

# JEANNE HERSCH: AUSGEWÄHLTE PHILOSOPHISCHE SCHRIFTEN 2

Schriften zur politischen  
Philosophie

JEAN TERRIER | SILVAN IMHOF | URS MARTI-BRANDER (HG.)

SCHWABE VERLAG



**Jeanne Hersch:**

**Ausgewählte philosophische Schriften**

**Herausgegeben von Silvan Imhof, Urs Marti-Brander und Jean Terrier**

**Band 2**

**Jeanne Hersch**

# **Schriften zur politischen Philosophie**

**Herausgegeben von Jean Terrier,  
Silvan Imhof und Urs Marti-Brander**

**Schwabe Verlag**

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

Die Übersetzungsarbeiten wurden durch Beiträge der Dr. Adolf Streuli-Stiftung, der Ernst Göhner-Stiftung, der Karl-Jaspers-Stiftung und der Jeanne Hersch-Gesellschaft unterstützt.

Erschienen 2020 im Schwabe Verlag

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)

Abbildung Umschlag: © Handschriftenabteilung der Zentralbibliothek Zürich

Übersetzung: Ernst von Schenck, Gisela von Tümppling, Gertrud Sternpiper, Katrin Grünepütt

Umschlaggestaltung: icona basel gmbh, Basel

Layout: icona basel gmbh, Basel

Satz: Jean Terrier, Genf

Druck: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Printausgabe 978-3-7965-4091-2

ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-4152-0

DOI 10.24894/978-3-7965-4152-0

Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und erlaubt Volltextsuche.

Zudem sind Inhaltsverzeichnis und Überschriften verlinkt.

[rights@schwabe.ch](mailto:rights@schwabe.ch)

[www.schwabe.ch](http://www.schwabe.ch)

---

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort von Monika Weber .....	ix
Vorwort der Herausgeber .....	xiii
Textnachweise .....	xix

## **DIE IDEOLOGIEN UND DIE WIRKLICHKEIT: VERSUCH EINER POLITISCHEN ORIENTIERUNG (1956)**

Einleitung der Herausgeber .....	3
Geleitwort von Carlo Schmid .....	15
Brief an den Verleger .....	17
Vorwort .....	25
Die Probleme .....	25
Das Bedürfnis nach Klarheit .....	27
Die Unvoreingenommenheit .....	27
Die ideologische Unterscheidung .....	29
Die ideologischen Typen .....	30
Die gegenwärtige Bedeutung der Ideologien .....	32
Suche nach einer sozialistischen Ideologie .....	33
Grenzen der ideologischen Zustimmung .....	34

## **Erster Teil**

Kapitel 1. Die ideologische Situation der Gegenwart .....	39
Eingangsbetrachtung .....	39
Geographie der heutigen ideologischen Situation .....	40
Typische Ideologien – so, wie sie im Leben vorkommen .....	43
Die faschistische Ideologie .....	43
Die kommunistische Ideologie .....	46
Die konservativ liberale Ideologie .....	64
Die fortschrittlich demokratische Ideologie .....	73
Die sozialistische Ideologie .....	78
Kritische Bemerkungen zu diesen Ideologien .....	89
Kapitel 2. Vieldeutigkeiten .....	107
Geschlossenheit der totalitären Ideologien .....	108
Nicht-Geschlossenheit der anderen Ideologien .....	110
Die wirklichen ideologischen Fronten fallen nicht mit den Abgrenzungen der politischen Parteien zusammen .....	114

## Zweiter Teil

Kapitel 1. Über die Politik im Allgemeinen .....	121
Das Warum und die Postulate .....	121
Erfolg und Ethos, Machiavelli und Kant .....	123
Vermenschlichung des sozialen Lebens: Die Freiheit gewinnt auf Kosten des bloß Faktischen .....	129
Kapitel 2. Über die Demokratie .....	135
Pessimistische Rechtfertigung der Demokratie .....	135
Gerechtigkeit und geschichtliche Existenz .....	146
Kapitel 3. Über politische Parteien .....	149
Unerlässliche Mehrzahl der Parteien .....	149
Propaganda und Lüge .....	152
«Kollektiv-Seele» .....	158
Die «Kollektiv-Seele» und die Parteien .....	165
Grenzen der Verpflichtungsbefugnis .....	170

## Dritter Teil

Kapitel 1. Philosophische oder religiöse Grundlage des Sozialismus .....	175
Lebendiger oder toter Marxismus .....	175
Das Erlangen geschichtlichen Bewusstseins .....	176
Vordringliche Bedeutung der Wirtschaftsfaktoren .....	177
Der dialektische Determinismus .....	178
Gänzliche Verschiedenheit mit einer einzigen Konstante .....	181
Folgerungen: Antidogmatismus und Freiheit .....	182
Kapitel 2. Die politische Demokratie .....	191
Die Entartung der Demokratie im kapitalistischen Regime .....	191
Rechtfertigung der Demokratie – trotz allem .....	206
Reformen der politischen Demokratie .....	213
Grenzen der politischen Demokratie .....	222
Kapitel 3. Sozialistische Wirtschaft .....	225
Kritik am Kapitalismus .....	225
Merkmale eines sozialistischen Systems .....	239
Probleme und Schwierigkeiten .....	251
Kapitel 4. Internationale Politik .....	263
Nachwort .....	269

**TRAGWEITE UND GRENZEN DES POLITISCHEN HANDELNS (1953)**

Einleitung der Herausgeber .....	275
Tragweite und Grenzen des politischen Handelns .....	283
Karl Jaspers als Lehrer .....	297

**DAS WESEN DER MACHT (1978)**

Einleitung der Herausgeber .....	303
Das Wesen der Macht .....	313
Ursprung und Wesen der Macht .....	313
«Macht» .....	315
«Die Macht» .....	318
Zerstörung des symbolischen Mixtums .....	322
Enttäuschung .....	324
Die Macht integrieren .....	326
Öffentliche Diskussion .....	331

