

erkennt mehr noch als bei Philosophen unter den Schriftstellern zahlreiche Geistesverwandte im reaktionären Sinne (E II 21=23/SCH 300), so daß ihm die moderne Literatur sogar insgesamt als kolossales reaktionäres Unternehmen erscheint (E I 311=252/SCH 185).¹⁵⁷ Der Begriff der Reaktion ist auch hier verhältnismäßig weit gefaßt und umschließt selbst jenen *lunatic fringe* der Reaktion, der nach Gómez Dávila mit Namen wie Rousseau, Henry David Thoreau, Tolstoi und D. H. Lawrence verbunden ist (E II 302=250/SCH 464). Es handelt sich dabei also um Autoren, die zwar in ihrer scharfen Kritik an der Moderne durchaus Wahres gesehen haben, allerdings nicht ohne Beschränkung durch gewisse Einseitigkeiten der Betrachtungsweise. Sie stellen aber auch, wenn ihnen wie Rousseau von den Demokraten Standbilder errichtet werden, ein geheimes Memento des reaktionären Denkens dar (E I 290=235/SCH 172).

2. Der Mensch und seine Seele

Die Sorge um das Schicksal des Lesens und der Bücher ist, so scheint es, nur ein gleichsam vorgelagerter Aspekt des kulturkritischen Denkens bei Gómez Dávila. Es ist allerdings ein Aspekt, der als Eintrittspforte zu den grundlegenden Problemen angesehen werden kann, die durch die sorgfältige Lektüre wieder als solche erkennbar gemacht werden sollen. Dabei handelt es sich um Probleme, die auf die enge Verbindung des reaktionären Denkens mit der *philosophia perennis* verweisen. Der beständige Bezug auf das Problem der Seele ist in diesem Zusammenhang von elementarer Bedeutung. Nach Gómez Dávila muß man von einer tiefgreifenden Verderbnis des modernen Menschen sprechen, die er an vielen Stellen mit drastischen Worten benennt. Der moderne Mensch hänge nämlich meist irgend-einer Spielart gnostischer Ideologien an, glaube also an die Möglichkeit seiner Selbsterlösung. Dieser Pelagianismus sei die direkte Folge davon, daß der moderne Mensch die Realität der Erbsünde leugne.¹⁵⁸ Der moderne Mensch habe

Baltimore-London 1989, 3-25.

157 Siehe auch Allan Bloom: *The Closing of the American Mind*, London 1988, 223; vgl. Erik von Kuehnelt-Leddihn: *Die rechtgestellten Weichen. Irrwege, Abwege und Auswege*, Wien 1989, 19.

158 Der Pelagianismus geht auf die Lehre des Mönches Pelagius zurück, der um 400 n. Chr. in Rom die häretische Lehre predigte, daß es keine Erbsünde gebe und

den Kontakt mit älteren Wahrheiten über sich vollkommen verloren, wie Gómez Dávila in zwei Glossen ausführt, die in engem sachlichem Zusammenhang stehen: »Der Moderne ist der Mensch, der vergißt, was der Mensch vom Menschen weiß« (NE I 74=73/VP 49). Das Wissen vom Menschen ist also alt, so alt, daß es bereits vor Jahrtausenden vorlag. Deshalb müsse auch gelten: »Was die Kenntnis des Menschen angeht, so gibt es keinen Christen (vorausgesetzt, er ist kein fortschrittlicher Christ), den irgend jemand irgend etwas lehren könnte« (SE 114=95/AB 66). In einer Notiz von 1954 erläutert Gómez Dávila diesen Gedanken noch etwas genauer, so daß sich anhand dieser Stelle exemplarisch der Prozeß der gedanklichen und sprachlichen Konzentration und Verknappung in seinem Schreiben nachvollziehen läßt. Hier stellt Gómez Dávila ausdrücklich die Behauptung auf, es scheine, daß das Wissen über den Menschen ein für allemal gegeben worden sei. Die Wissenschaft vom Menschen kenne keinen Fortschritt, vielmehr bestehe jede neue Entdeckung in der Übertreibung eines bereits bekannten Wesenszuges, dem unverdienterweise eine absurde Wichtigkeit beigemessen werde. Sowohl die griechischen Klassiker wie auch die Bibel genügten vollauf, vorausgesetzt man lese sie langsam und aufmerksam, um uns darüber zu unterrichten, was die Menschheit von sich selbst wisse. Die antike Literatur, die zwanzig Generationen von Europäern erzogen habe, biete nicht nur ohne Mängel und ohne Übermaß das, was man gegenwärtig auf schulmeisterliche und aufdringliche Weise vermitteln wolle, sondern auch das, was heute dem voreingenommenen Blick und den hartnäckigen Vorurteilen verborgen bleibe. Gómez Dávila veranschaulicht diesen Gedanken sodann durch den Verweis auf einen konkreten Text: So finde sich keine vernünftige pädagogische Idee, die nicht schon im pseudo-plutarchischen Traktat über die Erziehung enthalten sei (N 162=237-238=188).

