

Arnold Gehlen

Moral und Hypermoral

Eine pluralistische
Ethik

KlostermannRoteReihe

Herausgegeben von Karl-Siegbert Rehberg

Diese Ausgabe ist text- und seitengleich mit der Fassung in dem später erscheinenden Band 8 der Arnold Gehlen Gesamtausgabe:

Moral und Hypermoral und andere Schriften zur Ethik

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

7. Auflage 2016

6., erweiterte Auflage 2004.

1.–2. Auflage Verlag Athenäum, Frankfurt am Main/Bonn. 3.–4. Auflage Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, Frankfurt am Main. 5. Auflage Aula-Verlag, Wiesbaden

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2004

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.  ISO 9706

Satz: Mirjam Loch, Frankfurt am Main

Druck: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISSN 1865-7095

ISBN 978-3-465-04280-8

INHALT

Vorwort zur 6. Auflage	VII
Vorwort	3
1. Antisthenes	7
2. Zenon	17
3. Pluralismus	31
4. Disposition. Ethos der Gegenseitigkeit	41
5. Physiologische Tugenden	49
6. Humanitarismus	75
7. Institutionen	91
8. Der Staat	99
9. Religion und Ethik, neuer Stil	119
10. Morahypertrophie	141
11. Die gute Sache und das Gewissen	167
12. Über Sprachlosigkeit und Lüge	179
Personenregister	189
Sachregister	194

VORWORT ZUR 6. AUFLAGE*
von Karl-Siegbert Rehberg

I. Pluralistische Ethik

Auch seine letzte Monographie sah Arnold Gehlen in der direkten Nachfolge seines anthropologischen Hauptwerkes.¹ Insofern verstand er seinen Entwurf einer »pluralistischen Ethik« als Konkretisierung seiner Lehre vom Menschen. Zugleich sollte seine These von der unauflösbaren Spannung zwischen den einander widerstreitenden Ethosformen an der zeitgenössischen Politik- und Gesellschaftsentwicklung illustriert werden. So handelt es sich um ein gewissermaßen »geteiltes« Buch, wenngleich das Inhaltsverzeichnis eine Zäsur zwischen der anthropologischen Argumentation und den zeitkritischen Polemiken nicht sichtbar macht. Das Titelwort »Hypermoral« mag auf Friedrich Nietzsche anspielen, wie Helmut Schelsky meinte.² Jedenfalls ist auch in Gehlens Buch eine »Genealogie« der Mora-

* Im Text verwendete Abkürzungen:

GA3: Arnold Gehlen Gesamtausgabe. Bd. 3: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Textkrit. Edition unter Einbeziehung des gesamten Textes der 1. Aufl. von 1940. 2 Teilbde. Hrsg. v. Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt a. M.: Klostermann 1993.

GA4: Arnold Gehlen Gesamtausgabe. Bd. 4: Philosophische Anthropologie und Handlungslehre. Hrsg. v. Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt a. M.: Klostermann 1983.

GA6: Arnold Gehlen Gesamtausgabe. Bd. 6: Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften. Hrsg. v. Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt a. M.: Klostermann 2004.

GA7: Arnold Gehlen Gesamtausgabe. Bd. 7: Einblicke. Hrsg. v. Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt a. M.: Klostermann 1978.

MH: Arnold Gehlen: Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik [zuerst 1969]. Frankfurt a. M.: Klostermann ⁶2004.

¹ Wollte Gehlen sein institutionentheoretisches Buch *Urmensch und Spätkultur* (1956, 6. Aufl. Frankfurt a. M.: Klostermann 2004) bereits »Der Mensch. Zweiter Teil« nennen, so wäre ihm eine unmittelbare Titelverbindung mit *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940/1950; jetzt in *GA3*) auch für sein letztes Buch am liebsten gewesen – vgl. mein Nachwort in *GA6*, bes. S. 639f.

² Helmut Schelsky schrieb Gehlen am 22.6.1970 einen langen, sehr kritischen Brief, der alte Kontroversen über die Institutionen und die zu ihrem We-

len entwickelt, samt der Ansicht von deren Dekadenz und Hypertrophierung. Mit dieser letzten (in sechs Manuskriptfassungen immer wieder neu durchgearbeiteten) Monographie stellte sich Gehlen die Aufgabe, Anthropologie, Verhaltensforschung und Soziologie so zu verbinden, dass vier voneinander nicht ableitbare Ethosformen empirisch freigelegt werden könnten: 1. »das aus der Gegenseitigkeit entwickelte Ethos«, 2. eine »Mehrzahl instinktiver, verhaltensphysiologisch greifbarer Regulationen, einschließlich der Ethik des Wohlbefindens und des Glücks (Eudaimonismus)«, 3. das »familienbezogene ethische Verhalten samt der daraus ableitbaren Erweiterungen bis zum Humanitarismus« und 4. das »Ethos der Institutionen einschließlich des Staates« (*MH*, S. 41). Gehlen wollte damit der »abstrakten Ethik der Aufklärung« widersprechen, wie sie beispielsweise in Voltaires Diktum zum Ausdruck kam, nach welchem es nur *eine* Moral gebe, so »wie es nur eine Geometrie gibt«.³

Dem theoretisch-anthropologischen Kern des Buches (vgl. bes. Kap. 3 bis 7) ist ein Prolog vorangestellt, der den historisch-politischen Hintergrund ethischer Konflikterfahrungen offen legt: Nach dem Zusammenbruch des preußisch-deutschen Reiches durch die selbstzerstörerische Politik Hitlers sah Gehlen Deutschland 1945 in demselben Maße durch politische Ohnmacht und Maßstablosigkeit gekennzeichnet wie Athen nach dem Niedergang seiner Großmachtstellung im Jahre 404 v. Chr., also nach dem Peloponnesischen Krieg⁴ – eine Parallele, die schon Georges Sorel zog.⁵ In beiden historischen Situationen hätten sich eine verharmlosende Anthropologie und humanitaristische, an Glück und »Entpflichtung« (*MH*, S. 15) orien-

sen passende Theorie zusammenfasste und das Ende der Freundschaft beider bewirkte. Gehlen notierte sich korrigierend zu der Assoziation seines Briefpartners, der Buchtitel sei Nietzsche entlehnt: »nach [Richard] Coudenhove[-Kalerigis] Titel [...] »Ethik und Hyperethik« [Leipzig: Der neue Geist 1922]«.