**DIE MENSCHENRECHTE AUS PHILOSOPHISCHER SICHT (1993)**

Einleitung der Herausgeber .....	359
Die Menschenrechte aus philosophischer Sicht .....	371
Der philosophische Umweg .....	371
«... Seele und Körper» .....	371
<i>Menschliche Natur und Naturtatsachen</i> .....	372
Der Absolutheitsanspruch (Antigone) .....	373
Universalität und konkreter Kontext .....	375
<i>Das Recht, ein Mensch zu sein</i> .....	376
Die ersten beiden Artikel .....	379
Drei Arten von Rechten und ihre Einklagbarkeit .....	380
Die Sprachen: Individuum und Gemeinschaft .....	384
Die Menschenrechte und das Recht .....	385
Person und Staat .....	386
Das Recht auf Leben .....	388
Rassen und Rassismus .....	390
Das Recht auf Glück .....	391
Die Menschenrechte und der Frieden .....	392
Supranationale Bedeutung der Menschenrechte .....	392
Partizipation an der Geschichte .....	393
Menschenrechte und Demokratie .....	393
Universalisierung der Normen? .....	394
Absolutes und Bescheidenheit .....	395



**ANMERKUNGEN, LITERATUR, REGISTER**

Anmerkungen der Herausgeber ..... 399  
    *Die Ideologien und die Wirklichkeit* ..... 399  
    *Tragweite und Grenzen des politischen Handelns* ..... 435  
    *Das Wesen der Macht* ..... 439  
    *Die Menschenrechte aus philosophischer Sicht* ..... 444  
Publikationen von Jeanne Hersch ..... 451  
    Texte von Jeanne Hersch ..... 451  
    Herausgeberschaften ..... 465  
    Übersetzungen ..... 466  
Weitere Quellen und Sekundärliteratur ..... 467  
Personenregister ..... 479

---

## Vorwort von Monika Weber

Ein ungewöhnliches halbes Jahrhundert mit einem Weltkrieg und einem Kalten Krieg, mit Jugendunruhen und mit großen gesellschaftlichen und technologischen Entwicklungen prägten einerseits die Lebenserfahrungen von Jeanne Hersch. Andererseits waren es aber auch ihre vielen Kontakte und Begegnungen, ihr reges Netzwerk mit Gesprächspartnern in und aus verschiedenen Kulturkreisen, ihre Reisen und Vorträge rund um die Welt, die das Denken Jeanne Herschs bereicherten. Die in zwei Bänden vor uns liegenden dreizehn ausgewählten philosophischen Schriften von Jeanne Hersch geben einen Einblick in ihr Denken.

Die Publikationen und Vorträge von Jeanne Hersch wurden von den Herausgebern sorgfältig ausgewählt und chronologisch bearbeitet. Dies erlaubt, eine feine Entwicklung der Philosophin zu erahnen: Jeanne Hersch mit gerade 26 Jahren (*Die Illusion. Der Weg der Philosophie*, 1936), durch und durch Jaspers-Schülerin in ihrem Denken, ist selbstverständlich nicht dieselbe Philosophin wie mit 80 Jahren, wenn sie die Abhandlung über die Menschenrechte verfasst (1990). Mehr als ein halbes Jahrhundert liegt dazwischen. Nicht nur die ausgewählten Schriften von Jeanne Hersch, auch die kritischen Kommentare und Anmerkungen der Herausgeber bieten eine Fülle von Gedanken und Anregungen zum Reflektieren in der Zeit und Suchen nach einer Wahrheit, die uns letztlich nie ganz gegeben ist.

Ich hatte das Privileg, 1973/74 die Vorlesungen von Jeanne Hersch in Genf zu besuchen. Jeanne Hersch war damals die erste ordentliche Philosophie-Professorin der Schweiz. 1968 war sie, quasi über Nacht, international bekannt geworden mit dem für die UNESCO verfassten Werk *Das Recht, ein Mensch zu sein* – einer echten Fundgrube mit mehr als 1000 Zitaten, Gedichten, Liedern aus allen Kulturen zum Thema der Würde des Menschen. Mit diesem Buch, einer Meisterleistung, wurde Jeanne Hersch mit einem Mal weltweit zu Referaten über die Menschenrechte eingeladen.

Das war die eine Seite von 1968. Die andere bedeutete eine Herausforderung, die sich 1980 als Folge der Zürcher Unruhen noch verstärken sollte und die an die Substanz ging. Wie bereits angetönt, war die Zeit, in der Jeanne Hersch wirkte, extrem belastet durch ideologische Grabenkämpfe, letztlich erzeugt durch die Bedrohungen des Kalten Krieges und parteipolitisch befangene Abgrenzungen von rechts und links. Wer sich, wie Jeanne Hersch, in der Mitte bewegte, galt als konservativ, war als reaktionär abgestempelt. Wer sich als Pragmatikerin mit einem «Linken» unterhielt, galt

als fragwürdig, und wer sich als Gemäßigte mit einem «Rechten» auf ein Gespräch einließ, war auch klassifiziert.

Jeanne Hersch sagte mehr als einmal, wenn die herrschende Meinung auf Mehrheiten übergreife, müsse man gegen den Strom argumentieren. Denn wenn nur eine Meinung vorherrsche, könne man sicher sein, dass die Argumentation zu kurz komme und eine Reihe anderer, vielleicht genauso wichtiger Ansichten nicht ausgesprochen werde. Für diese anderen Meinungen erhob sie mehr als einmal ihre Stimme, was immer mit Zivilcourage verbunden war. Überhaupt darf hier vermerkt werden: Wer sich in einer Zeit der Revolution pragmatisch und sachlich äußert, der hat keinen oder nur schwerlich einen gemütlichen Platz in der Gesellschaft. Das wäre heute nicht anders.

