massive, offenbar von der Nachrüstungsdebatte provozierte Studie, bekämpft die Idee, dass Krieg eine Frage von Waffenkapazitäten und Frieden somit „möglich“ (Franz Alt) sei, als typisch rationalistische Realitätsblindheit. Mit Hilfe des „Polemik“-Modells arbeitet Kondylis die Kriegskonzeptionen von „Clausewitz, Marx, Engels, Lenin“ (so der Untertitel) auf, um die existenziellen, politisch-sozialen „Hauptaspekte des Kriegsphänomens in seiner geschichtlichen Multidimensionalität begreiflich zu machen“ (S.7). „Die neuzeitliche Metaphysikkritik“ (1990) hingegen zeigt die illusionären Züge der modernen Vernunft gleichsam unter dem Mikroskop. Zwar, so verfolgt Kondylis an Texten von Lorenzo Valla bis Max Horkheimer, sei die alte „Tranzendenzmetaphysik“ vom neuzeitlichen Rationalismus zerstört worden, „der Preis dafür war aber die unbewusste Aneignung von fundamentalen Strukturen traditioneller Metaphysik“ (*Metaphysikkritik*, S. 23), unter denen er wiederum Dualismen wie den von „Geist“ und „Sinnlichkeit“, vor allem aber die Idee eines „theoretischen Ganzen“ hervorhebt. Allein schon deshalb lebe metaphysisches Denken auch nach dem „Tod Gottes“ ungebrochen fort, „weil sich nur vom Standpunkt des Ganzen aus letzte Fragen beantworten lassen; und nur jener, der letzte Fragen beantworten kann, darf sich Hoffnungen auf die Durchsetzung seiner Auffassungen“ in einem sozialen System machen, in dem „Identitätsfragen und Machtkämpfe durch theoretische Argumente gelöst bzw. ausgetragen werden“ (ib., S.561 und 560).

„Die neuzeitliche Metaphysikkritik“ ist der unmittelbare Vorgängerband zu jenem neuen Werk über „Die liberale Moderne und die massendemokratische Postmoderne“, um dessentwillen dieser Rückblick auf Kondylis' bisherige Forschungen nötig war. Äußerlich ähneln sich beide Bücher in nichts - dort eine 600-seitige, materialgesättigte Fachdiskussion philosophischer Probleme vornehmlich des 16. und 17. Jahrhunderts, hier ein überfliegender Essay über das, was Jaspers einst „Die geistige Situation der Zeit“ nannte. Grade und zwingend aber ist die logische Linie, die vom einen zum anderen und von dort über die „Kriegstheorie“-Studie zurück bis in die Anfänge von Kondylis' Arbeit reicht. In diesem jüngsten

Buch nämlich untersucht Kondylis die Gegenwart als eine Situation, in der die objektiv auftretende Vernunft selbst zum Objekt einer existenziellen Freund/Feind-Beziehung wird.

Schon von ihren eigenen Gefolgsleuten, so beginnt Kondylis, würden „Moderne“ und „Postmoderne“ hinsichtlich ihres Verhältnisses zur „Vernunft“ polarisiert: „was für die Verteidiger der Moderne universalen Anspruch der Vernunft auf Leitung menschlicher Handlungen und Angelegenheiten war, bedeutete für die Verfechter der Postmoderne den offenen und latenten Totalitarismus; und was für diese letzteren willkommene Feststellung von der Relativität der Standpunkte als Grundlage von Toleranz und Humanität war, stand für die Ersteren unter Nihilismus- und Anarchieverdacht“ (*Niedergang*, S. 4). Doch er nennt diese Gegnerschaft nur, um sie sogleich zu widerlegen. Gegensätze nämlich seien beide Begriffe bestenfalls in einem literarisch-künstlerischen Sinn. Unter soziologischen Aspekten hingegen gehörten sie „in demselben Ausmaß und Sinne wie die beiden großen Phasen in der Geschichte der Massengesellschaft zusammen: die erstere, die sich unter den Verhältnissen der frühen Massengesellschaft entwickelte, ging in die letztere dann über, als sich die Massengesellschaft in eine massenhaft produzierende und konsumierende Massendemokratie verwandelte“ (S. 13). Weil aber die „Lebensform“ von Individuen, Gruppen oder Gesellschaften ihre „Grundhaltung“ bzw. ihre „Denkform“ (wie Kondylis hier mit Dilthey sagt) präge, könne auch in geistiger Hinsicht nicht von einem echten Gegensatz gesprochen werden. Der wahre Feind beider sei vielmehr jene „bürgerlich“ Lebens- und Denkform, die ihnen zeitlich vorausgeht und hier als „synthetisch-harmonisierende“ Geisteshaltung eingeführt wird.