Auch für Gómez Dávila gilt angesichts dieses Befundes über verlorene Einsichten in das Wesen des Menschen die von Max Scheler ausgesprochene Einsicht, daß der Mensch sich zu keiner Zeit der Geschichte so problematisch geworden sei wie im 20. Jahrhundert, weil er die Klarheit

daß der Mensch mit natürlichen Mitteln zur Seligkeit gelangen könne. Vgl. Adolf von Harnack: Dogmengeschichte, Tübingen 1991, 314-321.

über seine Stellung in der Welt verloren habe.¹⁵⁹ Gómez Dávila wirft dem modernen Menschen vor, die Realität der Sünde zu leugnen, und sich gefährlichen Illusionen über die natürliche Güte des Menschen hinzugeben. Auch die scheinbar höchst realistischen Menschenbilder von Marx und Freud, die den elementaren Trieben Rechnung zu tragen scheinen, sind für Gómez Dávila daher nicht plausibel: »Die Geschichte wäre wesentlich friedfertiger, wenn es darin nur Ökonomie und Sex gäbe. Der Mensch ist eine weit entsetzlichere Bestie« (NE I 156=150/VP 99; vgl. NE I 90=88/VP 58). Mit derart harschen Worten macht es sich Gómez Dávila zur Aufgabe, dem Liberalen, der für ihn nur sanfte Wahrheiten zu ertragen fähig ist, zu desillusionieren und, wie bereits erwähnt, »gegenaufzuklären«. Die weniger sanften Wahrheiten, die auszusprechen Gómez Dávila sich verpflichtet fühlt, berühren also anthropologisch tiefgehende Fragen. Denn wenn es auch wahr ist, daß Marx und Freud einen Beitrag zur Ergründung des Menschen geliefert haben, so ist ihnen doch selbst verborgen geblieben, daß sie zumindest aus reaktionärer Sicht trotz ihrer entlarvenden Tiefenanalysen an der Oberfläche der Probleme verblieben.

Der Mensch ist für Gómez Dávila ein Wesen, dessen Existenz absurd ist. Er komme als Rebell zur Welt, der sich mit seiner eigenen Natur nicht abfinden könne. Wie alles Streben im Weltall sei auch das des Menschen grenzenlos. Es sei dem Menschen deshalb unmöglich, das Ziel seines Strebens zu erreichen. Er müsse demnach in diesem Bemühen notwendigerweise scheitern. Dieses Scheitern des menschlichen Strebens gehört geradezu zur Wesensbestimmung seiner Existenzbedingungen. Der Mensch kann indes nicht aufhören zu streben; ständig ist er gezwungen, sich für oder gegen verschiedene Optionen zu entscheiden.

Die essayistischen Ausführungen Gómez Dávilas über die Natur des Menschen, über die *condicio humana*, lassen sich jedoch nicht allein als Beitrag zu einer philosophischen Anthropologie verstehen. Tatsächlich drückt sich in seiner Kritik am Pelagianismus und an der Leugnung der Erbsünde unmißverständlich die theologische Fundierung seines Denkens aus. Denn indem Gómez Dávila auf der radikalen These von der Erbsünde besteht, bejaht er die

159 Max Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos, in: Derselbe: Späte Schriften, hg. von Manfred Frings, Bern 1976, 11.