Beide Bände, sowohl jener, der sich auf behutsame, aber versierte Art und Weise mehr mit theoretischen Fragen der Philosophie von Jeanne Hersch befasst, wie auch jener, der uns wertvolle Einblicke in ihre politische Philosophie vermittelt, sind für heutige Leser eine große Bereicherung. Deshalb, weil in Herschs Denken Theorie nie nur einfach Theorie bleibt. Immer besteht bei Hersch der Bezug zum Menschsein. Anders hätte man Jeanne Hersch nicht verstanden. Zudem verweisen die Herausgeber mehr als einmal darauf, wie sehr sich Jeanne Herschs Denken an demjenigen Karl Jaspers' anlehnt und orientiert. Sie habe Jaspers verinnerlicht, sagte mir Prof. Dr. Y. M. Örnek aus Antalia (Türkei), der ein Jaspers-Spezialist ist und Jeanne Hersch Anfang der 90er-Jahre in Ankara begegnete, als sie einen Vortrag über die Menschenrechte hielt. Nicht nur ihr großer Lehrer Karl Jaspers, auch Søren Kierkegaard und Immanuel Kant, aber auch Zeitgenossen haben ihr Denken geprägt. Sie selber äußerte einmal, dass ein jeder immer auf den Schultern von vielen anderen seine Gedanken aufbaue. Das tat auch sie. Aber sie blieb sich treu in ihrem Verständnis des Menschseins, das immer eine verantwortliche Freiheit ist, das ständig im Relativen steckt, im Streben nach einem Absoluten immer im Werden begriffen ist.

Wichtig ist, dass vor jede ausgewählte Schrift eine interessante kritische Einleitung der Herausgeber gesetzt ist. So wird die Leserin, der Leser jeweils auf den Text von Jeanne Hersch vorbereitet. Mit biographischen und zeitgeschichtlichen Ergänzungen und Verweisen auf Quellen und andere philosophische Denker gelingt es, den Rahmen der Philosophin und ihrer Schrift entscheidend zu erweitern.

### Dank

Es war mir ein Vergnügen, die beiden Bände zu lesen. Die Herausgeber Silvan Imhof und Jean Terrier, unter der wissenschaftlichen Leitung von Urs Marti-Brander, haben eine riesige Aufgabe auf sich genommen und akribisch den Kontext von Jeanne Herschs Schriften erweitert. Dafür gebührt ihnen ein großer Dank.

Einen weiteren Dank möchte ich auch zum Ausdruck bringen gegenüber:

- der Übersetzerin von Jeanne Herschs Essays Katrin Grüneputt, der es gelungen ist, die Inhalte in einer sehr ansprechenden und lebendigen modernen Sprache wiederzugeben,
- den Sponsoren/Gönnern, die die Kosten für die Übersetzungen übernommen haben: die Dr. Adolf Streuli-Stiftung, die Ernst Göhner Stiftung, die Karl-Jaspers-Stiftung und die Jeanne Hersch-Gesellschaft,
- und last but not least dem Schweizerischen Nationalfonds (SNF), der das ganze Projekt überhaupt ermöglicht hat.

Im Namen der Jeanne Hersch-Gesellschaft und auch persönlich danke ich allen, die dazu beigetragen haben, dass einer großen Persönlichkeit, einer einzigartigen Frau des letzten Jahrhunderts Platz für wichtige Auszüge aus ihrem Werk und für vertiefte Studien dazu gegeben wurde. Es war höchste Zeit, etwas zu unternehmen, damit ihre Gedanken nicht einfach in Vergessenheit geraten. Und so hoffe ich, dass der Reichtum von Wissen und Informationen in den beiden Bänden zu weiteren kritischen Arbeiten, Studien und Diskussionen Anlass geben wird und damit der «liebende Kampf um der Wahrheit Willen» weitergeführt werden kann – ganz im Sinne von Jeanne Hersch.

#### Für eine nächste Generation

Für eine neue Generation von suchenden und nachdenkenden Menschen möchte ich abschließend drei Gründe nennen, weshalb die Jeanne Hersch-Gesellschaft angeregt hat, eine Edition von ausgewählten Schriften von Jeanne Hersch herauszugeben.

1) Die Philosophin war im letzten Jahrhundert eine markante Stimme. Die Zeiten mögen sich total geändert haben. Sicher. Trotzdem gibt es Werte und Haltungen, die zeitlos ihre Gültigkeit behalten. Sonst würden wir die großen antiken Denker schon lange nicht mehr verstehen. Auch Jeanne Herschs Gedanken bleiben herausfordernd und sind immer wieder aktuell. In einer fast orientierungslosen Welt animiert sie einen, immer wieder nach dem Sinn unseres Daseins zu fragen. Sie ermahnt uns, uns der Verantwortung bewusst zu sein, dass jede junge Generation von Neuem ein Anrecht dazu hat, durch die Erziehung einen «*Sinn für den Sinn*»<sup>a</sup> zu erfahren. Denn ohne diesen Sinn für den Sinn verliert das Menschsein jeden Wert.

2) Das führt uns zu einem zweiten aktuellen Gedanken: Jeanne Hersch rief mehr als nur einmal dazu auf, das persönliche Gespräch zu suchen. Das hat seinen besonderen Stellenwert auch in der heutigen Zeit der schnellen elektronischen Medien. Sie

a Vortrag von Jeanne Hersch, gehalten im März 1977 im Süddeutschen Rundfunk Stuttgart. Auch in: Hersch 1978f, S. 7–16, und Hersch 2010a, S. 43–51.

mahnte immer wieder, den Dialog zu pflegen und die Auseinandersetzung nicht zu fürchten. Nur durch den Willen, aufeinander einzugehen, nur indem wir dem anderen zuhören und uns die Zeit nehmen, ihm die eigenen Gedanken zu erläutern, gelingt es, der Wahrheit näher zu kommen, auch wenn wir sie nie ganz finden können.