³ Zit. nach dem Dictionnaire Philosophique in *MH*, S. 32.

⁴ *MH*, S. 7 sowie Arnold Gehlen: Ende der Geschichte? [zuerst 1975]. In: *GA6*, S. 336–351, hier 336; vgl. zu diesem Motiv und der Verachtung Gehlens für die Bundesrepublik Deutschland als einem ohnmächtigen Staat auch Karl-Siegbert Rehberg: Niederlage als Medium der »Volkwerdung«: Deutschlandbilder Arnold Gehlens. In: Antonia Grunenberg (Hrsg.): Welche Geschichte wählen wir? Hamburg: Junius 1992, S. 90–102 sowie Ders.: Nachwort in *GA6*, S. 647.

⁵ Vgl. Georges Sorel: *La Ruine du Monde antique. Conception matérialiste de l'Histoire. Etudes sur le devenir social XIX* [zuerst 1902]. Paris: Rivière 1933.

tierte Ideale entwickelt, d. h. staats- und politikferne Moralen. In beiden Lagen seien auch die Machtansprüche der Intellektuellen (im antiken Fall waren das die Philosophen) an die Stelle des staatlichen Machthandelns getreten.

Neben allen Aperçus und sozusagen aphoristischen Zuspitzungen über die intellektuelle Lage im niedergeworfenen und unter der Weltherrschaft Makedoniens stehenden Athen (etwa über den »Kosmopoliten« Antisthenes, die Kyniker, Xenon und die nachträglichen Spiegelungen dieser Diskursherrschaft der Philosophen im Werk des Diogenes Laertius⁶) geht es systematisch in erster Linie um eine anthropologische Begründung der Ethik, das heißt um eine »Mehrheit moralischer Instanzen« und »Sozial-Regulationen« (*MH*, S. 32). Diese werden nicht evolutionär interpretiert, d. h. als Fortschritt von der Nahethik zu einer schließlich weltumspannenden Moralität. Und wenn auch etwas Triebhaftes in allen Verpflichtungssystemen aufgehoben sein mag, folgen sie nicht alle denselben leibnahen Impulsen. Manche Moralen können als instinktnah angenommen werden, andere ergeben sich aus den Notwendigkeiten bestimmter Institutionen. Immer jedoch sind sie kulturell geformt und zugleich auf unterschiedlichen Ebenen der Abstraktion angesiedelt, denn zwischen dem affektiven Eintreten für ein Familienmitglied oder eine vertraute Person und der Loyalität für den Staat oder gar die Ziele der Vereinten Nationen ist die lebensweltliche Verankerung höchst unterschiedlich. Ein »Pluralismus« (*MH*, Kap. 3), der bloß auf der Hinnahme der Verschiedenartigkeit moralischer Ansprüche beruhte und die einander opponierenden Ursprünge von Ethosformen ignorierte, würde zu einer ethischen Beliebigkeit führen. Das wäre allenfalls Beschwichtigung, machte jedenfalls die aggressiven Zuspitzungen im Kampf konfligierender Ethiken untereinander kaum verstehbar. Zwar nimmt Gehlen von einander unabhängige Quellen ethischer Verpflichtungen an, hebt das »Ethos der Gegenseitigkeit« aber besonders hervor (*MH*, Kap. 4). Die Erwartung von Reziprozität gibt es auf allen Ebenen menschlicher Interaktion, und deren Verweigerung wird durchaus als böse empfunden. Aus diesem Prinzip ge-

⁶ Den suggestiven, auf die »Brillanz der Formulierung« angelegten Stil Gehlens hatte schon Schelsky [wie Anm. 2] als Ignoranz gegenüber den »wissenschaftlich reflektierende[n] und selbständigen Lesern« kritisiert und gerade darin zurecht eine Nähe zur Aphoristik Nietzsches gesehen.

hen dann seit den frühesten Gesellschaften elaborierte institutionelle Formen hervor, etwa der von Marcel Mauss beschriebene symbolische Tausch oder die komplizierten, am besten von Claude Lévi-Strauss erfassten, Austauschregeln in Verwandtschafts- und Heiratsbeziehungen.

Aber dieses Fundament mag durch noch tiefer sitzende und »leibnahe« Regulierungen, nämlich durch »physiologische Tugenden« gestützt sein – ein Begriff, der Gedanken Nietzsches aufnahm.⁷ Auf dieser Ebene geht es vor allem um instinktnahe Reaktionsautomatismen, die von spezifischen »Auslösern« sozusagen entriegelt werden. Diesen Vorgang hat vor allem Konrad Lorenz nachgewiesen, der darauf eine exakte Definition des Instinktes als »angeborenem auslösenden Mechanismus« (AAM) gründete.⁸ Gehlen hat bei aller Nähe zu Lorenz stets betont, dass der Mensch nicht von instinktiven Reaktions sicherheiten bestimmt, dass er vielmehr als instinkt *reduziertes* Wesen anzusehen sei. Zwar näherte er sich am Ende seines Lebens der Lorenzschen Annahme einer instinktiven Basis der Aggressivität – und für beide waren die »1968er«-Ereignisse der Beleg dafür.⁹ Obwohl Gehlen also meinte, er habe den Instinktverlust früher vielleicht zu hoch angesetzt, blieb er in dieser Frage doch vorsichtiger als der 1973 mit dem Nobelpreis für Medizin und Physiologie aus-

⁷ Vgl. zu diesem Gedanken z. B. Friedrich Nietzsche: Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre. In Ders.: Werke in drei Bänden. Hrsg. v. Karl Schlechta. Bd. III, München: Hanser 1973, S. 913. Gehlen ergänzte in *Der Mensch* (GA3, S. 304) ohne Kennzeichnung ein dort gegebenes Nietzsche-Zitat durch die Worte »physiologische Tugenden«; wenigstens findet sich dieser Zusatz weder in: Nietzsche's Werke. Bd. 13. Leipzig: Naumann 1903, S. 249f. (Aph. 599) noch in: Ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: de Gruyter. Bd. 11, S. 578 (Fragm. 37[4]).

⁸ Konrad Lorenz: Vergleichende Verhaltensforschung. Wien: Springer/München: dtv 1982.

