

Nachzügler, wortgewaltig: Sloterdijks Geschick

von Erik Lehnert

Wer seinen Vortrag »Regeln für den Menschenpark« nennt, will provozieren. Denn er röhrt bereits mit dem Titel am Selbstverständnis des postmodernen Menschen, der sich frei, mündig und ungebunden wähnt. Hinzu kommt, auch wenn die Häppchenkultur vor 25 Jahren noch nicht so ausgeprägt war, daß sich ein Schlagwort oft verselbständigt oder gleich für die Sache genommen wird. Die Argumentation tritt dann in den Hintergrund oder wird gar nicht mehr wahrgenommen. Peter Sloterdijk hat sich, nachdem die Debatte um seinen Text groteske Formen annahm, über die »gewohnheitsmäßigen und gewerbsmäßigen Mißverstehen¹ beklagt und ist damit hinter seine eigene Diagnose der Gegenwart zurückgefallen.

Denn Sloterdijks konstatiert das Ende des Humanismus, den er als eine Epoche begreift, in der ein Lektürekanon dafür sorgte, daß der Mensch nicht des Menschen Wolf wird: »Humanismus als Wort und Sache hat immer ein Wogegen, denn er ist das Engagement für die Zurückholung des Menschen aus der Barbarei.«² Damit ist nicht nur gesagt, daß diese Möglichkeit der Zähmung ausfalle, sondern vor allem, daß der Mensch gezähmt werden müsse. Für Sloterdijk ist es Heidegger, der zum erstenmal dieses Ende der humanistischen Epoche feststellte und damit einen »trans-humanistischen oder post-humanistischen Denkraum« eröffnete. Was daraus folgt, ist umstritten und Thema des zweiten Teils des Vortrags: »Was zähmt noch den Menschen, wenn der Humanismus als Schule der Menschenzähmung scheitert?«³ Nicht gewiß ist, ob Sloterdijk eine Antwort geben könnte. In jedem Fall aber zeugt es von einer gewissen Inkonsistenz Sloterdijks, wenn er das Ende der guten Manieren mit markigen Worten feststellt und sich gleichzeitig beklagt, daß seine Gegner keine guten Manieren haben.

Dieser mangelnde Ernst zeichnet die Gegenwartsdeutungen von Sloterdijk von jeher aus. Davon unbeeinträchtigt ist allerdings seine Fähigkeit, mitunter die richtigen Fragen zu stellen. Ich meine damit nicht seine raunenden Andeutungen über die selektiven Möglichkeiten der Gentechnik, die seinerzeit für einen Sturm im Wasserglas sorgten, sondern seine Zusitzung der Frage, wie sich eine Gesellschaft formiert bzw. ob sie formiert wird, und wenn ja, von wem angeleitet, angeführt? Damit verbunden ist die Frage nach der Mündigkeit: Ist der Mensch ein Wesen, das selbst darüber (mit-)bestimmt, in welchen Verhältnissen es lebt, oder ist es einer höheren Macht unterworfen?

Seit Platon, so Sloterdijk, sind »Reden in der Welt, die von der Menschengemeinschaft sprechen wie von einem zoologischen Park, der zugleich ein Themen-Park ist; die Menschenhaltung in Parks oder Städten erscheint von jetzt an als eine zoopolitische Aufgabe.«⁴ Nachdenken über Politik sei ein Nachdenken über diese Regeln in Menschenparks. Das Paradox, das es zu lösen gelte, sei die Frage des Unterschieds zwischen den Hirten und

1 Peter Sloterdijk: »Nachbemerkung«, in: ders.: *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Frankfurt a.M. 1999, S. 57–60.

2 Sloterdijk: *Regeln*, S. 16.

3 Ebd., S. 31 f.

4 Ebd., S. 48.

den Schafen und wie sich das Verhältnis politisch gestalten lässt. Es geht um »die aktuelle Ungleichheit der Menschen vor dem Wissen, das Macht gibt.«

Das Stichwort »Park« enthält viele Implikationen. Ein Tierpark etwa wird angelegt, gepflegt und bewacht. Die darin vorkommenden Tiere sind dort hingesetzt und ihrer natürlichen Umwelt und der Möglichkeit beraubt, ihren Instinkten freien Lauf zu lassen. Insbesondere die Raubtiere haben keinerlei Gelegenheit mehr, ihr Raubtiersein zu erproben. Mit Nietzsche geht Sloterdijk davon aus, daß der Mensch durch den Humanismus (die Moral) seiner Instinkte beraubt und domestiziert wurde. Der Park ist also der adäquate Lebensraum für Herdentiere, für alle anderen ist er eine trostlose Angelegenheit. Und es ist nicht nur diese Trostlosigkeit, die uns zum Widerspruch reizt, sondern auch unsere Lebenserfahrung.