3) Einzigartig sind auch Jeanne Herschs Überlegungen zum Verhältnis Lehrer und Schüler: Dieses Wechselspiel von Lernen und Lehren wird letztlich zu einem großen gegenseitigen Lernen voneinander – ein Leben lang. Dieses Voneinander-Lernen ist die Wurzel einer jeden Kultur. Nur so, sagt Jeanne Hersch, wird die Menschheit nicht verkümmern. Auch diese Mahnung ist zeitlos und hat ihren gewichtigen Stellenwert. Und sie ist universell: Denn in allen Kulturen, auf der ganzen Welt, hat die Beziehung Lehrperson – Schüler seit jeher ihren notwendigen Platz, ihre besondere Bedeutung. *«Sie ist die Kontinuität der menschlichen Gesellschaft.»*<sup>a</sup>

Zürich, März 2019

MONIKA WEBER, *Präsidentin der Jeanne Hersch-Gesellschaft*

---

a Vortrag von Jeanne Hersch, gehalten am 2.12.1969 in Basel. Auch in: Hersch 2010a, S. 78–91.

---

## Vorwort der Herausgeber

Es ist selten genug, dass ein Philosoph – und erst recht eine Philosophin – eine Präsenz erreicht, die über das akademische Fachpublikum hinausgeht und sich auf eine breitere Öffentlichkeit erstreckt. Die Genfer Philosophin Jeanne Hersch (1910–2000) gehört zu diesen Ausnahmen. Ihre Bekanntheit verdankt sich zunächst ihrer politischen Aktivität, ihrem Engagement für die Sozialdemokratie und ihren Stellungnahmen zu aktuellen gesellschaftspolitischen Fragen, die nicht selten provozierten und zur Diskussion herausforderten. Insbesondere in den 1970er- und 1980er-Jahren spielte sie bewusst die Rolle der *intellectuelle engagée*. Unter den zahlreichen spannungsgeladenen Debatten dieser Zeit gibt es kaum eine, an der sie sich nicht beteiligt hat: Menschenrechte, Jugendbewegungen, die Stellung der Frau, Euthanasie, die Rolle der Schweiz auf der Weltbühne, das Wettrüsten und der Kampf zwischen den ideologischen Blöcken. Die Stimme, mit der sie sprach, war diejenige der Philosophie, die in Herschs Auffassung die Stimme der *Freiheit* selbst sein muss.

Hersch konnte sich dabei nicht damit zufriedengeben, ihre philosophischen Anliegen im Rahmen ihrer Lehr- und Publikationstätigkeit an der Universität vorzubringen. Ihr Wunsch war es, ein breiteres Publikum anzusprechen und zum philosophischen Nachdenken einzuladen. So experimentierte sie mit neuen Formen des Philosophierens und bediente sich dazu der modernen Massenmedien – Radio, Fernsehen, Tageszeitungen wie auch Zeitschriften. Von diesen Bemühungen zeugen einige ihrer bekanntesten Werke, darunter der auf Radiovorträge zurückgehende Abriss der Geschichte des philosophischen Denkens *Das philosophische Staunen*. Hersch suchte die direkte Diskussion und den Austausch in der Öffentlichkeit: In zahlreichen Reden, Aufsätzen, Zeitungsartikeln, Radioauftritten und Büchern äußerte sie sich zu den unterschiedlichsten Themen, und zwar in einer Weise, die auf eine Vermittlung der Philosophie außerhalb des universitären Rahmens zielte. Dahinter stand die Überzeugung, dass einerseits die Philosophie zu gesellschaftlichen und politischen Fragen Entscheidendes zu sagen hat, dass Antworten auf solche Fragen einer philosophischen Basis bedürfen, und dass damit andererseits die (akademische) Philosophie in der Pflicht steht, sich zu solchen Fragen zu äußern. Dieser Überzeugung folgend gelang Hersch ein nahezu nahtloser Transfer der Philosophie auf Themen des politischen und gesellschaftlichen Alltags.

Was Hersch vor allem befürchtete, war eine Art kollektiver Paralyse des Geistes. Eine solche Paralyse bedroht die Öffentlichkeit, sobald anstelle des offenen, un-

dogmatischen kollektiven Austauschs geschlossene Ideologien die Diskussion beherrschen. Darum hat Hersch versucht, in die öffentliche Debatte eine Komplexität einzubringen, die nach ihrer Einschätzung gefährdet war. Es ging ihr darum, die sokratische Funktion im Massenmedienzeitalter neu zu erfinden: unangenehme Fragen zu stellen, auf unliebsame Konsequenzen hinzuweisen und das allgemein Anerkannte zu hinterfragen. Dazu gehörte auch, dass sie mit ihren Beiträgen bewusst gegen den Strom schwamm und gezielt den *Advocatus Diaboli* spielte. Es liegt auf der Hand, dass sie damit provozierte und zur Kritik herausforderte. Mehrfach wurde sie denn auch in erbitterte Kontroversen und Polemiken verwickelt. Für die einen wurde Hersch zur Verteidigerin tradierter Werte und zum moralischen Bewusstsein des Landes, anderen erschien sie als altmodische, etwas mürrische Schulmeisterin. Insbesondere erregte sie auch bei der Linken Unmut, wo ihre Positionen als konservativ, wenn nicht gar reaktionär wahrgenommen wurden, obwohl die überzeugte Sozialdemokratin doch von Jugend an in diesem Lager ihre Heimat hatte.