Souveränität des allmächtigen Gottes und verneint zugleich die Souveränität und Selbstmächtigkeit des Menschen.¹⁶⁰ Die Menschen ließen sich daher in zwei Parteien einteilen: diejenigen, die an die Erbsünde glauben, einerseits und die Toren andererseits (E I 142=118/SCH 86). Die Toren aber sind in biblischer Auffassung eben jene, die in ihrem Herzen sagen, es gebe keinen Gott (Ps 14,1). Der Glaube an die Erbsünde korreliert mit dem Glauben an Gott. Nur vor diesem Hintergrund läßt sich überhaupt verstehen, warum Gómez Dávila etwa die »Ethik« zum Gegenstand seiner Kritik macht. Der Begriff der Ethik wird hier von Gómez Dávila in einem prinzipiell säkularen Sinne verstanden, als Parallelbegriff zu einer Anthropologie, die meint, von Gott absehen zu können. Die Ethik sei von einem ungläubigen Heiden erfunden worden, heißt es deshalb einmal (E I 214=175/SCH 128). Sie ist in Konsequenz der politisch-theologischen Zuspitzung des Problems das Resultat der pelagianischen Häresie; sie ist in diesem bestimmten Sinne der Gegenbegriff zu den Geboten Gottes, durch die dem Menschen gesagt wird, was gut ist (vgl. Micha 6,8). An der Ethik zeigt sich so die große Alternative existentieller Natur, die auch für Gómez Dávila die entscheidende war: Autorität Gottes oder Autonomie des Menschen. »Jede Ethik«, so Gómez Dávila, »endigt in Pelagianismus, jeder Pelagianismus in Deismus, jeder Deismus in der Beisetzung Gottes« (NE I 37=39/VP 27). Die Ethik in dem hier gemeinten Sinne bezieht sich allein auf den Menschen als Naturwesen und läßt seine etwaige übernatürliche Bestimmung, sein Angewiesensein auf Transzendenz, außer acht, und zwar schon als methodische Voraussetzung, bevor die Frage sachlich entschieden werden kann. Die von dieser Art Ethik betriebene »Unterwerfung der Metaphysik unter die Ethik« ist, wie Panajotis Kondylis diagnostiziert, ein »Ausdruck der allgemeinen Unterwerfung der Theologie unter die Anthropologie«¹⁶¹. Dieses frühneuzeitlich entstehende »Primat der Anthropologie« geht nun mit einer Naturalisierung des Menschen einher, so daß der Mensch schließlich selbst Natur ist.¹⁶²

160 Vgl. zu diesem Zusammenhang auch Heinrich Meier: Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie, Stuttgart 1994, 126-137.

161 Panajotis Kondylis: Die neuzeitliche Metaphysikkritik, Stuttgart 1990, 348.

162 Panajotis Kondylis: Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, Hamburg 2000, 125-126.

Im Gefolge dieser Entthronung der Theologie verschiebt sich das Koordinatensystem der Anthropologie so sehr, daß, wie sowohl Nicolai Hartmann als auch Martin Heidegger deutlich machen, der Begriff der Sünde in Ethik und Philosophie keinen Raum habe.¹⁶³ Insbesondere Hartmann betont entschieden den diesseitigen Charakter der Ethik und vertritt damit prototypisch eine Position, wie sie Gómez Dávila bei seiner Kritik vorgeschwebt haben mag.¹⁶⁴ Die bequeme naturalistische Moral unserer Zeit, die von einer Ethik dieser Art vertreten werde, vulgarisiere mit erstaunlicher Unfehlbarkeit sowohl die Körper wie die Seelen, denn das unbegrenzte Vertrauen auf die Güte der Natur verführe uns dazu zu glauben, es sei falsch, unseren primitiven Trieben zu widerstehen. Die Askese werde dagegen als schädliche und krankhafte Neigung angesehen, so daß wir es mit einer Art hygienischem Heidentum zu tun hätten, in dem das Glück des Menschen durch die Bequemlichkeit und die Abwesenheit von Konflikten bestimmt werde (N 67=115=80).