Dieses „bürgerliche“ Denken folgt jenem Ideal universaler Vernunft, dessen Entstehung und Funktion als ideologische Waffe gegen adlige Privilegien und theologische Autoritäten Kondylis seit dem „Aufklärungs“-Buch immer wieder dargestellt hat. Im „Niedergangs“-Essay charakterisiert er es als das Streben, aus gegensätzlichen Kräften, Ideen und Phänomenen „ein harmonisches und gesetzmäßiges Ganzes [zu] bilden, innerhalb dessen Friktionen oder Konflikte im Sinne übergeordneter vernünftiger Zwecke aufgehoben werden“ (S. 15). Das autonome, vernünftige Individuum, das sich durch Bildung und Beruf formiert, und die geschichtliche Zeit, in der sich menschliches Handeln realisiert und objektiv messbar wird, sind die Zentralideen dieses (hegelianischen) Prinzips, das alle Sphären „bürgerlichen“ Lebens, von der Philosophie über Kunst und Wissenschaft bis hin zu Umgangs- und Wirtschaftsformen (in Gestalt des Freihandels-Ideals) bestimmt.

Der ökonomische Erfolg der „bürgerlichen Denk- und Lebensform“ ist die Ursache ihres Niedergangs. Die „Überwindung der Knappheit der Güter“ (S. 188) nämlich gelingt ihr in so vollkommenem Maße, dass eine historisch sensationelle Situation entsteht: erstmals kann jedes Glied der

Gesellschaft weit über seine Bedürfnisse hinaus nahezu alles konsumieren, ja es muss dies sogar tun, um das auf Massenkonsum beruhende System in Gang zu halten. Mit der Lebensform aber ändern sich alle politischen, ethischen, philosophischen und ästhetischen Maßstäbe. Weil im Konsumieren alle gleich und die (zur Sublimierung der Askese nötigen) Werte überflüssig sind, schwindet mit dem Gefühl sozialer Unterschiede die Idee einer Wertordnung überhaupt. Hohes und Niedriges, Kunst und Kitsch, Öffentliches und Privates, Ränge und Geschlechter verschmelzen. „Analytisch-kombinatorisch“ nennt Kondylis die dabei entstehende „Denkform“, weil in ihr das normativ gegliederte, vernünftige „System“ von der amorphen „Struktur“ atomisierter, gleichartiger, daher willkürlich kombinierbarer Teilchen abgelöst wird. Während hemmungsloser Hedonismus (als die konsumförderndste Mentalität) zum höchsten gesellschaftlichen Ideal aufrückt, verwandeln moderne Literaten und Theoretiker das Individuum in ein Bündel von Trieben, die hier und jetzt befriedigt werden wollen. Eine bloß technisch-formalistische Rationalität, „Gleichheit“, „Pluralismus“ und „Mobilität“ sind die neuen Tugenden, mit denen Güter und Gefühle, Kunstwerke und politische Überzeugungen, menschliche Bindungen und Ideale auf einem unteren Mittelmaß fixiert und somit für jedermann verfügbar und konsumierbar gemacht werden.

„Moderne“ und „Postmoderne“ sind Nuancen dieses Entwertungsprozesses: während jene der „bürgerlichen“ Denkform noch nahe genug steht, um ihre Krise „als Absturz in das Chaos der Anarchie und des Nihilismus“ zu beklagen, betreibt die ganz „profane“ Postmoderne (S. 54), die Kondylis mit der „Avantgarde“ bzw. der „Kulturrevolution“ der 60er und 70er Jahre identifiziert (S. 229), ihr Zerstörungswerk mit fröhlicher Gleichgültigkeit. In dieser Unerbittlichkeit, mit der die „massenhaft produzierende und konsumierende Massendemokratie“ (S. 13; vgl. 54, 234) alles und jedes zur Nichtigkeit nivelliert (sogar „die Hetäre des bürgerlichen Zeitalters wird ... durch die kleine Nutte der massendemokratischen Epoche abgelöst“ [S. 219]), ähnelt sie der „Kulturindustrie“ Horkheimers und Adornos⁷. An die „Dialektik der Aufklärung“ erinnern dabei nicht nur einzelne Wendungen⁸ und das Bestreben, die Entfremdung und Barbarisierung auf allen Ebenen des gesellschaftlichen Lebens - von Kunst und Wissenschaft bis hin zu Freizeit und Sexualität - nachzuweisen. Vor allem gleicht die kalte Ironie, mit der Kondylis die „Postmoderne“ betrachtet⁹, dem bitteren Spott, mit dem ein Adorno die „Depravation der Kultur“ durch den organisierten „Amüsierbetrieb“ protokolliert.