Aus diesem wird deutlich, dass sich Herschs philosophisches und gesellschaftspolitisches Denken nur vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Fragen und Debatten verstehen lässt. Viele dieser Fragen, die in der Zwischen- und Nachkriegszeit sowie in der Zeit des Kalten Krieges die Diskussionen prägten, sind für uns in weite Ferne gerückt. Dementsprechend ist es die Aufgabe einer Neuedition einer Auswahl von Jeanne Herschs Werken, ihr politisches und philosophisches Wirken in seinem historischen und biographischen Kontext zu präsentieren, und damit erst die Grundlagen für das Verständnis ihres Denkens, für eine angemessene Beurteilung der Relevanz von Herschs politischen Stellungnahmen und eine kritische Würdigung ihrer philosophischen Leistung zu schaffen. Ein kurzer Blick auf die für Hersch prägenden Momente und Zusammenhänge lässt bereits eine faszinierende und einzigartige intellektuelle Biographie erkennen:

In der Zwischenkriegszeit erlebte Hersch den ausgeprägten politischen Kosmopolitismus ihrer Heimatstadt Genf, in der sich Aktivisten aus der ganzen Welt mit internationalen Beamten des Völkerbundes trafen wie auch mit renommierten Intellektuellen im Exil, etwa Hans Kelsen, Hans Morgenthau oder Robert Musil. Als Studentin in Heidelberg und Freiburg im Breisgau konnte sie in den Vorlesungen von Karl Jaspers und Martin Heidegger die Entstehung der deutschen Existenzphilosophie beobachten. Durch Jaspers vor allem erhielt sie ihre entscheidende philosophische Prägung: Seine Philosophie wurde zur Grundlage ihres eigenen Denkens und blieb es Zeit ihres Lebens. Auf ganz andere Art prägend war der Studienaufenthalt in Freiburg in den ersten Monaten des Jahres 1933. Dort erlebte die gerade erst 22-jährige Sozialistin und Jüdin unmittelbar, wie sich die nationalsozialistische Gewaltherrschaft allmählich etablierte – eine Erfahrung, die Herschs lebenslange Opposition

gegen jegliche Form des Totalitarismus begründete. Im Paris der Dreißigerjahre traf sich Hersch dann mit führenden Vertretern der französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts. Damit war sie in die Kreise eingetreten, in denen auch später, als sie – als erste Schweizerin – eine ordentliche Professur für Philosophie an der Universität Genf erhalten hatte, ihr fachliches Wirken vorwiegend stattfand. Die Integration im Umfeld von französischen Philosophen wie Jean Wahl und Gabriel Marcel sowie der *Société française de philosophie* einerseits und ihre Bekanntschaft mit der deutschen Existenzphilosophie andererseits versetzten sie in die Lage, die Rolle einer bedeutenden Vermittlerin zwischen der französischen und der deutschen Philosophie dieser Zeit zu spielen – unter anderem besorgte sie die Übersetzung zentraler Werke von Jaspers ins Französische.

Umgekehrt führte diese Positionierung der Schweizer Philosophin zwischen den beiden Sprachräumen gewiss auch dazu, dass sie sich eine eigenständige und originelle philosophische Position erarbeiten konnte. So sehr Herschs Denken auch in der Jaspers'schen Philosophie wurzelte, war sie doch nicht bloß dessen Schülerin, sondern eine unabhängige Denkerin, die ihre eigenen Fragen stellte und eigene Antworten suchte. Es ist denn auch Herschs philosophische Unabhängigkeit, die es nötig und lohnenswert macht, sich mit ihrem Denken auseinanderzusetzen und ihre Werke als originelle Beiträge zur Existenzphilosophie und zur politischen Philosophie zu betrachten. Erst vor dem Hintergrund ihrer eigenen Position lassen sich die erwähnten Transferleistungen – ihre Wirkung über akademische Kreise hinaus ebenso wie ihre Vermittlung zwischen französischem Existenzialismus und deutscher Existenzphilosophie – wirkungsgeschichtlich und systematisch angemessen verstehen und würdigen. Eine derartige Auseinandersetzung mit dem Werk von Jeanne Hersch zu ermöglichen ist das Ziel der vorliegenden zweibändigen Edition ausgewählter fachphilosophischer Schriften.

Vor diesen Hintergründen haben wir es uns zur Aufgabe gemacht, eine Auswahl von Herschs Werken unter einer zeit- und philosophiegeschichtlichen Perspektive zu präsentieren. Mit der Wiederveröffentlichung ihrer zentralen philosophischen Arbeiten, die mittlerweile nur noch antiquarisch erhältlich und zum Teil nur mehr schwer auffindbar sind, soll eine Auswahl vorgelegt werden, die die wichtigsten Aspekte von Herschs Schaffen repräsentiert: von systematischen Beiträgen zur Existenzphilosophie über die Beschäftigung mit Klassikern der Philosophiegeschichte hin zu polit- und sozialphilosophischen Analysen und Stellungnahmen. Die Beschäftigung mit den Texten soll erleichtert werden durch Einleitungen zu den einzelnen Texten und durch Stellenkommentare, die darauf hin angelegt sind, Herschs Denken in die relevanten Kontexte zu setzen sowie Einflüsse, Bezüge, Quellen und Hintergründe zu identifizieren. Außerdem enthält der Kommentar Anmerkungen zu Übersetzungs-



fragen und in einigen Fällen Interpretationsvorschläge. Abgeschlossen werden die Bände durch eine Bibliographie der zitierten Werke sowie eine Zusammenstellung aller Publikationen von Hersch, die wir in unseren Recherchen auffinden konnten.

Bei den ausgewählten Texten wurden, sofern vorhanden, Übersetzungen verwendet, die zu Herschs Lebzeiten erschienen und daher von der Autorin autorisiert sind. Dies gilt insbesondere für die beiden in die Edition aufgenommenen Bücher, *Die Illusion* und *Die Ideologien und die Wirklichkeit*, deren Übersetzung Hersch dem mit ihr befreundeten Ernst von Schenck anvertraut hat. Zur Klärung terminologischer und sachlicher Fragen wurden die französischen Originale beigezogen. Weitere Texte, die bislang nur auf Französisch vorlagen, wurden eigens für diese Edition von Katrin Grünepütt übersetzt. Ihr danken wir für die sorgfältige Übertragung von Herschs Texten sowie für wertvolle Hinweise zu inhaltlichen und sprachlichen Punkten.