Sloterdijk hat sich in seinem Vortrag mit Platon, Nietzsche und Heidegger auf möglichst große Autoritäten berufen und diese einer derart einseitigen Auslegung⁵ unterworfen, daß sich die Frage stellt, was Sloterdijk damit erreichen wollte, wenn es ihm nicht lediglich um Aufmerksamkeit ging. Eine Antwort findet sich in einer Vorlesung, die Sloterdijk ebenfalls 1999 unter dem Titel »Das Menschentreibhaus« gehalten hat: Der Begriff »Anthropotechnik« sei »jüngst in einer umfangreichen Debatte als Synonym für das Konzept einer zentralisierten, strategisch planenden Humanbiotechnik mißverstanden und mit den Erregungen aufgeladen [worden], die sich in einer quasi religiös motivierten Schlacht um den Menschen melden können. Hingegen steht der Ausdruck Anthropotechnik für ein klar umrissenes Theorem der historischen Anthropologie: Nach ihm ist der Mensch von Grund auf Produkt und kann daher in den engen Grenzen bisherigen Wissens nur verstanden werden, wenn man seinen Produktionsverfahren analytisch nachgeht.«⁶

»Produktionsverfahren« ist ein typisches Sloterdijk-Wort, das aber selbst unter Bezugnahme auf Zähmung und Züchtung nicht unbedingt voraussetzt, daß es einen Züchter und einen Zähmer geben müsse. Denn die Zähmung durch den Humanismus hat zwar Lehrern und Geistlichen eine besondere Rolle als Vermittler des Wissenskanons zugewiesen, allerdings waren sie im Grunde nur Ausführende des Zeitgeistes. Das Programm, das Verfahren selbst haben sie sich nicht ausgedacht, als Züchter und Hirten kommen sie nicht in Betracht, maximal als Gehilfen. Daher kommt es bei der Frage nach Formierung und Mündigkeit auch weniger auf die Frage nach den Züchtern als auf die nach dem Zeitgeist an. Denn die Antworten, die die Menschen darauf gegeben haben, waren von Zeit zu Zeit sehr unterschiedlich.

Verlassen wir die unhistorische Bilderwelt Sloterdijks und schauen uns kurz den Ursprung dessen an, was Sloterdijk mit Humanismus meint, so wird klar, daß sich ohne einen Blick auf konkrete geschichtliche Entwicklung unsere Situation nicht erhellen läßt. Das etwas sperrige Wort »Humanismus« verdeckt dabei mehr als es offenlegt. Als Heidegger 1946 seinen gleichnamigen Brief schrieb, stand das Wort für eine Tradition, die mit dem Nationalsozialismus abgebrochen war und nun wiederbelebt werden sollte – eine Weltanschauung nämlich, die den Menschen in den Mittelpunkt stellte und die Freiheit des einzelnen zum Ziel hatte. Das Mittel dazu war die Bildung, mit deren Hilfe man in der Renaissance den eigentlichen Menschen schaffen wollte. »Die kontinuierliche Entfaltung der Mündigkeit wurde von der Ausgestaltung eines Freiheitskonzepts begleitet, das bereits die wesentlichen Bestimmungsmerkmale neuzeitlich-moderner Freiheitsvorstellungen enthielt. Vor allem profilierte sich die Idee einer durchaus persönlichen Freiheit, einer Freiheit [...] die als selbstlegitiimierte Tugend, Gabe, Befähigung und schließlich als Recht zur Signatur des Menschen gehörte.«⁷

Da die persönliche Freiheit im Mittelpunkt dieses Humanismus steht, ist er gleichzeitig die Geburtsstunde dessen, was wir heute unter dem Begriff des Individualismus zusammenfassen. Im Gegensatz zum Humanismus, der Anstrengungen zur umfassenden Bildung erforderte, war der Individualismus auch etwas Äußerliches. Es ging aber weniger darum, sich als einzelner und damit von der Gemeinschaft Losgelöster zu präsentieren, als innerhalb der Gemeinschaft etwas Besonderes, Singuläres zu sein. Georg Simmel hat dabei zwei verschiedene Arten des Individualismus unterschieden, die romanische und die germanische.⁸ Der germanische Individualismus habe sich organisch auf einen gemeinsamen Wurzelpunkt bezogen. Bei

5 Sloterdijk unterschlägt bei Platon, daß in der *Politeia* die Idee eines Staates entwickelt wird, bei Nietzsche die Feier des »Freigeistes«, vor dem alle zittern, und bei Heidegger, daß der Erstveröffentlichung des Humanismus-Briefes eine Auslegung des Höhengleichnisses vorange stellt war.