Aus der christlichen Perspektive dagegen müssen die Kardinaltugenden in den theologischen Tugenden des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung verwurzelt sein, wodurch sich das natürliche vom übernatürlichen Ethos unterscheidet.¹⁶⁵ Durch die natürlichen Tugenden allein, verstanden als Tauglichkeiten, kommt der Mensch nicht vollständig zu sich selbst. Denn es ist nach traditioneller Auffassung der Zweck dieser Tugenden, den Menschen in den Stand zu setzen, »nach den Geboten Gottes zu leben«.¹⁶⁶

Gómez Dávila differenziert seine Kritik weiter, indem er vor allem den seiner Auffassung nach problematischen Charakter der formalen Ethik herausstellt. Das im präzisen Sinne Teufliche an dieser formalen Ethik besteht Gómez Dávila zufolge gegenüber den göttlichen Geboten darin, daß der Teufel eine solche material füllt, das heißt mit ethischen Sätzen, die den Menschen in Gegensatz zu seinem Schöpfergott bringen (NE I 67=67/VP 44). Diese Ethik ist deshalb des Teufels, weil sie den Menschen zu

163 Josef Pieper: Vorüberlegungen zum Thema „Sünde“, in: Derselbe: Religionsphilosophische Schriften, Hamburg 2000, 265-267.

164 Nicolai Hartmann: Ethik, Berlin 1949, 811-812.

165 Josef Pieper: Über das christliche Menschenbild, in: Derselbe: Religionsphilosophische Schriften, Hamburg 2000, 112.

166 Josef Pieper: Christenfibeln, in: Derselbe: Religionsphilosophische Schriften, Hamburg 2000, 71.

einem Grundirrtum über sich selbst verführt, indem sie die in der menschlichen Natur liegende Sündhaftigkeit relativiert und psychologisch auflöst. Gerade weil damit aber die für den Reaktionär entscheidende Bestimmung des Menschen als eines Wesens, das in seiner Kreatürlichkeit von Gott abhängig ist, verabschiedet wird, muß er die Überführung von Sünde in Psychologie und Ethik entschieden zurückweisen.

Die Art der Aufklärung, die Gómez Dávila gegen die genannte Tendenz betreibt, ist einer älteren Tradition verwandt, die im Gegensatz zur späteren Radikalisierung der Aufklärung auf dem Boden des Christentums verbleibt. Die Desillusion, auf die das reaktionäre Denken zielt, die Abneigung gegen einen sentimentalischen Ton in der Literatur (vgl. N 17=51=24), reicht tief in die spanische Kulturgeschichte zurück, als das *Desengaño*-Thema im 16. und 17. Jahrhundert eine große Rolle in der spanischen Literatur spielte.¹⁶⁷ Sie ist einerseits dem *desengaño* Graciáns verwandt, das dieser beispielsweise in dem großen allegorischen Weltroman *Kritikon* (1651-57) und in seinen kleineren Schriften der Weltklugheit gestaltet hat.¹⁶⁸ Der Begriff selbst läßt sich schwer verdeutschen; Hugo Friedrich schlägt Wendungen vor wie »Befreiung vom Wahn, Aufklärung, Gewitztheit, Enttäuschung, Ernüchterung«, die jedenfalls einhergehen mit einer Gleichzeitigkeit von Bitternis und Befriedigung.¹⁶⁹ Gracián lehrt, das Treiben der Welt mit einem nüchternen Blick zu betrachten, weil die Welt vom unerbittlichen Rad der Fortuna regiert werde und mit Trug, Eitelkeit und Narretei angefüllt sei. Werner Krauss hat daher recht, wenn er Gracián einen »Hasser und Verdächtiger aller idyllischen Zustände, alles quietistischen Verweilens« nennt.¹⁷⁰ Graciáns scharfsichtige Kritik der Zeitläufte war zugleich stets dem Imperativ der Selbsterkenntnis verpflichtet, die den Kritiker selbst nicht von der Kritik ausnahm. Deshalb mahnte Gracián, es stimme zwar, daß die Welt voll Narren ist, doch sei keiner darunter, der es von sich selbst dächte, ja auch nur argwöhne. Zum anderen ist das Thema der Ent-Täuschung, des

167 Hansgerd Schulte: *El desengaño. Wort und Thema in der spanischen Literatur des Goldenen Zeitalters*, München 1969.

168 Vgl. Baltasar Gracián: *Das Kritikon*, Zürich 2001.

169 Hugo Friedrich: *Zum Verständnis des Werkes*, in: Baltasar Gracián: *Criticón oder Über die allgemeinen Laster des Menschen*, Hamburg 1957, 213.