⁹ Vgl. Rehberg: Nachwort in GA6, S. 653. Gehlen wurde für seine Annäherung an das Konzept eines Aggressionsinstinktes von seinem Bewunderer, dem DDR-Philosophen Wolfgang Harich, nachdrücklich kritisiert, da dieser das Modell der Instinktverbundenheit des Menschen als jeder Instinkttheorie überlegen einstufte; vgl. Karl-Siebert Rehberg: Kommunistische und konservative Bejahungen der Institutionen – Eine Brief-Freundschaft. In: Stefan Dornuf und Reinhard Pitsch (Hrsg.): Wolfgang Harich zum Gedächtnis. 2 Bde. München: Müller & Nerding 2000, Bd. II, S. 440–486, hier: 465.

gezeichnete Begründer der Verhaltensforschung, welcher keineswegs nur metaphorisch seine »Naturgeschichte der Aggression« als Grundlagenforschung über das »Böse« auffasste.¹⁰ Für Gehlen blieben die Sozialregulationen eben doch in der konstitutionellen »Welt-offenheit«¹¹ des Menschen fundiert, wenn auch »Überdehnungen« instinktiver Antriebe und vor allem deren Entdifferenzierung möglich sind. Ein plastisches Beispiel dafür ist das »Kindchenschema«, also eine Schutz- und Pflegereaktion, die sich auf Haus- und Kuscheltiere übertragen lässt und schließlich noch in der Wahrnehmung jedes täppischen Verhaltens greift.¹² Als leibnah erschien Gehlen jede Mitleidsethik, wie sie von Bernard de Mandeville und Jean-Jacques Rousseau bis zu Arthur Schopenhauer konzipiert wurde. Solche affektiven Einstellungen können dann durchaus auch »politisch ausgewertet« werden, worin Gehlen ein aktuelles Problem sah und meinte, dass die politische Mobilisierung durch die Evidenz des Unglücks und der Unterdrückung von Mahatma Gandhi erfunden worden sei (*MH*, S. 54).

Selbstverständlich gehört in den Umkreis der physiologisch begründeten Moralauffassungen auch die »Ethisierung des Ideals des Wohllebens« – ein Ausdruck, den Gehlen dem Soziologen Götz Briefs entlehnte.¹³ Es ist dies der moralische Begründungskern des modernen Konsumismus. Überraschenderweise leitete Gehlen aber auch die Askese aus physiologischen Gegebenheiten ab. Somit bezog er diese Umkehrung der Antriebsrichtung also nicht auf den »höchsten

¹⁰ Vgl. Konrad Lorenz: Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression. Wien: Schoeler 1963.

¹¹ Vgl. dazu Max Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos [zuerst 1928] in: Ders.: Gesammelte Werke. Bd. 9. Späte Schriften. Hrsg. v. Manfred S. Frings. Bern/München: Francke 1976, S. 7–71, hier: 32f. sowie *GA3*, S. 29, 33f. u. ö.

¹² Vgl. z.B. Konrad Lorenz: Ganzheit und Teil in der tierischen und menschlichen Gemeinschaft [zuerst 1950]. In: Ders.: Über tierisches und menschliches Verhalten. Gesammelte Abhandlungen. Bd. II. München: Piper, S. 114–200, hier: 156ff. sowie Arnold Gehlen: Über instinktives Ansprechen auf Wahrnehmungen [zuerst 1961]. In: *GA4*, S. 175–202, hier: 192f. u. 197.

¹³ Vgl. Arnold Gehlen: Zwangsläufigkeit oder Gestaltung [zuerst 1966]. In: *GA7*, S. 223–235, hier: 231 sowie Götz Briefs: Das gewerbliche Proletariat. In: Grundriss der Sozialökonomik. IX. Abteilung: Das soziale System des Kapitalismus. I. Teil: Die gesellschaftliche Schichtung im Kapitalismus. Tübingen: Mohr 1926, S. 142–240, hier: 193f. (Anm. 1).

Begriff des Geistes«, wie Max Scheler das für die menschliche Fähigkeit des »Nein-Sagen-Könnens« getan hatte.¹⁴

Der »Humanitarismus« hat andere Quellen, und fand seine gültige Formulierung vielleicht bereits in der griechischen Verfallszeit, wie etwa auch Sorel glaubte.¹⁵ Mit Arnold Toynbee verstand Gehlen diese Ethosform als Dekadenzerscheinung und vermutete einen Kontaktverlust mit der Geschichte. Des Weiteren ging er davon aus, dass es sich – wie schon Vilfredo Pareto¹⁶ postuliert hatte – um eine neue säkularisierte Religion handele, die nun allerdings ihrerseits auf einer »Ausdehnung« und »Entdifferenzierung des ursprünglichen Sippen-Ethos oder von Verhaltensregulationen innerhalb der Großfamilie« basiere (*MH*, S. 79).

Demgegenüber stand die Politik immer schon auf einer ethisch anderen Grundlage, forderte auch Mao Tse-Tung etwa eine »klassenbedingte Liebe«¹⁷, der gegenüber die humanitäre nur »abstrakt« sei. Der Konflikt mit dem »Ethos des Staates« (*MH*, Kap. 8) liegt dann auf der Hand und fand in der Tragödie der Antigone, die eben auch eine des Kreon war, seinen klassischen Ausdruck.¹⁸ Es scheint die Logik der Institutionen, erst recht des Staates in latenter Opposition zu den familienbezogenen Ethosformen zu stehen. Aber Gehlen entwickelt auch eine entgegengesetzte Gedankenreihe, dass nämlich die genealogisch legitimierte Herrschaft, besonders das Königtum, immer vom Sippenethos ableitbar sei bis hin zu jenen Elaborierungen, in

¹⁴ Vgl. Scheler: Stellung [wie Anm. 11], S. 44. Gehlen unterschied erstens »Askese als Stimulans«, zweitens als »Disciplina« und drittens als »Sacrificium« (*MH*, S. 68–73).

¹⁵ Vgl. Georges Sorel: Über die Gewalt [frz. zuerst 1906–08]. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1969, S. 287 und *MH*, S. 77f.