Der Dr. Adolf Streuli-Stiftung, der Ernst Göhner Stiftung, der Karl-Jaspers-Stiftung und der Jeanne Hersch-Gesellschaft danken wir für die Finanzierung der Übersetzungen. Wir danken auch Herrn Marc Korálnik von der Liepman Agentur, die Jeanne Hersch urheberrechtlich vertritt: Er hat freundlicherweise die vorliegende Publikation genehmigt.

Den folgenden Verlagen und Organisationen danken wir für die Berechtigung zum Wiederabdruck von Texten:

- |                                    |                                      |
|------------------------------------|--------------------------------------|
| – de Gruyter                       | – Flammarion                         |
| – Gallimard                        | – Kohlhammer                         |
| – Les éditions Vrin                | – Les éditions La Baconnière         |
| – Mouton                           | – Narr Francke Attempo               |
| – Piper Verlag                     | – Presses universitaires de St-Louis |
| – Société française de philosophie | – Wiley Blackwell                    |

Wir haben uns bemüht, sämtliche Rechtsinhaber ausfindig zu machen. Sollte es uns in Einzelfällen nicht gelungen sein, werden berechnete Ansprüche selbstverständlich im Rahmen der üblichen Vereinbarungen abgegolten.

Der Schweizerische Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (SNF) hat die editorischen Arbeiten im Rahmen eines dreijährigen Forschungsprojekts ebenso ermöglicht wie die Publikation der beiden Bände der Edition. Dank sagen möchten wir ebenfalls Annemarie Pieper, Wolfgang Rother und Francis Cheneval für ihre Unterstützung bei der Vorbereitung und Konzeption der Edition, dem Ethik-Zentrum der Universität Zürich, das das Projekt institutionell beherbergte, sowie dem Verlag Schwabe, besonders Odine Oßwald, Ruth Vachek und Christian

Barth, für die Betreuung der Publikation. Unser Dank geht auch an die Zentralbibliothek Zürich und die Mitarbeitenden der Handschriftenabteilung, die uns bei unseren Recherchen im Jeanne-Hersch-Nachlass behilflich waren. Jean Terrier bedankt sich ausserdem bei Dr. Manon Westphal, die die Einleitung zum Text «Die Menschenrechte aus philosophischer Sicht» ausführlich kommentiert hat. Nicht zuletzt danken wir der Jeanne Hersch-Gesellschaft und vor allem ihrer Präsidentin, Monika Weber, die das Editionsprojekt nicht nur initiiert hat, sondern auch mit Interesse die editorischen Arbeiten verfolgt und uns in allen Phasen mit großem Engagement unterstützt hat.

SILVAN IMHOF

JEAN TERRIER

URS MARTI-BRANDER



---

## Textnachweise

Die hier abgedruckten Texte sind ursprünglich in Originalsprache folgendermaßen erschienen:

- 1953: *Idéologies et réalité. Essai d'orientation politique*. Paris: Plon.
- 1978: «La nature du pouvoir». In: *Le pouvoir*. Neuchâtel: Éditions de La Baconnière, S. 75–118.
- 1993: «Les droits de l'homme d'un point de vue philosophique». In: *La philosophie en Europe*. Hrsg. von Raymond Klibansky und David Francis Pears. Paris: Gallimard, S. 505–540.

Die folgenden Texte sind ursprünglich in deutscher Übersetzung veröffentlicht worden:

- 1957 «Tragweite und Grenzen des politischen Handelns». In: *Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers zum 70. Geburtstag*. Hrsg. von Klaus Piper. München: Piper, S. 265–277.
- 1957 «Karl Jaspers als Lehrer». *Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers zum 70. Geburtstag*. Hrsg. von Klaus Piper. München: Piper, S. 440–442.





# **Die Ideologien und die Wirklichkeit**

**Versuch einer politischen Orientierung  
(1956)**



---

# Einleitung der Herausgeber

## Entstehung und Veröffentlichung der Arbeit

Paris ist eine Stadt, in der Jeanne Hersch ihr ganzes Leben lang manchmal kürzere, manchmal längere Aufenthalte hatte. In den Jahren 1966–1968 war Paris sogar ihr Hauptwohnnort, als sie als Direktorin der Abteilung für Philosophie der UNESCO arbeitete.<sup>a</sup> Kurz nach dem Krieg kaufte sie eine kleine Wohnung im Quartier Latin, 1 rue de Vaugirard.<sup>b</sup> Am Anfang von *Die Ideologien und die Wirklichkeit* erwähnte Hersch ausdrücklich dieses Viertel als Entstehungsort ihres Buches. Dies ist keineswegs Zufall: Damit wollte sie betonen, dass das Buch als Beitrag zu den politischen Debatten der Zeit gelesen werden sollte. Genauer gesagt waren es die Debatten in Pariser Intellektuellenkreisen, die sie dazu motivierten, ein Buch über das Phänomen der Ideologien zu verfassen. Am Anfang der fünfziger Jahre, als sie Privatdozentin an der Universität Genf war (ihre Berufung zur Professorin erfolgte im Jahr 1956), war sie öfters in Paris. In diesen Jahren erlebte Frankreich den «Gipfel der prokommunistischen und prostalinistischen Welle».<sup>c</sup> In Herschs Augen waren die intellektuellen Debatten in der Hauptstadt durch einen starken Dogmatismus gekennzeichnet. Besonders problematisch fand sie den Mangel an Klarheit und begrifflicher Genauigkeit. Sie bedauerte die Kurzschlüsse und sogar Denkfehler, die in den Debatten der Zeit so zahlreich waren: «Inkonsequenz, Ungereimtheiten, Kapitulation und Widerspruch ... [w]inzige logische Artikulationen, subtile Wortspiele, genau bemessene Sprünge auf dem hohen Seil der Dialektik».<sup>d</sup> Sie sah es als ihre Pflicht, vor solchen logischen Problemen zu warnen: «In dieser wachsenden Konfusion, die jede klare Gegenüberstellung verunmöglicht, habe ich das unabweisliche Bedürfnis empfunden, «Ordnung zu machen»».<sup>e</sup> Nach eigenen Angaben begann ihre Arbeit am Buch in den frühen 1950er-Jahren. Einige Jahre später, im Sommer 1955, erhielt der Verlag Plon in Paris ein dickes Manuskript, das zwei Gutachtern zur Beurteilung vorgelegt wurde. Die Gutachten lieferten schnell ein positives Urteil. Am 29. November 1955 schrieb Charles Oronge, der Verlagsdirektor, einen Brief an Jeanne Hersch, um ihr mitzuteilen, dass er das Buch veröffentlichen wollte. Er erwartete das definitive Manuskript