170 Werner Krauss: *Graciáns Lebenslehre*, Frankfurt/M. 1947, 27.

desengaño, bereits in Cervantes' *Don Quijote* (1605/1615) in mustergültiger Form als Hilfe zur Selbsthilfe in Sachen Selbsterkenntnis behandelt worden.¹⁷¹ Niemals könne man auf jemanden zählen, so faßt Gómez Dávila die auch von ihm erhobene Forderung nach möglichst unverstellter Selbsterkenntnis zusammen, »der sich nicht selbst mit dem Blick des Entomologen betrachtet« (E II 60=55/SCH 323). Diese selbstkritische Note ist keine Nebensächlichkeit, sondern kommt auch in Sätzen wie diesem zum Ausdruck: »Meine einzige Angst ist die, daß meine Mittelmäßigkeit entwürdigen könnte, was ich bewundere« (E II 278=231/SCH 450).

Demjenigen, der an noch so angenehmen Illusionen festhalten möchte, kann diese Ent-Täuschung irrigerweise als Zynismus erscheinen. Auch mag man den Eindruck gewinnen, der Vertreter einer solchen Form der Aufklärung sei auf bewußtes Schockieren aus. Es ist in solchen Fällen in der Tat nicht leicht, den Grad der dogmatischen Ernsthaftigkeit zu ermessen, mit dem Gómez Dávila eine bestimmte Stellungnahme abgibt, denn der Reaktionär wird wohl immer wieder auch von seiner eigenen ästhetisch-literarischen Brillanz dazu verführt, um des Effektes willen zu schreiben. Zudem darf das *desengaño* der spanischen Tradition, an der Gómez Dávila teilhat, nicht mit der schonungslosen Radikalaufklärung späterer Zeiten verwechselt werden, die im Dienste eines atheistischen Materialismus steht. Denn aus der Einsicht, daß etwas Gegebenes auf einer Täuschung beruht, folgt noch nicht, daß das Gegenteil dem Menschen zuträglich ist. »Die Ordnung ist Täuschung (*engaño*). Aber die Unordnung ist keine Lösung« (E II 316=261/SCH 472). Es kommt dabei nicht in erster Linie auf die konkrete Form der Ordnung an, weil anthropologisch gesehen der Mensch irgendeiner solchen in seinem Leben bedarf. Jede Regel sei besser als eine bloße Willkür, da eine undisziplinierte Seele sich in eine häßliche Larve auflöse (E I 266=217/SCH 158).

Beispielhaft für die realistische Sicht auf zentrale Problemstellungen der Anthropologie mag die reaktionäre Stellungnahme zur Sexualität stehen. Man gewinnt zunächst den Eindruck eines Ungenügens und Unbehagens an der leiblich-sexuellen Dimension des Lebens, die für Gómez

171 Siehe Ivo Höllhuber: Geschichte der Philosophie, 90-91, 96.

Dávila nur in der ersten Lebenshälfte einigermaßen akzeptabel scheint. In der Sexualität älterer Menschen erblickt er eine eher peinliche Angelegenheit (SE 170=144/AB 98), ja sie scheint ihm gar »mehr eine Strafe als ein Fortpflanzungsmechanismus« (NE II 146=144/VP 219). Andererseits wird dies relativiert durch die Einsicht, daß ein nackter Körper alle Probleme des Universums löse (E I 127=107/SCH 78). Das liebevolle, aufmerksame und ernste Studium der Nacktheit, so Gómez Dávila, trage ebenso sehr zu unserem geistigen Leben bei wie die strengste Meditation (N 83=136=98). So erkennt der Reaktionär schärfer als jeder andere, welche Folgen die Glorifizierung der Sexualität und die damit einhergehende Sexualisierung des Daseins hat. Er macht sich keinerlei Illusionen über die Versprechungen und Hoffnungen der »sexuellen Befreiung«, die zu den Hauptbestandteilen der Kulturrevolution zähle: »Trotz allem, was heutzutage erzählt wird, löst der einfache Beischlaf nicht alle Probleme« (NE II 195=189/VP 249). Und was in den Schulen vielfach als Sexualaufklärung betrieben werde, trage auch nicht gerade zur Beruhigung bei. »Die Sexualerziehung«, so Gómez Dávila noch in Unkenntnis mancher »Safer Sex«-Werbung der jüngsten Vergangenheit, »macht es sich zur Aufgabe, dem Schüler das Erlernen sexueller Perversionen zu erleichtern« (NE I 186=178/VP 117).¹⁷² Die polemische Schärfe dieser Formulierung, die keinerlei Rücksicht auf liberale Empfindlichkeiten nimmt, weist gleichwohl auf ein feines Verständnis der wirklichen Problemlage, wie sie der Amerikaner Allan Bloom auf treffende Weise in seinem posthumen Werk über *Love and Friendship* als Niedergang des Eros analysiert hat.¹⁷³