¹⁶ Vgl. bes. Vilfredo Pareto: *Traité de sociologie générale*. Edition française p. Pierre Boven, revue par autor. 2 vols. Lausanne/Paris: Payot 1917/1919, §§ 1172, 1143 u.ö.; vgl. zur Bedeutung Paretos auch: Arnold Gehlen: Vilfredo Pareto und seine »neue Wissenschaft« [zuerst 1941]. In: *GA*, S. 261–305.

¹⁷ Gehlen zitiert in *MH*, S. 82 Mao Tse-Tung aus den »Reden an die Schriftsteller und Künstler im neuen China«. Berlin [DDR]: Dietz 1952, S. 16.

¹⁸ Vgl. zu Antigone: *GA*3, Variante 444.36–480.34 (S. 732) und Arnold Gehlen: Soziologie der Macht [zuerst 1961]. In: *GA*7, S. 91–99, hier: 98 sowie Ders.: Matriarchat [zuerst 1973]. In: *GA*6, S. 542–551, hier: 542. Vgl. auch *MH*, S. 95f., wo Gehlen auf einen Aufsatz von G. Greiffenhagen über den Prozess des Ödipus verweist – beide hatten über die Bedeutung des Antigone-Falles 1966 auch korrespondiert.

denen etwa Ludwig XIV. sich als »Vater des Volkes« inszenierte (vgl. *MH*, S. 87).

Jedenfalls wird das »Ethos der Institutionen« nicht von den Verwandtschaftsbezügen her entwickelt, wenngleich es noch nicht rein funktional verstanden werden soll. Gehlen streift im siebten Kapitel einige Argumente seiner Institutionenlehre (*Urmensch und Spätkultur* [zuerst 1956]. Frankfurt a. M.: Klostermann ⁶2004). Allerdings nimmt er hier nicht den Gedanken auf, dass Gewohnheiten und Verpflichtungen vom Werkzeughandeln her verstanden werden können. Vielmehr betont er die interaktiv erzeugten Regeln und wie sich daraus Sollgeltungen entwickeln. Das kurze Kapitel endet mit einer Positionierung der eigenen Institutionenauffassung als »gegenaufklärerisch«, denn: »Die Aufklärung ist, kurz gesagt, die Emanzipation des Geistes von den Institutionen«, wie Gehlen Madame de Staël zitiert (*MH*, S. 98).

II. Die Unterminierung des Staates: Polemik und Analyse

Das wird besonders an der »ethischen Selbstgesetzlichkeit« der Institution des Staates demonstrierbar, dessen Sinn Gehlen »letzten Endes nur als rational organisierte Selbsterhaltung eines geschichtlich irgendwie zustande gekommenen Zusammenhangs von Territorium und Bevölkerung« bestimmt (*MH*, S. 99), basierend auf dem Bedürfnis nach Sicherheit – wie Thomas Hobbes, John Locke und viele andere bereits herausgearbeitet haben. Gerade »wenn die kalte Sprache des Sachzwangs Gehorsam fordert«, sind Kollisionen mit familiär-humanitären und eudaimonistischen Orientierungen unvermeidlich. Was bei Erscheinen von *Moral und Hypermoral* als konservativer Radikalismus Gehlens galt, ist in den heutigen »Reformzeiten« des Sozialumbaus gängige Münze geworden – bei allen Parteien. Gehlen stellt – auch nach seinem Abrücken von der Hegelschen Philosophie ein Rechtshegelianer von Rang bleibend – deshalb den Staat ganz auf die Grundlage einer überhöhten »Notwendigkeit«. Vor allem war es dessen Neutralisierungsleistung gegenüber den religiösen Bürgerkriegen, durch welche der Staat funktional bis heute gerechtfertigt ist (wie das suggestiv schon Carl

Schmitt gezeigt hat¹⁹). Jedoch hatten sich andere Staatsaufgaben in den Vordergrund geschoben, sodass Gehlen die Staatlichkeit gerade dadurch verteidigen will, dass er den bundesrepublikanischen Wohlfahrtsstaat scharf kritisiert, etwa mit der von Ernst Forsthoff entlehnten spöttisch-zuspitzenden Formulierung, dass der Leviathan »mehr und mehr die Züge einer Milchkuh« angenommen habe.²⁰ Überhaupt trage der steigende Lebensstandard zur Schwächung der Staatsautorität bei, selbst wenn es sich als Illusion erwiesen hat, dass »die gesellschaftlichen Gegensätze im Wohlstand ertränkt« werden könnten. Derlei sei die Ansicht »widerlegter Völker, die sich einer übermächtig-fremdbestimmten Zukunft gegenüber sehen« und einer »Atmosphäre der Schonung« bedürften. Unter solchen Bedingungen gerate in Vergessenheit, »was für ein Untier die Herrschaft ist« (*MH*, S. 112). Die Erinnerung daran konnte aber dennoch geweckt werden, etwa durch die – von Gehlen mit Verständnis behandelte – Niederwerfung des »Prager Frühlings« durch die Sowjetunion und den Warschauer Pakt im August 1968 oder durch Maos Kulturrevolution – beides für Gehlen ein Beweis dafür, »wie wenig moralische Eroberungen die westliche Fortschrittskultur außerhalb ihres Bereichs gemacht hat«, denn auch Chruschtschow halte es geradezu für unmoralisch, »von der Macht, die man hat, keinen Gebrauch zu machen«.²¹

Gehlen's Erörterungen des Staatsethos gipfeln in der Apotheose eines metamoralischen Ruhms, also des Sonnenkönigs und Napoleons I., denn: »für den Sieg bedarf es keiner Rechenschaft«, wie schon Tacitus formulierte (vgl. *MH*, S. 118). Gehlen hat in einer Kontroverse über sein Buch zugegeben, »daß das aggressive Potential des Staates nicht betont wurde«, vor allem, weil »dies doch ein seit Jahrzehnten beliebtes Gala-Thema« sei.²²

¹⁹ Vgl. z. B. Carl Schmitt: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* [zuerst 1922]. Berlin: Duncker & Humblot 31979 sowie Ders.: *Die Formung des französischen Geistes durch den Legisten* [zuerst 1942]. In: Ders.: *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*. Hrsg. v. Günter Maschke. Berlin: Duncker & Humblot 1995, S. 184–217, hier: 200f.

²⁰ Vgl. *MH*, S. 107 und Ernst Forsthoff: *Verfassung und Verfassungswirklichkeit der Bundesrepublik*. In: *Merkur* 241 (Mai 1968).