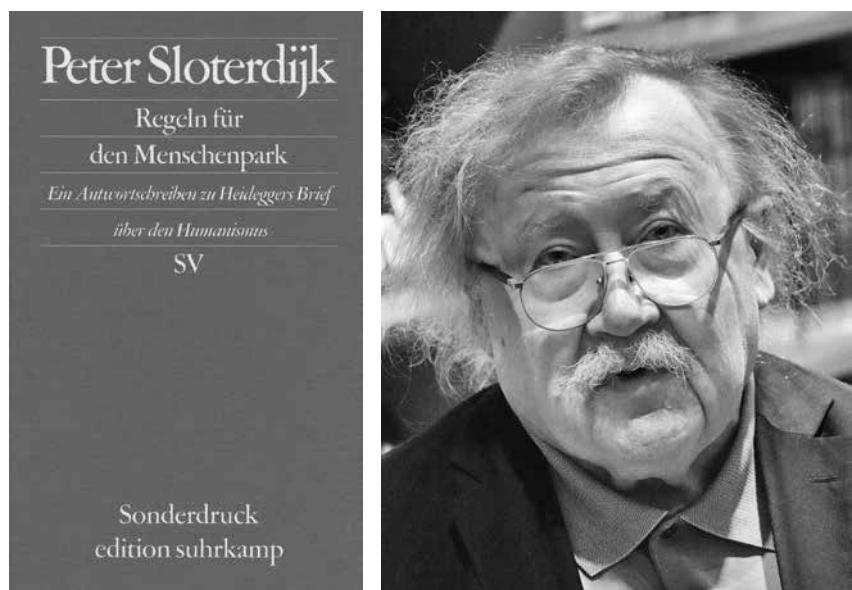
6 Peter Sloterdijk: *Das Menschentreibhaus. Stichworte zur historischen und prophetischen Anthropologie*, Weimar 2001, S. 12 f.

7 Hellmut Diwald: *Anspruch auf Mündigkeit. Um 1400–1555*, Frankfurt a.M. 1982 (= *Propyläen Geschichte Europas*; 1), S. 150.

8 Vgl. Georg Simmel: »Individualismus« (1917), in: ders.: *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, Stuttgart 1957, S. 251–259.

ihm steht die Tat, nicht der Stil im Mittelpunkt. Daher röhrt auch seine Dynamik, die erhalten blieb, als die »Triebkraft der Wurzel, die innere Stimme leiser« geworden war. Im germanischen Individualismus gründet die Wirtschaftsform des Kapitalismus, der die entscheidende Ursache dafür ist, daß der Individualismus wurzellos wurde.⁹ Es hat seither immer wieder Versuche gegeben, diesen Zustand zu überwinden.

Das begann bereits im Kaiserreich, das uns in dieser Hinsicht noch als eine intakte Gesellschaft erscheinen mag. Allerdings hatte die Industrialisierung durch Landflucht bereits dazu geführt, daß die Menschen entwurzelt und zur Masse geworden waren. Der Kommunismus nahm diese Lage



als Ausgangspunkt und versuchte eine neue Gemeinschaft der Proletarier zu stiften, um auf diese Weise politisch wirksam zu werden. Die größtenteils bürgerliche Lebensreformbewegung war in ihren verschiedenen Ausprägungen als Jugendbewegung oder Heimatschutzbewegung ein weiterer Versuch, eine neue Verwurzelung zu ermöglichen. Offensichtlich genügten weder die Formen des Individualismus noch die der verordneten Gemeinschaft, um den Individualismus und den Materialismus einzuhegen. Vollends problematisch wurde die Situation nach dem Ersten Weltkrieg, als die letzten traditionellen Bindungen zerstört wurden. Neben den praktischen Versuchen, die Vereinzelung in der Masse zu überwinden, gab es theoretische Überlegungen, wie sich der von vielen als notwendig erachtete Wandel vollziehen lassen könnte.