Worin besteht nun aber das Problem der Sexualität? »Das Problem ist weder die sexuelle Repression noch die sexuelle Befreiung, sondern der Sexus« (E II 385=315/SCH 510). Gómez Dávila betont, daß die Tatsache der Sexualität selbst, nicht ihre Unterdrückung oder Befreiung das für das

172 Vgl. grundsätzlich zur Problematik der sexuellen Aufklärung Franz Vonessen: Die Herrschaft des Leviathan. Sieg und Selbstzerstörung des Fortschritts (Die Graue Reihe 8), Zug ³1996, 83-86.

173 Vgl. Allan Bloom: *Love and Friendship*, New York 1993, 13-35: »Es gibt in unserer Sprache heute eine Verarmung der Sprache in bezug auf das, was einst als die interessanteste Erfahrung des Lebens verstanden wurde. Dies aber bedeutet fast notwendigerweise auch eine gefühlsmäßige Verarmung« (S. 13; meine Übersetzung). Vgl. Roger Scruton: *Modern Philosophy. A Survey*, London 1996, 240-241, 470.

Verständnis des Menschen entscheidende Faktum ist. Damit ist die platonische Einsicht verbunden, daß das Problem des Sexus sich nicht erledigt, wenn man sich entschließt, ihn entweder freizusetzen oder einzuhegen. Es handelt sich um kein Problem, das einer selbst problemlosen Lösung zugeführt werden kann. Eine andere Nuance erfährt dieses Thema an anderer Stelle. Das eigentliche Problem im Zusammenhang mit der Sexualität des Menschen stellt sich seiner Meinung nach so dar (NE I 99=96/VP 64): »Der moderne Mensch verkennt die Rangordnung der Probleme. Über Sexualerziehung beispielsweise halten sie alle salbungsvolle Predigten; doch wer sorgt sich um die Erziehung der Gefühle?« Wie aber, so muß weiter gefragt werden, kann man die Erziehung der Gefühle in Angriff nehmen ohne ein Bild der Seele und ihrer Vollkommenheit und Harmonie? Der moderne Mensch verfügt aus Sicht des Reaktionärs gar nicht mehr über eine Vorstellung von einer natürlichen Ordnung der Seele, wie sie in der Tradition bestand. Wer (und wie!) soll also dem Menschen sagen und vermitteln, welche Teile seiner Seele auf welche Weise gefördert und gebildet werden sollen?

Auch das reaktionäre Denken bietet dafür keine Rezepte. Heute wäre schon viel gewonnen, wenn man diese Frage als Frage zu sehen bereit wäre, um sich dann unvoreingenommen mit der Tradition und der Möglichkeit ihrer Wahrheit auseinanderzusetzen. Es gehört, wie Aristoteles schon wußte, zum Schwierigsten, irgendeine Gewißheit über die Seele zu erlangen. Gleichwohl hat jeder Mensch ein natürliches Bewußtsein von ihr. Es bedarf deshalb auch, wie die Tradition lehrt, keines eigentlichen Beweises für die Existenz der Seele.¹⁷⁴ Auch Gómez Dávilas Rede von der Seele soll nicht die Lösung eines Problems vorspiegeln. Der Gebrauch des Begriffs der Seele stellt lediglich den Versuch dar, ein Mysterium nicht auf unehrliche Weise zu verdunkeln (E II 318=263/SCH 473). Indes ist es in Wahrheit nicht möglich, auf den Begriff der Seele Verzicht zu leisten. Denn Erziehung in einem nicht-trivialen Sinne ist nicht möglich, ohne daß der Erzieher irgendeinen Begriff von der Seele besitzt und an ihre Existenz glaubt.¹⁷⁵ Die Ge-

174 Siehe Horst Seidl: Sein und Bewußtsein. Erörterungen zur Erkenntnislehre und Metaphysik in einer Gegenüberstellung von Aristoteles und Kant, Hildesheim 2001, 103, 157-158.