Nicht minder allerdings erinnert Kondylis' Aversion an jenen politischen „Ekel“, den ein zeitgenössischer Rezensent 1932 an Carl Schmitt bemerkt hat¹⁰. Kein ästhetischer oder ethischer Vorbehalt nämlich ist sein wichtigstes Argument gegen „Moderne“ und „Postmoderne“¹¹, sondern ein politischer. Ihn erregt ihre „politische Einfalt“ (S. 6), die sich in einem allzu optimistischen Menschenbild, vor allem aber in einem gespaltenen Verhältnis zur Vernunft äußert: beide Richtungen gerieten sich einerseits

als Feinde der „bürgerlichen“ Denkform, blieben dem „bürgerlichen“ Vernunftideal insgeheim jedoch so stark verhaftet, dass ihre Gesellschaftsentwürfe und Friedensvisionen nur auf seiner Grundlage denkbar seien. Obwohl sich etwa die Verfechter der „Moderne“ als „'Progressive' im nachbürgerlichen Sinne gebärden“ und alle bürgerlich-liberalen Normen demonstrativ missachten, beruhe ihre gesamte politische Programmatik doch auf der Idee, „Vernunft im spezifisch neuzeitlich-universalistischen Sinne des Wortes könnte früher oder später den Status einer quasi anthropologischen Konstante erlangen und eine feste, eindeutig interpretierbare Instanz zur Schlichtung aller Konflikte abgeben“. Unweigerlich führe dieser Widerspruch zu brisanten „Zweideutigkeiten ... , so z. B. wenn das, was man im bürgerlich-liberalen Zusammenhang Diskussion oder Diskurs nannte, in 'Kommunikation' verwandelt wird - ein Wort, das innerhalb der massendemokratischen Kultur nicht notwendig im Sinne eines Aktes der 'Vernunft' verstanden werden muss, sondern mit allerlei Exotismen und Mystizismen verbunden wird“. „Aber auch die Verkünder postmoderner Werte, die die Vernunft totalitärer Universalismen verdächtigen, wollen nicht recht einsehen, dass ihre angeblich spielerisch-humane Skepsis keine Grundlage zur Regelung menschlichen Zusammenlebens überhaupt und als solchem bilden kann, sondern eine ideologisch sublimierte Projektion von Einstellungen und Mentalitäten darstellt, die für die massenhaft konsumierende und permissive Massendemokratie kennzeichnend sind - vom apolitischen Hedonismus bis zur resignierten Gleichgültigkeit und zur intellektuellen Narrenfreiheit“ (S. 5). Anders als die Befürworter der „Moderne“ gäben sie die Tatsache, dass jede Ideologie von bestimmten sozialen Bedingungen abhängt, jedoch „insofern stillschweigend zu ..., als sie ihren Überlegungen die in den westlichen Gesellschaften gerade herrschenden Verhältnisse zugrundelegen, ohne sich über Krisenzeiten, geschichtliche Umbrüche und Ernstfälle Gedanken zu machen“ (S. 6).

Damit aber diagnostiziert Kondylis an „Moderne“ und „Postmoderne“ eben die Schwäche, die Carl Schmitt am bürgerlichen „Liberalismus“ angreift: eine fatale Verblendung gegen die politische Wirklichkeit. Auch die Gegenwart, wie Kondylis sie beschreibt, wäre in Schmitts Worten als „abwartende Halbheit mit der Hoffnung“ zu charakterisieren, „die definitive Auseinandersetzung ... ließe sich durch eine ewige Diskussion ewig suspendieren“¹². Auch sie verliert in ihrem Übereifer für das Partikulare das Ganze, Wesentliche aus dem Blick¹³; auch sie beschönigt die harte Realität durch betont neutrale, verbindliche Begriffe¹⁴; auch sie hält sich für friedlich und unpolitisch, weil sie die ideologische Herkunft ihrer „Menschheits“-Utopien vergessen hat¹⁵. Schon 1981, am Schluss seines „Aufklärungs“-Buches, hat Kondylis die Idee, „nur die Einsicht aller Seiten in die Relativität und Perspektivität der Standpunkte und Werte könne letztlich die ideelle Grundlage für Toleranz und friedliches Zusammenleben abgeben“, als einen papiernen Versuch blinder Theoretiker verspottet, dem „unheilbare[n] Auseinanderfallen von Kausalem und Normativem“ entgegenzuwirken¹⁶. Erst recht übergießt er