Der Philosoph Max Scheler warnte in seinem letzten zu Lebzeiten veröffentlichten Artikel – er starb im Mai 1928 – davor, endliche Dinge für die höchsten Güter zu halten. Das sei Götzendienst. Wolle man darüber hinauskommen, müsse man diesen Götzen zerschlagen und den endlichen Dingen einen relativen Platz zuweisen. Voraussetzung sei, daß man sich überhaupt bewußt werde, daß man Götzendienst betreibe. Scheler sieht den Menschen eines dreifachen Wissens fähig: des Herrschafts- oder Leistungswissens, des Wesens- oder Bildungswissens und des metaphysischen oder Erlösungswissens. Die ersten beiden seien das Rüstzeug, mit dem sich der Aufschwung zur Metaphysik nehmen lasse. Scheler denkt zwar ganz vom Menschen aus, sieht ihn aber in einer starken Beziehung zu Gott: »In seinem Menschsein, das ein Sein der Entscheidung ist, trägt der Mensch die höhere Würde eines Mitstreiters, ja Mitwirkers Gottes, der die Fahne der Gottheit, die Fahne der erst mit dem Weltprozeß sich verwirklichenden ›Deitas‹, allen Dingen vorzutragen hat im Wettersturm der Welt.«¹⁰

Schelers Versuch, der Trostlosigkeit des Menschenparks zu entkommen, setzte ganz auf die Beziehung des Menschen zu Gott, der allerdings, und das ist ein Teil des Problems, für viele gar nicht mehr vorhanden war. Daher hat sich der Psychologe Fritz Künkel (1889–1956) der geistigen Situation des Menschen ganz innerweltlich genähert. Er war ein Vertreter der Charakterkunde und hat sich, im Gegensatz zu vielen seiner Kollegen, nicht auf den einzelnen Charakter beschränkt, sondern eine »politische Charakterkunde« vorgelegt, die nach der Wechselwirkung zwischen

9 Max Weber betont die Bedeutung der »individualistischen Antriebe des rationalen legalen Erwerbskraft eigener Tüchtigkeit und Initiative« als Impuls der Entstehung des Kapitalismus. Vgl. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904/05, Neuausgabe 1920).

10 Max Scheler: »Philosophische Weltanschauung« (1928), in: ders.: *Philosophische Weltanschauung*, Bern 3/1968, S. 5–15, hier S. 15.

einzelnen und Gesellschaft fragt. Auch er sieht im Individualismus etwas, das überwunden werden muß.

Unter Bezugnahmen auf den deutschen Idealismus, dem er die dialektische Methode verdankt, untersucht Künkel die den Verhaltensweisen des Menschen zugrundeliegenden Regeln und Zusammenhänge: »Wer diese Regeln kennt, kennt den Menschen. Und wer sie ändert, ändert den Menschen.«¹¹ Die Ausbildung des Charakters sei das Ergebnis eines dialektischen Prozesses, der mit der Umwelt und den Mitmenschen stattfinde. Auf neue Herausforderungen müsse der Mensch neue Antworten finden, sonst gehe er zugrunde (die Vermeidung der »Untergangsschranke«), das sei die Leistung des Individuums. Allerdings sei diese Antwort von der geschichtlichen Situation abhängig, die die Frage stelle. Es könne eine produktive, lebenssteigernde oder eine negative, unproduktive Antwort geben werden.

Das bedeute, der Mensch kann mit seiner Antwort scheitern (Katastrophe), oder er wächst an der Herausforderung (Synthese). Dieses Schema vereinfacht Künkel biographisch und geschichtlich in die Schrittfolge: Ur-Wir, das durch den Wir-Bruch zerstört wird und aus dem die Ichhaftigkeit folgt, die sich gegen das Ihr stellt und im besten Fall, nach einer Lebenskrise¹², wieder zu einem erneuerten Wir findet. Die letzte Frage, die an den politischen Charakter gestellt werden kann, ist die des Mutes: »Willst du die Untergangsschranke vermeiden, indem du dich fügst, dich zurückziehest, wo du bedroht wirst, und nachgibst, wo der Gegner etwas von dir fordert; oder willst du sie vermeiden, indem du eine produktive Antwort gibst, die den geschichtlichen Verlauf in eine neue, unerwartete Richtung zwingt?«¹³