²¹ Vgl. *Der Spiegel* vom 18.11.1968.

²² Vgl. Arnold Gehlen: *Methodisches Vorgehen im Grenzgebiet von Anthropologie und Soziologie*. In: *Soziologen-Korrespondenz* (1970), Heft 2/3, S. 13–23,

Am Ende von *Moral und Hypermoral* stehen zeitkritische Kapitel, die pointiert zusammenfassen, was Gehlen (vor allem in Wendung gegen die Studentenrevolte und die Reformen der sozialliberalen Koalition unter Willy Brandt) in vielen Vorträgen und Aufsätzen zum Ausdruck gebracht hatte (vgl. bes. in *GA7* die Abschnitte »Zeitsignaturen« und »Intellektuellenkritik«). Die Abscheu gegen den als unterminierend und zerstörerisch empfundenen Einfluß der linken Intellektuellen (später von Helmut Schelsky zu einer expliziten »Anti-Soziologie« weiterentwickelt²³) und die Verwerfung eines hypertrophen Humanitarismus, der die Geltungsansprüche des Staates – Prototyp der Institutionen – explizit bestreitet, ins Lächerliche zieht oder einfach unterläuft, dominieren diesen Teil des Buches. Auch misstraute Gehlen jedem ethischen Rigorismus, da ein »gnadenloser Humanitarismus« (vgl. *MH*, S. 35) kein Selbstwiderspruch sei – wie ein Verweis auf Robespierre zur Genüge beweise.

III. Die Kritik – und eine ungelöste Forschungsfrage

Nicht nur auf einer vordergründig politischen Ebene standen Gehlens Thesen im Widerstreit zu vielen intellektuellen Positionen in den späten sechziger und frühen siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts. Auch bei einem der wichtigsten Protagonisten linker Kritik, Jürgen Habermas nämlich, kam zu den offenbaren politischen Differenzen eine systematische hinzu. Während dieser eine Evolution moralischer Prinzipien aus den anthropologischen Fundamenten der Sprachlichkeit und der sich daraus ergebenden Geltungsansprüche zu entwickeln sucht, wollte Gehlen die Unableitbarkeit einzelner konfligierender moralischer Sollgeltungen behaupten. In einer berühmt gewordenen Rezension des Gehlenschen Werkes schrieb Habermas 1970, durchaus auch seine Enttäuschung über das Ausbleiben einer tiefergehenden Analyse der Aporien der gesellschaftlichen Konstellation ausdrückend: »Respektable Lebensweisen und theoretisch interessante Annahmen mischen sich mit

hier: 22. Es war dies eine Replik auf: Karl-Siegbert Rehberg: Überlegungen zur Wissenschaftstheorie Arnold Gehlens. In: ebd., S. 23–43.

²³ Vgl. Helmut Schelsky: Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen. Opladen: Westdeutscher Verlag 1975.

dem politischen Stammtisch eines aus dem Tritt geratenen Rechtsintellektuellen, der den lebensgeschichtlichen Aporien seiner Rolle nicht mehr gewachsen ist«. ²⁴ Nicht weniger gravierend war ein Verriß des Buches, der nirgends publiziert wurde. Es handelt sich um den erwähnten Brief, den Helmut Schelsky im Juni 1970 an Gehlen schrieb, um seine »starken Einwände« geltend zu machen. Darin lobte er Habermas' Buchbesprechung als die »bisher einzige wissenschaftliche« und unterstützte den Frankfurter Kritiker auch darin, dass Gehlen die »*Geschichte* des moralischen Bewußtseins außer acht« gelassen habe, sodass seine »Fixiertheit auf das Biologisch-Anthropologische und seine kurzschlüssig direkte Anwendung auf die politische Aktualität« den geschichtlichen Standort zu einer »beliebig variablen Zeitlage« mache, zu einem »Material-Steinbruch«. Politisch habe Gehlen »eine *direkte Herrschaftsphilosophie* für die Starken und Eroberer« geschrieben, eine weltpolitische Staatsauffassung formuliert, die sich »vielleicht Mao, die US-amerikanischen oder sowjetischen Falken leisten könnten«.

Es ist unübersehbar, dass *Moral und Hypermoral* vom Zeitgeist geprägt ist, gerade dadurch dass es diesem widerstehen will. Jedoch sind seine anthropologischen Grundthemen damit nicht erledigt: ²⁵ Es bleibt die These zu prüfen, ob die Modellvorstellung eines unversöhnlichen Pluralismus moralischer Normen eine Dimension des Ethischen zum Ausdruck bringt, die in den evolutiven Konzepten der ethischen Anpassung an je höhere gesellschaftliche Synthesen (von der Familie über Gemeinde und Region bis zum National- und schließlich Weltstaat) unterschätzt wird. Insofern gehört das Buch in den Zusammenhang einer philosophisch-soziologischen Grundlagenforschung, wie sie seit Max Scheler und Helmuth Plessner als

²⁴ Jürgen Habermas: Nachgeahmte Substantialität [zuerst 1970]. In: Ders.: Philosophisch-politische Profile. 3., erw. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981, S. 107–126, hier: 108. Gehlen verließ den »Merkur«, in dem er oft publiziert hatte, weil Habermas seinen Angriff dort ohne distanzierende Einrahmung durch den Herausgeber Hans Paeschke hatte veröffentlichen können; vgl. dazu Rehberg: Nachwort in *GA6*, S. 652f. u. 811 (Anm.: 653.3).

²⁵ Vgl. als eingehendste philosophische Interpretation der Gehlenschen Ethik-Studie: Lothar Samson: Naturteleologie und Freiheit bei Arnold Gehlen. Systematisch-historische Untersuchungen. Freiburg/München: Alber 1976. Einen guten Überblick zum Gehlenschen Werk gibt Christian Thies: Gehlen zur Einführung. Hamburg: Junius 2000.

Philosophische Anthropologie durchgeführt wurde und welche Arnold Gehlen – von den Elementarbeständen der menschlichen Existenz bis zur Analyse der modernen Malerei – mit so viel Sachhaltigkeit weiterverfolgt hat.