in seinem neuen, während des Golfkriegs verfassten Buch all die mit Hohn, die ernstlich daran glauben, der postmoderne „Pluralismus“ werde mit dem „Ende der Ideologien“ auch „den ewigen Frieden auf Erden ... stiften“ (*Niedergang*, S. 295). Wiederum auf den Spuren Schmitts, der „die Unfähigkeit oder Unwilligkeit zu dieser [Freund/Feind-] Unterscheidung als Symptom des politischen Endes“ ansieht¹⁷, warnt Kondylis vor jenem „fröhlich-indifferente[n] Evangelium des Postmodernismus“, das die „Unterscheidung zwischen Sein und Sollen“ verwischt, als ein diffuser „ethischer Universalismus“ auch der deutschen Politik „weitgehend ihre Rhetorik diktiert und darüber hinaus die sozial notwendigen geistigen Selbstverständlichkeiten und Konformismen prägt und trägt“¹⁸. Er hingegen sieht in der Hoffnung auf Weltfrieden durch universale Kommunikation den gemeinsamen Höhepunkt rationalistischer Selbsttäuschung wie „massendemokratischer“ Nivellierung: „Der Mensch wird dabei auf einen einzigen Punkt reduziert, nämlich auf seine Vernünftigkeit und seine Fähigkeit zum rationalen Diskurs oder Kalkül ... [Dadurch aber] ähneln die Menschen einander nun wie Stecknadeln, bei denen bekanntlich auch die Köpfe nicht voneinander unterscheidbar sind. Denn sind die Köpfe oder die einzelnen Vernünftigkeiten nicht miteinander identisch, so lassen sich universale ethische Ziele kaum ins Auge fassen, geschweige denn verwirklichen ...“

Freilich spendet auch hier die Geschichte kalten Trost: da die postmodernen Ideologeme wie alle „Begriffe und Werte ... nicht Richtlinien, die dem Geschehen den Weg weisen, sondern Funktionen dieses Geschehens in all seinen Peripethien und Schwankungen“ seien, werde auch die Rede vom friedlichen „Pluralismus“ und allgemeinen „Menschenrechten“ spätestens zu dem Zeitpunkt enden, an dem - in einem sehr handgreiflichen Sinne - „kein Raum für Viele und Vieles“ mehr vorhanden sein werde (*Niedergang*, S. 296)¹⁹. Wahrscheinlich aber schon früher, wenn diese Ideologie „ihre polemische Aufgabe erfüllt und keinen handfesten Feind als Existenzberechtigung mehr haben“ werde (ib.).

So ist das Thema von Kondylis' neuem Buch zugleich der „Feind“, gegen den er sich wendet. Auch seine angestrengte sachliche Strenge kann nicht verdecken, dass er die „Massendemokratie“ in dem stolzen Bewusstsein dessen beschreibt, der die Waffen der von ihr bekämpften „bürgerlichen“ Denkform noch sehr wohl zu führen weiß: die Instrumente zur Unterscheidung von Illusion und Wirklichkeit, Ideologie und Realität, Freund und Feind, Wichtigem und Unwichtigem, Ganzem und Partikularem, kurz: die analytischen Mittel zur politischen Orientierung in einer politikblinden Gegenwart. Allein schon sein Entschluss, die bürgerliche Ordnungs- und Systemkunst an einer „Denkform“ zu üben, als deren wichtigsten Wesenszug er die nivellierende „Struktur“ zu erkennen meint, kommt daher einem Angriff gleich. Folgerichtig enthält das Ergebnis seiner Analyse eine Warnung. Dass Kondylis zugleich keinen Zweifel lässt, dass der Sieg der „Massendemokratie“ in absehbarer Zukunft unausweichlich sei, verleiht seinen abstrahierenden Ausführungen

ein elitäres, nietzscheanisches Pathos²⁰. Es ist die Prophetenstimme des Partisanen, der trotz drohender Niederlage weiterkämpft, weil er weiß, dass „die Geschichte“ sein Recht einst erweisen und die jetzigen Sieger stürzen wird. Wenn Kondylis in der so inszenierten Situation die Feindschaft zum methodischen Prinzip erklärt, vollendet er damit eine raffinierte Korrespondenz von Tenor, These und Technik, die seiner Deutung zu der suggestiven Überzeugungskraft des „real“ Erlebten verhilft.

Der Leser kann darüber durchaus vergessen, wie viele Züge an Kondylis' Methode in seinem Sinne selbst als „postmodern“ bzw. „kulturrevolutionär“ gelten müssen. Da wäre zunächst die Tatsache, dass auch seine Strategie darauf beruht, einen einzelnen (zumal negativen) Aspekt der besprochenen „Denkform“ - die Nivellierung bürgerlicher Werte - zum Grundprinzip der ganzen Epoche zu autonomisieren²¹. Man könnte in seinem „Existenz“-Pathos jene Sehnsucht nach „Authentizität“ entdecken, die er als wichtigste postmoderne Tugend charakterisiert (S. 212). Man könnte seinen Kampf gegen Objektivismen wie „die“ Vernunft als durchaus konform zum „pluralistischen“ Zeitgeist werten, oder man könnte darauf hinweisen, dass auch er im „kulturrevolutionären“ Sinne eine universale Öffentlichkeit postuliert (S. 216 f.), wenn er das (nach Schmitt) nur für politische Sphären gültige Freund/Feind-Modell auf alle Bereiche menschlichen Denkens ausdehnt. Nicht zuletzt scheint sein Entschluss, ideologische „Weltbilder“ und kollektive Gefühle, „Denkformen“ und „Grundhaltungen“ per se als politische Taten aufzufassen, der von ihm so sehr bekämpften Idee „kommunikativen Handelns“ nicht völlig fern zu stehen.