175 Vgl. Allan Bloom: The Closing of the American Mind, London 1988, 20.

fährdung des Menschen in der Moderne ist auch das Ergebnis einer bestimmten Interpretation der Stellung und der Rechte des Individuums. Gegenüber der klassischen Auffassung von der Person und der Individualität, die zumindest implizit schon bei Platon aufs schönste in den Dialogen entfaltet wird, ist die Individualitätskonzeption der späten Moderne eine wesentlich entstrukturierte, wie sie als zeitlose Möglichkeit der Entartung schon in Platons Kritik der demokratischen Seelenunordnung erfaßt wurde¹⁷⁶, dann aber von Friedrich Schlegel als Proteus-Ideal der menschlichen Existenz propagiert und bei Kierkegaard schließlich mustergültig formuliert wurde.¹⁷⁷ Der klassischen Auffassung von der Seele als innerer Ordnung des Individuums gemäß objektiven Seinsbestimmungen wird nunmehr entsagt. An ihre Stelle tritt eine dem Belieben des Einzelnen anheimgestellte und daher relativistische Ästhetik der Existenz (Foucault), die, wie zu erwarten, auch längst keine Ästhetik des Schönen mehr ist. Denn auch das Schöne wird in Verken- nung oder Eliminierung der klassischen Auffassung Platons nicht länger mehr als Abglanz des Guten verstanden. Die Entthronung des Vernunftprinzips als herrschendem Prinzip der Seele führt zu einer anthropologisch verbrämten Über- bewertung des Gefühlsmäßigen und der mehr oder weni- ger flüchtigen Stimmungen des Einzelnen. Mit dem Verlust eines Ordnungsprinzips in der Seele gewinnt das »Erleben« schleichend einen gegenüber der Vernunft höheren Status, sofern es nämlich von der Vorherrschaft der Vernunft und der Tugend befreit ist. Die Tendenz, das eigene Erleben als unhintergehbare Instanz der Bewertung einzuführen, die nicht mehr selbst in Frage gestellt werden darf, entspricht jedoch nicht der Möglichkeit der menschlichen Natur, sich der eigenen vernünftigen und geistigen Natur bewußt zu werden. Erlebnisse können, müssen aber nicht mit Erkennt- nis einhergehen. In diesem Lichte läßt sich auch der fol- gende Satz verstehen: »Wer sich damit brüstet, er habe ›viel erlebt‹, sollte besser schweigen, um uns nicht erken- nen zu lassen, daß er nichts begriffen hat« (NE II 29=32/VP 148). Denn, so Gómez Dávila an anderer Stelle sarkastisch,

176 Siehe Platon: Politeia 561 a-e; vgl. Norbert Blößner: Dialogform und Argument. Studien zu Platons 'Politeia', Stuttgart 1997, 276-277.

177 Siehe Michael Großheim: Politischer Existentialismus. Subjektivität zwischen Entfremdung und Engagement, Tübingen 2002, 38; vgl. Sören Kierkegaard: Entweder – Oder, München 1975, 548-549.

»die Erfahrung eines Menschen, der ›viel gelebt‹ hat, läßt sich gewöhnlich auf einige triviale Anekdoten reduzieren, mit denen er einen unheilbaren Schwachsinn ausschmückt« (E II 139=119/SCH 370).¹⁷⁸