MORAL UND HYPERMORAL

VORWORT

Dies ist ein anthropologisches Buch, das einen Beitrag zur Ethik leisten will, ein Vorsatz, der Verwunderung erregen mag, wenn man aus anderen Schriften des Verfassers oder aus den berühmten Forschungen zur Verhaltenslehre den sehr hohen biologischen Anteil am Problemgehalt der Anthropologie kennt. In der Tat werden hier ethische Impulse und Appelle als »Sozialregulationen« aufgefaßt, und ihre Interpretation erfolgt in erster Linie im Anschluß an die Vorstellungen von der reduzierten und instabilen menschlichen Instinktausstattung, die der Verfasser in anderen Schriften entwickelt hat. Ihm ist aber auch klar, daß der Mensch von Natur ein Kulturwesen ist, und das heißt in dem gegenwärtigen Problembereich, daß das seit langem bearbeitete Feld der kultursoziologisch betriebenen Geschichte der Ethik nicht an Ertragskraft verliert. Denn jedes menschliche Verhalten untersteht einer doppelten Betrachtung: Es kann unter (spezifischen) biologischen Kategorien beschrieben werden, erscheint aber auf der anderen Seite als ein Produkt der geistigen Durcharbeitung, als ein Produkt auch der Tradition und Zeitlage, der geschichtlichen Konstellationen.

Der Zusammenhang zwischen beiden Ebenen wird gelebt, aber nicht durchschaut, das gilt für den Einzelnen wie für ganze Gesellschaften. Die Umsetzungen und Schaltstellen zwischen den äußerst langfristigen biologischen Entwicklungen und dem kurzatmig – hastigen Tempo der Kultur sind gänzlich verdunkelt, sie liegen hinter dem Rücken des Bewußtseins. Daß die Moral des Menschen mit dem technischen Eiltempo nicht Schritt gehalten hat, ist nur ein Aspekt dieser Tatsache.

Für die politisch und sozial so hoch aktuellen Fragen der Ethik bedeutet das die Notwendigkeit, sie ebenfalls auf zwei Ebenen abzuhandeln: Was für diesen oder jenen von uns ein Problem schwer abzurückender geistiger Verantwortung ist, erscheint auf dem bodennäheren Bereich als ein typischer Mechanismus, für dessen bewuß-

ten Ausdruck es viele Varianten geben mag. Was ein bestimmter lebender Mensch als Haß gegen einen geistigen Gegner erlebt, bedeutet bei seinem theoretisch generalisierten Bruder einen Fall von Aggression unter zahllosen anderen. Unsere Untersuchung kann diesem eigentlich nur erkenntnistechischen, doch unaufhebbaren Dilemma nur mit einem Wechsel zwischen zwei Bezugssystemen gerecht werden, indem sie, wie gleich in den ersten zwei Kapiteln, an historischen Beispielen von ethischen Neuorientierungen argumentiert, dann aber wieder umspringt und z. B. »physiologische Tugenden« erörtert (Kap. 5). Den Zusammenhang im Geist und Gefühl des Lesers entstehen zu lassen, machte die Schwierigkeit der Darstellung aus.

Von den Sitten und deren Veränderungszustand ist übrigens hier nicht die Rede, das sind abhängige Variable. Dagegen zieht das Buch einen *ethischen Pluralismus* ans Licht, d.h. es behandelt die Tatsache, daß es mehrere voneinander funktionell wie genetisch unabhängige und letzte sozialregulative Instanzen im Menschen gibt. Eine Ethik »aus einem Guß« ist immer eine kulturelle Stilisierung des Denkens, Fühlens und Verhaltens gewesen, plausibel aus einer kulturellen und politischen Lage heraus, eine überspannte Metapher der Wirklichkeit, wie die Kunst. Im gegenwärtigen Zeitpunkt ist, wenigstens in der westlichen Welt, davon keine Rede, der Pluralismus mitsamt den darin mitgeborenen Krisen und Reibungen tritt deutlich ans Licht. Soziologisch gesehen gibt es daher miteinander streitende moralische Gruppierungen, darunter laute und stumme, mit gedruckten und ungedruckten Katechismen, offiziell akzeptierte und totgeschwiegene, dennoch lebende, mit allen Alltagskompromissen und den gelegentlichen Zusammenstößen, die die Stimme der Wahrheit sind, nämlich des Pluralismus.

Der Verfasser hat den Ansatz einer solchen pluralistischen Ethik als Wissenschaft von den verschiedenen Grundformen sozialregulativer Impulse und Appelle samt ihrer inneren Gegensätze zuerst in einem Vortrag vor dem Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt am 14. Januar 1961 behandelt, dieser Vortrag erschien unter dem Titel »Die gesellschaftliche Situation in unserer Zeit« innerhalb der Sammlung »Anthropologische Forschung« (rde 138) im selben Jahre. Unter der Bezeichnung »Der Pluralismus in der Ethik« wurde ein mehr fortgeschrittener Zustand der Theorie in der Zeitschrift »Mer-

kur« im Februar 1967 publiziert. Jetzt folgt die ausgearbeitete Fassung.

Der Verfasser hat in seinen Schriften seit jeher gern von Zitaten anderer Autoren Gebrauch gemacht und auch hier in weitem Umfang dieser Gewohnheit nachgegeben, umso lieber, als er aus den Stimmen aus manchen Jahrhunderten und Ländern immer wieder die Ermutigung schöpfen konnte, sich nicht in abwegigen Geländen zu bewegen. Er hofft, daß in diesen Stimmen wie seinen eigenen Gedanken sich das alte Wort bewährt: *Inter folia fructus*.

1. ANTISTHENES

Als nach dem Ende des peloponnesischen Krieges die Großmacht Athen vernichtet war, da wurde jedem Staatsbürger das Wort des Äschylos deutlich:

»Kommt das Verhängnis über ihn, dann wird er sehen,
Wie gar verschieden Herrscher ist und Sklave sein«

(Der gefesselte Prometheus, 926).