Zugleich aber sind solche „kulturrevolutionären“ Züge seiner Argumentation unschwer als Variationen jener Eigenarten zu erkennen, die die liberale Kritik seit jeher an Carl Schmitts Denken bemerkt und bemängelt hat. Erneut wird somit die für Kondylis typische Ambivalenz sichtbar: nirgends lässt sich klar entscheiden, ob seine Methode mehr von Marx oder mehr von Dilthey, mehr von Adorno oder mehr von Schmitt inspiriert ist. Er nutzt die methodischen und argumentativen Errungenschaften aller, doch dazu muss er - wiederum sehr „postmodern“ - ihre weltanschaulichen Implikationen abfiltern und sich mit dem Pathos des Aussprechens selbst begnügen. Nur wo er einen „Feind“ direkt angreift - wie im Falle Habermas', dessen Name gleichwohl nirgends fällt - oder wo er seine Methode theoretisch expliziert, wird seine Position identifizierbar²².

Dieser Befund müsste all denen zu denken geben, die derzeit so hitzig darüber streiten, ob zwischen Carl Schmitt und den linken und linksliberalen Denkern im Umkreis der „Frankfurter Schule“ gewisse strukturelle Ähnlichkeiten bestehen oder nicht²³. Mag Kondylis die dabei strittigen Themen des Totalitarismus und der Demokratie nur am Rande behandeln - offenkundig bereitet ihm die praktische Kombination von

Modellen und Methoden beider Richtungen ebenso wenig Schwierigkeiten wie diese Synthese seine Rezensenten von Rechts und Links daran hindert, seine sachlichen Erkenntnisse als solide, oft bedeutende, ja sogar bahnbrechende Forschungsbeiträge anzuerkennen. Das aber ist kein schwaches Argument für eine schlichte, unzeitgemäße Maxime, die sich im Vorwort seines philosophischen Essays von 1984 findet. Nur durch „die Einsicht in die soziale Notwendigkeit der Vorherrschaft des Normativismus“, so heißt es dort, könne eine wissenschaftliche Theorie rein deskriptiv, d.h. wertfrei bleiben (*Macht*, S. 9). „Das mag paradox klingen, und dennoch gehören, bei Licht besehen, theoretische Wertfreiheit und Anerkennung der Überlegenheit des wert- und normgebundenen Denkens auf praktischem Gebiet unzertrennlich zusammen.“

Anmerkungen

¹ 1969 erschien die Buchfassung (*Hölderlin und die Französische Revolution* [edition suhrkamp ,44], Frankfurt 1969) eines im Jahr zuvor in Tübingen gehaltenen Vortrags, in dem der französische Politiker und Germanist (1907-1986) Hölderlins angeblichen Wahnsinn als die innere Emigration eines überzeugten Jakobiners deutete. Bertaux untermauerte diese Idee, die u.a. Peter Weiss' politisches Hölderlin-Drama von 1971 inspirierte, in einer großen Monographie (*Hölderlin*, Frankfurt 1978), die ein Jahr vor Kondylis' Buch erschien.

² Ich zitiere dieses Werk, Kondylis' bislang erfolgreichstes, hier wie im Folgenden nach der oben Anm.* angeführten Taschenbuchausgabe.

³ Was Kondylis zu dem unkonventionellen, von fachhistorischen Kritikern bezweifelten Ergebnis gelangen lässt, dass der echte 'Konservatismus' seit dem Sieg des modernen Verwaltungsstaates und der allgemeinen Anerkennung seiner Notwendigkeit, also spätestens seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, erloschen sei.

⁴ Für die Loyalität zu seinem Lehrer spricht auch die Häufigkeit, mit der Kondylis seine Mitarbeit an dem von Conze mitbegründeten Wörterbuch *Geschichtliche Grundbegriffe* zu erwähnen pflegt, obwohl er bislang erst einen Artikel beigesteuert hat („Reaktion – Restauration“), in Bd. 5 [1984], S. 179-230). Es ist bislang offenbar das einzige akademisch-zünftige Unternehmen, an dem der Zunftgegner mitwirkt. Vgl. zu Conze den Nachruf von Reinhart Koselleck in: *Historische Zeitschrift*, Bd. 245 (1987), S. 529-543. Ein sprechendes Beispiel für die durch Conze mitbewirkte Verbreitung der Abgrenzungsthese in der heutigen historischen Sozialwissenschaft ist der Abschnitt 'Soziale Fronten' in: JÜRGEN KOCKA, Bürgertum und bürgerliche Gesellschaft im 19.