Die entscheidende Frage ist damit, wie wir von der ichhaften zur wahren Charakterform gelangen. Damit ist keine Rückkehr gemeint, sondern der Aufschwung in ein neues Wir, das erst im Werden begriffen ist. Zweifellos seien die meisten Menschen ichhaft, daher ängstlich, reizbar, tendenziös und starr in ihren Lebensäußerungen; und sie seien Mitläufer, keine Führer. Aber auch in ihnen schlummert, so Künkel, die »Barbarossa-Sehnsucht«, die Erinnerung an eine Zeit, die Gottfried Benn so faßte:

*Ach, als sich alle einer Mitte neigten
Und auch die Denker nur den Gott gedacht,
sie sich den Hirten und dem Lamm verzweigten,
wenn aus dem Kelch das Blut sie reingemacht,*

*und alle rannen aus der einen Wunde,
brachen das Brot, das jeglicher genoss –,
oh ferne zwingende erfüllte Stunde,
die einst auch das verlorene Ich umschloss.¹⁴*

Erfolgreiche politische Kampagnen appellieren immer an diese Sehnsucht, meist an die Heimatliebe. Selbst die ichhaftesten Mitläufer lassen sich damit gewinnen, allerdings nur für einen kurzen Moment, weil das Eintreten der Besserung unmittelbar erfolgen muß. »Je stärker die Ichhaftigkeit ausgebildet ist, um so geringer ist der ›Spannungsbogen‹, um so rascher muß Leistung und Zahlung aufeinander folgen.«¹⁵ Künkel schließt seine politische Charakterkunde mit drastischen Worten: »Es lohnt sich, wahrhaft zu fallen, es lohnt sich nicht, ichhaft zu leben. [...] Nur aus dem Blute der Gefallenen entsteht das neue Wir.«¹⁶

Das entspricht in gewissem Sinne dem Zeitgeist, der nach einem Sinn in dem massenhaften Sterben des Ersten Weltkriegs suchte. Künkel, der ganz sicher kein Rechter war, sieht hier einen lagerübergreifenden Zug der Gegenwart: Es braucht einen neuen Mythos; allerdings ist unklar, ob er schon da ist oder ob er noch geschaffen werden muß. Es ist kein Zufall, daß in dieser Zeit, 1928, ein Buch Georges Sorels, das erstmals 1908 in Frankreich erschienen war, in Deutschland übersetzt wurde: *Über die Gewalt*. Sorel geht darin davon aus, daß der Mensch zu Höchstleistungen in der Lage ist, wenn er an eine sinnstiftende, gemeinsame Idee glaubt, die mit Gewalt durchgesetzt wird. Wenn diese nicht vorhanden ist, wird er zum Ichmenschen und versackt, wird dekadent.¹⁷

Warum das Thema in Deutschland, im Gegensatz zu Frankreich, erst nach dem Ersten Weltkrieg virulent wurde, leuchtet ein. In Deutschland

11 Fritz Künkel: *Grundzüge der politischen Charakterkunde*, Berlin 1931, S. 12.

12 Für diese Krise und die Überwindung sind, abgesehen von den Klassikern wie »Damaskuserlebnis«, verschiedene Synonyme gebräuchlich. Armin Mohler sprach von der »zweiten Geburt«, für die die amerikanische Philosoph Raymond Geuss vor kurzem versucht hat, die Bedingungen dafür herauszuarbeiten, daß man kein Liberaler wird (*Nicht wie ein Liberaler denken*, Berlin 2023).

13 Künkel: *Charakterkunde*, S. 27.

14 Gottfried Benn: »Verlorenes Ich« (1943).

15 Künkel: *Charakterkunde*, S. 83

16 Ebd., S. 114.

17 Georges Sorel: *Über die Gewalt*, Innsbruck 1928 (Neuauflagen: Frankfurt a.M. 1969, 1981).

gab es eine Tradition, die auch durch die 1848er Revolution nicht erschüttert werden konnte und die im wesentlichen dafür sorgte, daß die Ordnung hielt, man also nur im Hinblick auf das Massenzeitalter gezwungen war, gewisse Modifikationen vorzunehmen. Diese grundsätzlich nicht in Frage gestellte Ordnung erlaubte es auch, gegenüber Formierungsversuchen jenseits der Tradition weitgehende Liberalität walten zu lassen. (Der Umgang mit der Sozialdemokratie war eine Ausnahme.) Nach 1918 war diese Ordnung kaputt, und es stellte sich die Frage Sloterdijks, wie man diesen Menschenpark, den man geerbt hatte und aus dem der Gott und der König entwichen waren, organisieren sollte. Die Antworten darauf sind bekannt, und es hat sich herausgestellt, daß sich eine Formierung unter diktatorischen Vorzeichen leichter durchführen läßt als unter demokratischen.¹⁸ Die Formierung einer demokratischen Gesellschaft hat sich damit zur eigentlichen Schlüsselfrage der politischen Philosophie entwickelt.