Die Verzweiflung und Enttäuschung konnten sich nur noch in Nachdenken umsetzen, in Sucht und Suche nach weltfremden Werten; die mehr tätigen Naturen dagegen trieb das zerstörte Staatsgefühl weit hinaus, sei es in den Umkreis der Restauration und der dreißig Tyrannen, oder des dann folgenden scharf demokratischen Gegenschlages. Aus diesem Durcheinander ergab sich eine »Politologie«, und hier hatte zunächst Plato, am Volk wie an der Adelherrschaft verzweifelt, jene abstrakte und literarische Politik erfunden, die darin besteht, den Idealstaat zu entwerfen, um den Haß gegen das Vorhandene ins Allgemeine und Mitteilbare zu erheben. Seine mißglückten Unternehmungen in Sizilien bewiesen die Weltfremdheit, die mit der ethisierenden Ausschweifung zusammenhängt; so sah er nicht den herankommenden nächsten Feind, nämlich den Makedonen.

Wer nämlich, anstatt nach Westen und in die Kolonialwelt Großgriechenlands, nach Norden und Osten witterte, dem konnte nicht entgehen, daß sich gewaltige Mächte zum Kampf um die Weltherrschaft bereitstellten. Dort hieß damals das große Symbol Monarchie. Diese nun hatte sich Antisthenes, ein älterer Kollege des Plato und ebenfalls Sokrates-Schüler, bereits vorgenommen, indem er geistesgegenwärtige und zeitgerechte Dialoge über das Königtum schrieb, sich im »Kyros« sogar mit dem Gründer des ersten Weltreichs beschäftigte, ja auch schon in einer anderen Schrift mit dem makedonischen König Archelaos. Nun ließ zwar Plato im »Politikos« den »Einen Herrscher« auch einmal erscheinen, er sprach von der königlichen Staatskunst und ihrem Meister, aber wenn er dann versicherte, die Königsherrschaft sei eine Wissenschaft, dann näherte er sich doch wie ein Träumer (rêveur: Pareto) dem begehrliehen Ideal vom

regierenden Intellektuellen. Die Gelehrsamkeit der Universitäten reicht nicht zur Regierung des Gemeinwesens, sagte Hobbes später im Behemoth. Dagegen lag doch bei Antisthenes der praktische Teil der Zukunft, denn er dachte von den Regierten her, und dies in einer überaus geistvollen Kombination von Motiven.

Sein Kynismus drückte zunächst den Überdruß eines Mannes aus, der sich aus den verwahrlosten und verkommenen Zuständen einer widerlegten, an Überanstrengung verendeten Gesellschaft als einzelner herauszuwinden sucht, dabei nach Möglichkeit Ballast abgibt und glaubt, sich als Person zu behaupten, wenn er die Fäden abschneidet, die ihn an seine eigenen alten Entschlüsse und an die gemeinsame trostlose Geschichte binden. Von dieser Bewegung des Imstichlassens ist eine gewisse Primitivisierung unabtrennbar, und gerade sie nahm dieser entschlossene Denker auch noch in sein Programm hinein.

Die kynische Bedürfnislosigkeit lohnt eine weitere Überlegung. Hier tritt die Askese in ihrer einfachen und doch vielseitigen Natur hervor, denn sie verschärft den gewollten Individualismus und die Endgültigkeit der Ichbetonung schon allein durch die Konzentration, die sie mit sich führt. Auch erleichtert sie die Gegnerschaft zu einer Umwelt, die sich einrichten will, sie realisiert also, »wie man leben muß – in Reaktion gegen die allgemeine Daseinsrichtung« (Aldous Huxley). Da er vor dem Christentum und außerhalb des Judentums lebte, lag ihm der Gedanke an göttliche Strafgerichte in der Geschichte fern, und er betrieb dazu keine Voruntersuchung; umso klarer kam in der kynischen Idee die Distanzierung heraus, sie war der Schleudersitz, mit dem der Einzelne sich aus dem scheiternden Unternehmen herauskatapultieren konnte; dies aber doch um den Preis der Aggressionsneigung derjenigen, die nicht dazugehören. So sorgten Mitglieder der Schule für die bekannten schmutzigen Anekdoten. Die Freiheit ist ein so ätherisches Ideal, daß es der Versteifung bedarf, dann liegt das Obszöne nahe.

Auf den Wegen des Heraustretens entdeckt man die Wohltat der Entlastung, die eintritt, wenn man dem propagandistischen Bombardement der Politiker, wenn man dem zunehmenden Druck gerade der abgelebten Autoritäten und Auflagen entgehen kann, dem Krummgezogenwerden durch die Selbstpreisgaben, Kompromisse und Lähmungen, den Folgen der Niederlage. Das alles abzuwerfen

wird als Befreiung empfunden, als wiedergewonnene Unmittelbarkeit.

Wer sich der Inpflichtnahme entzieht, sich selbst auflockert und der Libertinage überläßt, gerät in die Nähe des Pöbels, mindestens in der Hinsicht der Unverantwortlichkeit und der nur punktuellen Existenz. Das hat Vorteile. Der Doppelgänger des Verpöbelten ist ebenfalls asylisiert, wird nicht zur Zielscheibe, bleibt ungeschoren, und das hilft rückwirkend dem Stolz der Unabhängigkeit mächtig auf. Andererseits beeindruckten die Kyniker durch die moralische Kraft, die eine freiwillige Besitzlosigkeit abverlangt. Dies sind imponierende Haltungen, und so hielt noch Hugo Ball in dem 1927 erschienenen Buch »Die Flucht aus der Zeit« (!) eine besitzlose Klasse als Souverän für eine große Idee, eine Klasse, die ihre Überlegenheit im Verzicht sehe.

Die Umwelt eines so Isolierten kann beliebig aussehen, er kann sich an jeden Ort denken und von ihm wieder wegdenken, er migriert. Der Zusammenhang des Individualismus mit dem Kosmopolitismus gehörte sogar schon seit der Zeit des Kyros zur Grammatik des neuen Lernstoffes »Weltreich«, das »die nationale Gestaltung des staatlichen Lebens für die ganze Welt westlich des iranischen Hochlandes definitiv begraben hatte« (Ed. Meyer). Jetzt entstand allmählich eine ähnliche Lage für Griechenland, nach dem Niederbruch Athens konnten die neuen Weltherrscher schon erraten werden, und folglich wird das Wort »Kosmopolit« dem Antisthenes zugeschrieben; auch sein Schüler Diogenes soll gesagt haben »Ich bin ein Weltbürger« (Diog. Laert. VI, 65). Demokrit, vielleicht kaum älter als Antisthenes, fand heraus, das Feld des weisen Mannes sei die ganze Erde, das Vaterland der guten Seele der Kosmos. Arnold A. T. Ehrhardt (Polit. Metaphysik von Solon bis Augustin, 1959, I, 162f.) meint nun, es sei die Lehre des humanistischen Kosmopolitismus gewesen, die den Stadtstaat auflöste, und die Anhänger der frühen kynischen wie der kyrenäischen Schule hätten noch im frühen vierten Jahrhundert die Bindung an die Polis als nicht menschlich empfunden. Solche Ansichten treten indessen nicht als Ursachen auf, sondern sie sind Verarbeitungen oder Bewältigungen einer schon eingetretenen Katastrophe, die sie bewußt und, wohlgemerkt, definitiv machen, indem sie schon die Konsequenzen idealisieren.