---

a Vgl. Vermeren 2003.

b Linsmayer 2010, S. 211.

c Hersch 1986i, S. 150.

d S. 26 der vorliegenden Edition.

e Ebd., S. 27.



im Juni 1956 und sah eine Publikation vor Ende des selben Jahres vor.<sup>a</sup> Das Buch kam im Oktober 1956 in die Buchläden.

Es existiert von *Die Ideologien und die Wirklichkeit* eine polnische Übersetzung, die den Titel *Polityka i rzeczywistość* trägt (*Die Politik und die Wirklichkeit*).<sup>b</sup> Die Übersetzung stammt von dem Dichter Czesław Miłosz (1911–2004), Nobelpreis für Literatur 1981, der ein enger Freund Jeanne Herschs war. Diese Übersetzung war eine Art Gegenleistung von Miłosz für Herschs Übersetzungen seiner eigenen Werke ins Französische, die in den Jahren zuvor erschienen waren.<sup>c</sup> Die deutsche Übersetzung, die wir im vorliegenden Band wiedergeben, erschien im Jahre 1957. Die Herausgeber dieser Edition haben den Text typographisch angepasst, offensichtliche Druckfehler beseitigt und die Rechtschreibung aktualisiert; die Übersetzung an sich wurde nicht verändert. Der Übersetzer war Ernst von Schenck (1903–1973), der in jenen Jahren auch die Übertragung von *L'illusion philosophique* (1956) ins Deutsche vornahm (vgl. erster Band dieser Edition). Von Schenck war ein Basler Philosoph und Publizist, der sich gegen den Faschismus und für die Versöhnung und Vereinigung Europas engagierte. Seine Freundschaft mit Jeanne Hersch entstand in den dreißiger Jahren, als sie beide in der Bewegung *Europa-Union Schweiz*<sup>d</sup> aktiv waren. Hersch hatte ihrerseits von Schencks Buch *Europa vor der deutschen Frage* ins Französische übersetzt.<sup>e</sup>

Die deutsche Übersetzung von *Die Ideologien und die Wirklichkeit* hatte zwei Neuauflagen in den 1970er-Jahren (1973, 1976) und wurde gegen Ende des selben Jahrzehnts in die Reihe der Buchgemeinschaft Ex Libris aufgenommen. Die polnische Übersetzung wurde 2007 nachgedruckt. Im Gegensatz zu diesen beiden Übersetzungen wurde das Buch in der Originalfassung nach seiner Erstveröffentlichung nie wieder aufgelegt. In ihren Interviews der 1980er-Jahre erklärte Hersch, warum das Buch auf Französisch nicht mehr verfügbar war: «Auf Französisch ist das Buch schon sehr lange vergriffen, und ich bedauere das sehr». Der Pariser Verlag Fayard sei bereit gewesen, eine Neuauflage auf den Markt zu bringen, aber den Vertrag unterschrieb Hersch nicht: «Vielleicht zum Teil aus Faulheit», denn «für eine Neuauflage schien es mir notwendig, das Buch nochmals vorzunehmen, gewisse Beispiele zu ersetzen, die damals aktuell waren und jeder im Kopf hatte, was aber jetzt nicht mehr zutrifft. Andererseits musste ein Kapitel über einige Strömungen, die sich vor allem seit 1968 entwickelt hatten [...] hinzugefügt und interpretiert werden.»<sup>f</sup>

a Nachlass J. Hersch, ZB Zürich: Dossier 6.25.

b Hersch 1957f.

c Miłosz 1953b; Miłosz 1956. Siehe dazu Linsmayer 2010, S. 215.

d Siehe dazu die Anm. 20, S. 402.

e von Schenck 1946 (französische Übersetzung: von Schenck 1947). Siehe Linsmayer 2010, S. 202–203.

f Hersch 1986i, S. 153.