Die »formierte Gesellschaft« war ein Schlagwort der BRD der 1960er Jahre, das in unseren Ohren ziemlich nach *Great Reset* klingt und wie der *Great Reset* ein gutgemeintes Elitenprojekt gewesen ist. Der Begriff geht auf den Politikberater Rüdiger Altmann zurück, der ein gleichnamiges Buch verfaßte, vor allem aber als Redenschreiber für Ludwig Erhard, den damaligen Bundeskanzler, dafür sorgte, daß der Begriff populär wurde. Beide gingen davon aus, daß die Wohlstandssicherung das zentrale Moment für politische Stabilität sei. Sie leiteten daraus das Prinzip der Wirtschaft ab, dem sich alle Interessenverbände zu unterwerfen hätten. Die organisierten Interessen »sind, trotz aller gegenteiligen Beteuerungen, nicht die Hüter der Freiheit, schon gar nicht der Verfassung – weniger, weil sie sie gefährden, als deshalb, weil ihnen die Kraft fehlt, sie im Ernstfall zu verteidigen. [...] Das augenfälligste Symptom der Lähmung zeigt sich in der korrespondierenden Willensschwäche von Bundestag, Parteien und Regierung.«¹⁹ Die BRD befand sich in ihrer ersten Erschöpfungsphase, und Erhard wollte das System für zukünftige Auseinandersetzungen fit machen, die Spannkraft erhalten, die in der klassenlosen Mittelstandsgesellschaft leicht verlorengeht. Er wollte ohne den Mythos einen Weg aus der drohenden Dekadenz weisen. Auf welchem Weg das geschehen sollte, blieb weitgehend unklar. Auch wenn es Überlegungen gab, die Verwaltungsstrukturen zu straffen, sah man den Schlüssel wohl in der Propaganda, mit der man eine »informierte Gesellschaft« schaffen wollte.

Auch wenn dieses Projekt auf starken gesellschaftlichen Widerstand von links stieß, so wie der *Great Reset* heute von rechts kritisiert wird, und offiziell nicht weiterverfolgt wurde, leben wir heute in einer formierten Gesellschaft, wenn man darunter den weitgehenden Gleichklang der Weltanschauungen versteht. Wie es dazu kommen konnte, wird durch zwei Entwicklungen deutlich. Die Deutschen haben, wie der Rest der Welt, nicht nur das Ur-Wir hinter sich gelassen, sondern sie sind zu einer außengeleiteten Gesellschaft geworden.²⁰ Damit ist das Konzept der individuell ausgeprägten Persönlichkeit, die über einen starken inneren Kompaß verfügte, überwunden, allerdings in eine Richtung, die Manipulation viel leichter macht. Beim außengeleiteten Menschen erfolgt die Regelung seiner moralischen Normen im ständigen Abgleich mit seiner Umwelt und der Meinung der Öffentlichkeit. Das Aufrechterhalten eigener Maßstäbe wird damit immer schwieriger, weil sich derjenige, der sich darauf beruft, zum Außenstieger macht. Dieses Verhalten erleichtert das Eindringen der Propaganda und erzeugt so konforme Individuen.²¹

Wie von Helmut Schelsky und Arnold Gehlen mehrfach festgestellt, ist es der Intellektuelle, der von dieser Situation profitiert, weil er sich als Sinnstifter und moralische Instanz profilieren kann.²² War er früher Gegenspieler der Eliten, ist er mittlerweile zu deren Sprachrohr geworden. Sloterdijk ist sicherlich das Paradebeispiel eines Intellektuellen, der ganz genau weiß, wo sein Platz ist. Das wurde während der Corona-Maßnahmen deutlich, als er die sogenannten Querdenker als »Figuren wie aus dem Spätmittelalter, die den Weg in die Moderne und damit zu naturwissenschaftlicher Evidenz und zum Staatsbürgertum innerlich nicht mitgegangen sind«, bezeichnete.²³ Seine »Regeln für den Menschenpark« erscheinen in diesem Licht als Nachzügler der alten Massenpsychologie, die durch eine möglichst trostlose und ausweglose Erzählung vor allem eins erreichen wollten, die Sicherung der Herrschaft der liberalen Eliten. ■

18 Die wissenschaftliche Literatur zu den Methoden und Auswirkungen der Formierung im Dritten Reich und der DDR ist in dieser Hinsicht weniger eindrucksvoll als die autobiographischen Zeugnisse von Victor Klemperer oder Jürgen Fuchs.