Wenn Leute, die so denken, keine unmittelbare politische Ver-

wendbarkeit haben, so ist ihre indirekte Bedeutung umso größer, denn sie helfen abräumen und bereiten den Boden vor, den der neue Weltherr betreten wird, in diesem Falle der makedonische Alleinherrscher. Und so, wie in erregten Zeiten alle zusammenpassenden Motive fällig werden, fehlte auch nicht der Monotheismus, denn Philodemos berichtet, daß Antisthenes gesagt habe: nach dem Gesetz gäbe es viele Götter, nach der Natur aber einen (Kaerst, Studien zur Entwicklung und theoret. Begründung der Monarchie, 1889, 29). Das war der rationalistische Systemabschluß – Gott der Philosophen, doch empfand man wohl schon den inneren Zusammenhang: Ein Gott, ein Weltreich, ein König.

Innerhalb dieser Aktualitäten des vorausgefühlten Königtums, des Kosmopolitismus und der ruinierten Heimat konnte sich ein Staatsüberdruß ausbreiten, in dessen Empfindung Xenophon einen Mitunterredner des Sokrates sagen ließ: »Ich fessele mich an keinen Staat, sondern lebe überall als Fremder« (Memorab. II, 1). Aber der Einzelne konnte, wenn er diese Gedanken plastisch nach außen kehrte, im Lichte der Unverlogenheit seine Rolle als Entwürdigter mit Würde spielen – eben dies drückte der Kynismus aus.

Es ist Ansichtssache, wie man die tieferen und schlauerer Zweckmäßigkeiten verstehen will, die in solchen durch Verkörperung vereinfachten Orientierungen enthalten sind, denn unsere tiefsten Gefühle kommen, wie de Quincey meinte, als verwickelte Kombinationen ganz konkreter Dinge auf uns zu, als Involute von höchst komplexen Erfahrungen, die nicht zu entwirren sind. Ein unbewußt trickreiches Innere ist bei Menschen, die in die Öffentlichkeit gehen, mindestens zu unterstellen, und so ist klar, daß man umso überzeugter an der Auflösung der Restbestände des alten Ethos mitarbeiten konnte, je entschiedener man die neue Moral vortrug, zumal eine solche, die im Lichte des frischen Gedachtseins aufging und außerdem den kommenden Machthabern nur nützlich sein konnte; ihnen mußte eine so offenbar egozentrische und isolierende Philosophie bei den zu Unterwerfenden gefallen. Wenn man sich dann noch so klein machte, daß diese Kolosse unterlaufen werden konnten, indem man auf alle mehr als primitiven Ansprüche verzichtete, dann hatte der Philosoph gewonnen: Die Realität honoriert, und doch ein Asyl gefunden, eine radikale Moral verkörpert und sich doch geistig behauptet, Endgültigkeit vertreten und doch die Zukunft offen gehalten.

ten. Dabei ging man mit den höchsten Graden von Bewußtheit vor. Als Xeniates den Diogenes fragte, wie er ihn begraben solle, sagte der: »Auf dem Gesichte liegend, weil in kurzer Zeit das Untere zu oberst gekehrt werden wird« – dies muß sich zwischen der Schlacht bei Chaironeia (338) und dem Tode des Diogenes (ca. 323) abgespielt haben. Die übermäßige Klugheit des Antisthenes wiederum zeigte sich darin, daß er sich von Ideen und den dazugehörigen Mechanismen fernhielt, er wollte nichts »realisieren«. So behielt er die Augen offen und konnte das Königtum als die nächste fällige Konstellation erkennen. Wirklich wurden am Ende desselben Jahrhunderts, an dessen Beginn er noch wirkte, Antigonos und Demetrios in Athen als Götter begrüßt (307). Solche Bräuche gewannen weite Verbreitung, Ehrhardt (I, 196ff.) berichtet von einer Inschrift für einen gewissen Sosander, einen »königlichen Mann«, »Retter und Wiederhersteller«, den die Kleinstadt Hypata in Thessalien am Ende des 4. Jahrhunderts als Zeus ausrief.

Man würde es im Vergleich dieser Vergottungen von Herrschern mit dem Personenkult moderner Diktatoren zu eilig haben, die Analogie liegt an anderer Stelle; bei Kahrstedt (Geschichte d. griech.-röm. Altertums, 1952, 102, 110) findet sich die politische Deutung. Um den alten Haß gegen die Tyrannis und die immer noch geliebte »Freiheit« der Städte zu schonen, mußte der nun einmal übermächtige und unvermeidliche Monarch als Gottkönig operieren, denn wer Menschen nicht mehr gehorchen will, gibt immerhin Göttern noch nach. Dieser Gott ist heute die »Geschichte«, nachdem selbst die Theologen das Jenseits in Zukunft umdenken – wer lebte der Gegenwart nicht voraus, um ja nicht als überholt und abgetan zu gelten? Das hieße, den Tod schon vorher sterben. Wer dagegen glaubhaft macht, den großen Fahrplan zu kennen, wird geistig unwiderstehlich.

Der kynische Weise nun begab sich in den Naturzustand zurück, in die große Entlastung von der Verantwortung, und damit in den unnatürlichen Zustand des Parasitismus. Da er außerhalb von Staat, Geschichte und Geschäften nach Prinzipien leben mußte, von nichts mehr gehalten, entwickelte er folglich eine Gesinnung und damit propagandistische Neigungen. Hier fand er wie ein Rundfunk-Intendant die Motive, um sie den Regierenden ins Ohr zu träufeln. Der König erhielt seine Aufgabe gestellt, nämlich für die Wohlfahrt der