Jahrhundert. Europäische Entwicklungen und deutsche Eigenarten, in: DERS. (Hg), *Bürgertum im 19. Jahrhundert. Deutschland im internationalen Vergleich*, 3 Bde., München 1988, hier Bd. 1, S. 11-76, speziell S. 20-26.

⁵ *Der Begriff des Politischen. Mit einer Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen neu herausgegeben von CARL SCHMITT*, München und Leipzig 1932, S. 18. - In seinen ideengeschichtlichen Werken freilich, vor allem im *Konservativismus*-Band von 1986, zitiert Kondylis Werke wie die *Politische Romantik* (1919), die *Politische Theologie* (1922) oder Schmitts Einzelstudien zur frühbarocken Staatstheorie mehrfach und fast immer beifällig.

⁶ Von Anfang an steht für Kondylis fest, dass man diese 'Denkform' ermittele, indem man die sozial-historische Analyse einer geistigen Haltung durch eine 'strukturelle' ergänze, „d.h. durch die formale Herausarbeitung des Denkgebildes, das aus einem bestimmten Denkstil hervorgehen muß“ (*Dialektik*, S. 12), sobald man diesen anhand seiner historisch bedingten 'Grundfrage' (*Aufklärung*, S.20), konsequent zu Ende denkt - eine Neuformulierung der kantisch-romantisch-dilthey'schen Maxime, dass der Kritiker einen Autor besser verstehen müsse als dieser selbst sich verstanden habe.

⁷ Kulturindustrie. Aufklärung als Massenbetrug, in: MAX HORKHEIMER / THEODOR W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt 1971, S. 108-150.

⁸ Vgl. etwa HORKHEIMER/ADORNOS ironische Zurückweisung der 'Klagen der Kunsthistoriker und Kulturanwälte übers Erlöschen der stilbildenden Kraft im Abendland' (*Kulturindustrie* [wie Anm. 7], S. 114 ff.) mit den Ausführungen bei Kondylis im Umfeld des in Anm. 11 zitierten Passus; ferner die Passagen über die Wiederholung als Prinzip der Massenkultur (*Kulturindustrie*, S. 133/ *Niedergang*, S. 109 f.), über die Zugänglichkeit bislang elitärer Kulturwerte (*Kulturindustrie*, S. 144/ *Niedergang*, S. 249), über die Verschmelzung von Kunst und Reklame (*Kulturindustrie*, S. 148 f./ *Niedergang*, S. 240 ff.), über die Gebräuchlichkeit des Duzens (*Kulturindustrie*, S. 148/ *Niedergang*, S. 237). - Ganz ähnliche Parallelen ließen sich zwischen den kulturtheoretischen Schriften Walter Benjamins und Kondylis' Ausführungen zu den einzelnen Kunstgattungen ziehen.

⁹ Indizien der Ablehnung reichen von einzelnen Formulierungen (wie dem wegwerfenden „etc.“, mit dem er eine Aufzählung postmoderner Kunsttheoreme abbricht [S. 254]) bis zur Charakteristik der „massendemokratischen“ Menschen als narzisstische Neurotiker (S. 212) bzw. selbstzufriedene Konsumenten, die meinen, „dass sie Urteilskraft oder wenigstens Schlauheit genug besitz[en], um sich von niemandem reinlegen zu lassen“ (S. 200). Vollends tritt sie in dem brillanten Zynismus hervor, mit dem Kondylis die von linken Autoren zumeist als Gipfel

kritischen Intellekts gefeierte „Kulturrevolution der 1960er und 1970er Jahre“ (S. 226) als endgültigen Sieg der geistig-künstlerischen „Vulgarisierung“ (S. 227), der plebejischen Vermassung, des Konformismus und des Konsumterrors, als „Aufstand von verwöhnten Kindern gegen kastrierte Eltern“ (S. 238) beschreibt.

¹⁰ LEO STRAUSS in einer Besprechung von „Der Begriff des Politischen“. Vgl. FRIEDRICH BALKE, Zur politischen Anthropologie Carl Schmitts, in: HANS-GEORG FLICKINGER (Hg), Die Autonomie des Politischen. *Carl Schmitts Kampf um einen beschädigten Begriff*, Weinheim 1990, S.37-65, hier S.46 f.

¹¹ Im Gegenteil weist er Klagen über „das Fehlen eindeutiger ideologisch-ethischer Orientierung“ (S. 223), über „Kulturverfall“ oder die „Eliminierung der Person oder des Menschen“ (S. 289; vgl. S. 133) mehrfach entschieden zurück. Nichts spreche dafür, „dass die Menschen, die etwa in traditionalistischen Gesellschaften lebten, mehr Originalität und Initiative als die heutigen entwickelt“ und höhere geistige Produktivität gezeigt hätten oder „dass sich die Menschen nach dem Tode des Anthropozentrismus wesentlich anders verhalten werden als vorher, genauso wie die Ablösung des Theozentrismus durch den Anthropozentrismus diesbezüglich keine dramatische Änderung mit sich brachte“ (S. 290 f.).