19 Rüdiger Altmann: *Die Formierte Gesellschaft*, Stuttgart 1965, S. 9f.

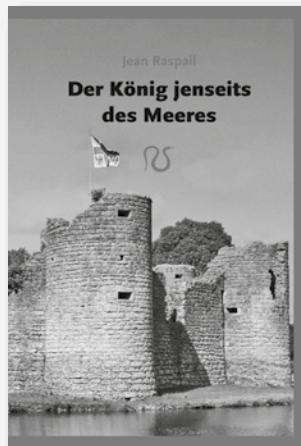
20 Vgl. David Riesman: *Die einsame Masse. Eine Untersuchung der Wandlungen des amerikanischen Charakters*, Hamburg 1958.

21 Vgl. Jacques Ellul: *Propaganda. Wie die öffentliche Meinung entsteht und geformt wird*, Frankfurt a. M. 2021, S. 44–53 (der Hinweis auf die entscheidende Rolle der Orthopraxie).

22 Neben Schelskys Klassiker *Die Arbeit tun die anderen* (1975) lohnt sich die Lektüre der Aufsätze Gehlens zu diesem Thema, vor allem: »Das Engagement der Intellektuellen gegenüber dem Staat« (1964), in: ders.: *Einblicke*, Frankfurt a. M. 1978, S. 252–266.

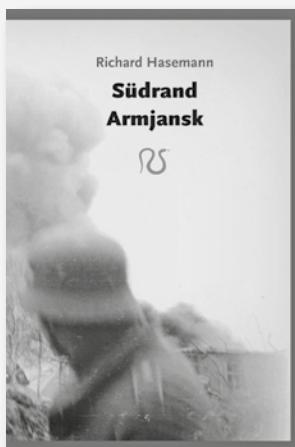
23 »Wir alle sind entlaufene Sklaven«, Interview in: *Brand eins* (August 2021).

Nachdrucke aus der Reihe Mäander



Jochen Klepper
Kriegstagebuch 1941
344 Seiten, Broschur, 23 €

Jean Raspail
Der König jenseits des Meeres
192 Seiten, Broschur, 20 €



Richard Hasemann
Südrand Armjansk
160 Seiten, Broschur, 20 €

Helmut H. Schulz
Stunde nach zwölf Zeit ohne Ende
320 Seiten, Broschur, 23 €

Vielleicht erinnern Sie sich: Antaios gab von Anfang 2021 bis Anfang 2023 eine bibliophile und inhaltsschwere Reihe heraus, die den Namen »Mäander« trug und sechshundert Abonnenten vorbehalten war. Viele Leser, die nicht zum Zuge gekommen waren, fragten, ob es denn nach einer gewissen Karenzzeit nicht doch Nachdrucke einiger Mäander-Titel geben könnte. Hier sind sie – vier Mäander-Bände in Broschur, deutlich günstiger, aber in guter Ausstattung und in Deutschland gedruckt und gebunden, wie alles, was Antaios drucken lässt.

Das *Kriegstagebuch 1941* von Jochen Klepper erlebte in den fünfziger Jahren eine einzige Auflage. Wir bringen es mit einem Nachwort von Götz Kubitschek. *Der König jenseits des Meeres* ist ein typischer Roman aus der Feder Jean Raspails: verlorene Posten, schön, sinnlos! Ganz anders der Realitätsschock durch Richard Hasemanns Kriegsskizze *Südrand Armjansk*. Und ohne Zweifel eine der großen Entdeckungen von Antaios sind die Erzählungen von Helmut H. Schulz *Stunde nach zwölf* und *Zeit ohne Ende*.

Verlag  Antaios

Rittergut Schnellroda · 06268 Steigra

Tel: (034632) 90 43 96 · Fax: (034632) 90 43 97 · e-Post: vertrieb@antaios.de

www.antaios.de