Man wird nicht allzu sehr fehlgehen, wenn man in dieser Situationsbestimmung eine gewisse Analogie zu Arnold Gehlens Diagnose des für die Moderne seiner Auffassung nach typischen Subjektivismus sieht. Gehlen gelangte, freilich auf der Grundlage einer anders gearteten Anthropologie und ohne grundsätzliche Modernitätskritik, zu der Einschätzung, das 20. Jahrhundert sei das Zeitalter des Subjektivismus. Im Subjektivismus, der nach Gehlen eine Verfallsform des Individualismus darstellt, werde das subjektive Selbst zum Prinzip der Welt gemacht, was zugleich im Einklang mit dem Phänomen der Vermassung stehe.¹⁷⁹ Einer solchen Welt, die sich unter diesen Bedingungen der Massengesellschaft die freie Entfaltung der Persönlichkeit auf die Fahnen geschrieben hat, begegnet Gómez Dávila mit allergrößter Skepsis, um nicht zu sagen: mit Verachtung, wie einer seiner blendendsten Sätze zeigt: »Die Idee der ›freien Entfaltung der Persönlichkeit‹ scheint ausgezeichnet, solange man nicht auf Individuen stößt, deren Persönlichkeit sich frei entfaltet hat« (E I 225=184/SCH 134). Gómez Dávila versteht die Forderung nach freier Entfaltung der Persönlichkeit nicht ihrer Intention nach als Entfaltung der wertvollen Anlagen eines Menschen, sondern als normativ und ästhetisch ungebundene Entfaltung im Sinne höchstmöglicher subjektiver Willkür. Erziehung aber hätte Gómez Dávila zufolge eine andere Aufgabe als die freie Entfaltung der Persönlichkeit zu unterstützen – vielmehr käme es darauf an, die anständigen Teile der Person gegen die verderbten Anteile zu unterstützen (E I 477=389/SCH 288). Gómez Dávila ruft so in Erinnerung, daß auch die scheinbar problemlos zustimmungsfähige Idee der freien Entfaltung der Persönlichkeit an stillschweigende normative Voraussetzungen gebunden ist, deren faktisches Ausbleiben zwar nicht die Norm in Frage stellt, wohl aber dazu zwingt, die in ihrem Namen betriebene Praxis kritisch zu beleuchten.

178 Siehe Horst Seidl: Weisheit als theoretische Lebensform nach traditioneller Auffassung, in: Derselbe (Hg.): Erkennen und Leben. Philosophische Beiträge zum Lebensbezug menschlicher Erkenntnis, Hildesheim 2002, 170.

179 Christian Thies: Die Krise des Individuums. Zur Kritik der Moderne bei Adorno und Gehlen, Reinbek 1997, 101-102.

Der Mensch sollte sich zu sich selbst in ein Verhältnis setzen, das ihm eine gesunde Skepsis seinen eigenen Ideen gegenüber erlaubt (SE 128=108/AB 73).

3. Eine Ästhetik des Widerstands gegen die Moderne

Dieses Kapitel soll zentrale literaturästhetische und -kritische Gedanken Gómez Dávilas sichten und darlegen, um so zu einem vertieften Verständnis seines modernitätskritischen Denkens und insbesondere seiner Ästhetik beizutragen. Die für Nicolás Gómez Dávilas Werk höchst bedeutsame Ästhetik, vor allem die Literatur betreffend, ist einerseits für die Texthermeneutik, also die Frage, wie gelesen werden soll, von Interesse. Sie verdient aber auch eine ausführlichere Darstellung, weil sie geeignet ist, die zentralen Denkbewegungen des Autors sowie sein Weltverhältnis zu erhellen.

Nach einer Analyse der philosophischen Grundlagen jener Ästhetik soll der Zusammenhang der literaturkritischen Auffassungen Gómez Dávilas mit seiner philosophischen Modernitätskritik beleuchtet und gefragt werden, ob er möglicherweise als postmoderner Autor verstanden werden kann.¹⁸⁰ Dabei ist hier weniger an eine literarische als vielmehr an eine philosophische Dimension der Postmoderne zu denken. Es könnte nämlich der Begriff »postmodern« auf den Reaktionär Gómez Dávila insofern angewendet werden, als dieser ein Kritiker ist, der sich »massiv oder auch bissig gegen die Moderne wendet«, wie etwa Reinhart Maurer schreibt.¹⁸¹ Unterstellt wird bei einer solchen Charakterisierung des Postmodernen jedoch, daß Gómez Dávilas Kritik der Moderne wesentliche Gemeinsamkeiten mit anderen postmodernen Autoren zeigt. Solche Gemeinsamkeiten finden sich nun zwar in phänomenologischer Hinsicht, d. h., was die Diagnose charakteristischer Züge der Moderne betrifft, doch können sie indes nicht den prinzipiellen Dissens verbergen, dessen Grund in der axiologischen Konzeption Gómez Dávilas liegt. Gómez Dávila ist, wie bereits erwähnt, gleichsam ein literarischer Guerillero, ein geistiger Kämpfer gegen die Pathologien der

180 Vgl. Cantoni: Un contro-rivoluzionario; Maurer: Reaktionäre Postmoderne.

181 Maurer: Reaktionäre Postmoderne, 140.