¹² CARL SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München/ Leipzig² 1934, S. 80, zit. n.: KLAUS HANSEN, Feindberührung mit versöhnlichem Ausgang. Carl Schmitt und der Liberalismus, in: DERS./ HANS LIETZMANN (Hgg), *Carl Schmitt und die Liberalismuskritik*, Opladen 1988, S. 9-14, hier S. 10. - „Der existenzielle Ernst der Lage“, sucht Kondylis schon 1984 nachzuweisen, „macht ... den Diskurs nicht nur unmöglich, sondern auch überflüssig, es sei denn, einer der Feinde zeigt sich geneigt, seine Identität (teilweise) aufzugeben bzw. die Objektivierung seiner Entscheidung zurückzunehmen.... Diesen Grundgegebenheiten kann niemand entgehen, so sehr er auch die Notwendigkeit des 'vernünftigen' Diskurses hervorhebt. Selbst dieser Akt hat aber einen polemischen Sinn, er... drückt... die Machtansprüche derjenigen aus, die die eigene starke Seite im Debattieren und Argumentieren erblicken, d.h. er artikuliert in sublimierter Form die Hoffnungen der Kleinbürger des Geistes, sie könnten härteren Kampfformen ausweichen, denen sie nicht gewachsen sind und in denen ihre Stimme und Existenz völlig bedeutungslos wäre“ (Macht, S. 77 f.).

¹³ Die „bürgerliche Synthese“, erklärt Kondylis, sei von den Vorkämpfern der „Moderne“ vor allem dadurch aufgelöst worden, „dass jeder ihrer Gegner ein jeweils anderes ihrer Elemente aus dem [harmonisch

organisierten] Ganzen herausriss, es autonomisierte und gegen das Ganze richtete, indem er ihm einen ganz anderen Sinn als jenen gab, den es als Bestandteil der ursprünglichen Synthese hatte. So wurden z. B. von jeweils anderen antibürgerlichen Richtungen die moderne Technik gegen die humanistische Bildung, die Ästhetik gegen die Ethik, das Gefühl und das Leben gegen die Arbeit und die Ökonomie, die Natur gegen die Kultur etc. aufgeboten, wodurch der Kern der bürgerlichen synthetischen Harmonisierungsbestrebung auf jeweils andere Art und Weise und mit jeweils anderen Mitteln getroffen wurde" (*Niedergang*, S. 52 f.). Schmitt meint die gleiche Strategie, wenn er kritisiert, „mit welcher Selbstverständlichkeit der Liberalismus außerhalb des Politischen die 'Autonomie' der verschiedenen Gebiete des menschlichen Lebens nicht nur anerkennt, sondern zur Spezialisierung und sogar zur völligen Isolierung übertreibt. Dass die Kunst eine Tochter der Freiheit, das ästhetische Werturteil unbedingt autonom, das künstlerische Genie souverän ist, scheint ihm selbstverständlich ... Die Moral wiederum wurde gegenüber der Metaphysik und der Religion autonom, die Wissenschaft gegenüber Religion, Kunst, Moral usw." (*Begriff* [wie Anm. 5], S. 59).

¹⁴ „So wird der politische Begriff des *Kampfes* im liberalen Denken auf der wirtschaftlichen Seite zur *Konkurrenz*, auf der andern, 'geistigen' Seite zur *Diskussion* ... Der *Staat* wird zur *Gesellschaft*, und zwar auf der einen, der ethisch-geistigen Seite, zu einer ideologisch-humanitären Vorstellung von der *'Menschheit'*; auf der andern zur ökonomisch-technischen Einheit eines einheitlichen *Produktions-* und *Verkehrssystems* .. Aus dem politisch geeinten *Volk* wird auf der einen Seite ein kulturell interessiertes *Publikum*, auf der andern teils ein *Betriebs-* und *Arbeitspersonal*, teils eine Masse von *Konsumenten*" (Schmitt, *Begriff* [wie Anm. 5], S. 58).

¹⁵ „'Menschheit' ist ein besonders brauchbares ideologisches Instrument imperialistischer Expansion ... Der humanitäre Menschheitsbegriff des 18. Jahrhunderts war eine polemische Verneinung der damals bestehenden aristokratisch-feudalen oder ständischen Ordnung und ihrer Privilegien" (ib., S. 42 f). Schmitt hält es daher für selbstverständlich, dass die liberalen „Neutralisierungen, Entpolitisierungen und Freiheitserklärungen ebenfalls einen bestimmten politischen Sinn haben und sich in einer bestimmten Situation polemisch gegen einen bestimmten Staat und seine politische Macht richten" (ib., S.48).

¹⁶ „...die Bescheidenen werden nicht müde zu beteuern, dass sie die Wahrheit nicht erkennen können, woraus sie - aus der Not eine Tugend machend - die Forderung nach Toleranz und Offenheit der Gesellschaft ableiten, als ob eine so begründete Forderung auch für jene verbindlich sein könnte , die sich nicht für unwissend halten. Entgegen diesen und ähnlichen Positionen und Wünschen ist indes zu vermuten, dass, wie oft in der bisherigen Geschichte, so auch diesmal diejenigen der Krise auf ihre

Weise ein Ende bereiten werden, die weder nostalgisch noch tolerant noch besonders feine Denker sind" (*Aufklärung*, S. 649).

¹⁷ *Begriff* (wie Anm. 5), S. 55.

¹⁸ So seine Konkretisierung der im *Niedergang*-Buch eher allgemein gehaltenen Kritik in: Wider die universale Ethik. Ist der einzelne so vernünftig, wie die Kommunikationstheorie es möchte?, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 36, 12.2.1992 (Geisteswissenschaften). - Auch das folgende, nicht nachgewiesene Zitat stammt aus diesem Artikel.

¹⁹ Ausführlich entwickelt Kondylis dieses Menetekel wiederum in einem Zeitungsessai: Die Rache des Südens. Kommt die Epoche der Verteilungskämpfe? Gedanken über die Menschenrechte im Zeitalter knapper Ressourcen, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 97, 25.4.1992 (Bilder und Zeiten).

²⁰ Schon der Traktat von 1984 endet in einem (post)modernen „Zarathustra“-Ton: „In meinen theoretisch neugierigen Augen ist diese Welt gerade in ihrer gegenwärtigen Verfassung höchst interessant. Ich finde es aufregend und spannend, dass auf diesem Planeten die Materie oder die Energie, wie man will, zum Bewusstsein von sich selbst gekommen ist, dass es Wesen gibt, die in ihrem Machterweiterungsstreben den 'Geist' in der ganzen Vielfalt seiner Formen und seiner erstaunlichen Spiele erzeugen und sich am liebsten mit Hilfe von Glaubenssätzen und Theorien gegenseitig vernichten. Solche Beobachtungen und Überlegungen können aber nur parasitären Feinschmeckern Anlass zu spekulativen Genüssen bieten. Immerhin bilden sie in keinem Fall zwingende Argumente gegen den Selbstmord aus Langeweile" (*Macht*, S. 129).

²¹ Vgl. dazu oben Anm.13.

²² Meist allerdings steht die Alltäglichkeit seiner Argumente dort in einem merkbaren Gegensatz zur Originalität seiner praktischen Forschungsergebnisse. Gerade seine Kritik an Habermas lässt sich zwanglos in das Spektrum eines rechten Schmittianismus einordnen, wie er derzeit etwa von Günter Maschke vertreten wird. Vgl. dessen Polemik: Sankt Jürgen und der triumphierende Drache. Anlässlich Habermas' neuestem Angriff auf Carl Schmitt, in: DERS., *Der Tod des Carl Schmitt. Apologie und Polemik*, Wien 1987, S. 113-164. - Nicht von ungefähr wird

Kondylis darin als Autorität zu Fragen des Konservatismus und der Aufklärung zitiert (S.130, Anm.41; S.151, Anm.92).

²³ In der Politologie seit längerem diskutiert (vgl. die Charakteristik Habermas' als „neomarxistischen Schmittianer“ bei: MARTIN RHONHEIMER, *Politisierung und Legitimitätsentzug. Totalitäre Kritik der parlamentarischen Demokratie in Deutschland*, Freiburg/ München 1979, S.169-191), ist diese Frage vor allem durch den breiten, ideengeschichtlichen Vergleich von ELLEN KENNEDY (Carl Schmitt und die 'Frankfurter Schule'. Deutsche Liberalismuskritik im 20. Jahrhundert, in: *Geschichte und Gesellschaft*, Bd. 12 [1986], S. 380-419) neu gestellt worden. Vgl. die Gegenartikel von ALFONS SÖLLNER (Jenseits von Carl Schmitt, in: ib., S. 502-529), ULRICH K. PREUSS (Carl Schmitt und die 'Frankfurter Schule': Deutsche Liberalismuskritik im 20. Jahrhundert, in: ib., Bd. 13 [1987], S. 400-418) und MARTIN JAY (Les extremes ne se touchent pas, in: ib., S. 542-558); dagegen wiederum: MANFRED LAUERMANN, Begriffsmagie. 'Positionen und Begriffe' als Kontinuitätsbehauptung - Bemerkungen anlässlich der Neuauflage 1988, in: FLICKINGER (Hg), *Autonomie* (wie Anm. 10), S. 97-127, und das bei BALKE, *Anthropologie* (wie Anm. 10), S. 38 ff., besprochene Buch von RODIGER KRAMME (*Hellmuth Plessner und Carl Schmitt. Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre*, Berlin 1989).