## Historischer Zusammenhang

Es wurde angemerkt, dass *Die Ideologien und die Wirklichkeit* ein Beitrag zu den Debatten der Zeit darstellt. Es kann noch präzisiert werden, in welcher Debatte Hersch intervenieren wollte. Seit Ende des Zweiten Weltkrieges war die Frage des Kommunismus im Mittelpunkt des intellektuellen Austauschs in Frankreich. Dies kann man durch einen Blick auf die politische Situation der Zeit erklären. Die Verfassung der französischen Vierten Republik wurde von der Bevölkerung per Referendum im Jahr 1946 angenommen: Frankreich war jetzt eine parlamentarische Demokratie mit proportionalem Wahlsystem. Nach dem Krieg und der Besetzung des Landes durch das nationalsozialistische Deutschland waren Faschismus und Nationalismus diskreditiert. Im Gegensatz dazu war das Prestige der Sowjetunion deutlich gestiegen. Faktoren dieses Prestiges waren der enorme Beitrag der UdSSR im Kampf gegen den Faschismus, die zentrale Rolle der Kommunisten in der französischen *Résistance* und die kritische Haltung breiter Schichten der Bevölkerung gegenüber dem Kapitalismus (nicht zuletzt dadurch motiviert, dass zahlreiche große Unternehmen, wie zum Beispiel Renault oder L'Oréal, während des Krieges mit dem Besatzer kooperiert hatten<sup>a</sup>). All diese Elemente gaben dem linken Lager und insbesondere der Kommunistischen Partei Frankreichs (KPF) Rückenwind. In den Parlamentswahlen erzielte in diesen Jahren die KPF beeindruckende Wahlergebnisse: Im Jahre 1946 28% der Stimmen sowie 1951 und 1956 jeweils 26%. Trotz niedrigerer Wahlergebnisse war der Vorläufer der sozialistischen Partei Frankreichs, die SFIO, in der Lage, sich durch Koalitionen mit den Zentristen mehrmals an der Regierung des Landes zu beteiligen.

Der starke Einfluss linker Parteien und Bewegungen erfreute viele Intellektuelle. Nichtsdestotrotz stellten sich einige entscheidende Fragen, die im Mittelpunkt der Debatten der Zeit standen. Heftig umstritten unter Intellektuellen waren insbesondere die folgenden Themen: Welcher Sozialismus ist in Frankreich denkbar und wünschenswert? Soll die KPF unterstützt werden und wenn ja, wie und in welchem genauen Maße? Was ist die genaue Natur des Sozialismus in der Sowjetunion? Kann und soll dieses politische Modell auch in Frankreich eingeführt werden? Was die Beantwortung dieser Fragen vonseiten linker Intellektueller in Frankreich am Anfang der fünfziger Jahre anbelangt, kann zwischen vier Grundhaltungen unterschieden werden.

1) Die erste Position ging davon aus, dass die Russische Revolution im Jahr 1917 eindeutig eine proletarische Revolution war. Des Weiteren ist die Kommunistische Partei der Sowjetunion (KPdSU) die legitime Vertreterin der Arbeiterklasse

a Vgl. Vulser 2011, Piketty 2013, S. 218–219.

und regiert in ihrem Interesse. Die eventuelle Anwendung von Gewalt dient nur der Überwindung der alten russischen Klassenstruktur und dem Aufbau des Sozialismus. Diese Sichtweise war natürlich mit der Hoffnung verbunden, dass die KPF in Frankreich an die Macht kommen sollte mit dem Ziel, auch dort eine Gesellschaft nach dem sowjetischen Modell aufzubauen.

2) Eine zweite Haltung kann als kritische Unterstützung der Sowjetunion bezeichnet werden. Sie bestand aus zwei Komponenten: einerseits der Verteidigung der Errungenschaften des sowjetischen Modells; andererseits der Formulierung von politischen Einwänden und der Forderung nach Reformen. Grundsätzlich sei nach dieser zweiten Sichtweise der sowjetische Sozialismus dem kapitalistischen Modell ökonomisch und politisch überlegen; gleichzeitig sei er aber weit davon entfernt, eine Instantiierung des perfekten Sozialismus darzustellen. Die Kritik konnte auf unterschiedlichen Elementen beruhen. Besonders oft wurde der Vorwurf formuliert, dass die Rolle der Bürokratie in der UdSSR zu groß sei und die Entwicklung einer proletarischen Demokratie verhindere. Typisch war auch der folgende Einwand: Obwohl Zwangsmaßnahmen während des Aufbauprozesses des Sozialismus unvermeidlich seien, sei in vielen Fällen die Anwendung von Gewalt vonseiten der KPdSU unnötig und unangemessen gewesen. Der ehemalige sowjetische Anführer Leo Trotzki (1879–1940) spielte für die Entwicklung der zweiten Position eine bedeutende Rolle. Er bezeichnete die Sowjetunion als «bürokratisch degenerierten Arbeiterstaat»: Nach seiner Auffassung sei die UdSSR ein sozialistisches System, in dem aber die Arbeiterklasse ihre Macht zugunsten einer parasitären Clique verloren habe.<sup>a</sup>

3) In der Nachkriegszeit entwickelten heterodoxe Marxisten wie auch einige nicht-marxistische Autoren, die von bestimmten Marx'schen Kategorien Gebrauch machten, eine neue Form der Kritik an der Sowjetunion. In der Auffassung dieser Autoren seien Ostblock und Westblock, Kommunismus und Kapitalismus, gleichermaßen und aus den gleichen Gründen abzulehnen. Sie sahen in der UdSSR kein sozialistisches System, sondern einen getarnten Kapitalismus, in dem soziale Hierarchien nach wie vor präsent waren und in dem eine kleine Gruppe außerordentliche Privilegien genießen durfte. In einigen Interpretationen wurde behauptet, dass die Bürokratie eine neue herrschende Klasse sei, die die Arbeiter und Bauern unterdrückte und ausbeutete – wie es zuvor die Bourgeoisie getan hatte. Die Vertreter dieser dritten Position machten oft von dem «Totalitarismus»-Begriff Gebrauch, um zu betonen, dass die KPdSU eine absolute Macht auf die Sowjetgesellschaft auszuüben suchte.

4) Auch verbreitet im linken Lager war die sozialdemokratische Analyse der Sowjetunion. In den frühen fünfziger Jahren standen die Überwindung des Kapitalis-

a Trotzki 2009 [1936].

mus als Ziel und der Klassenkampf als Mittel immer noch im Programm der sozialistischen und sozialdemokratischen Parteien Europas. Die Sozialdemokraten lieferten unterschiedliche Analysen der UdSSR; die Leugnung des proletarischen Charakters der Oktoberrevolution war aber immer ein zentrales Element. Die Sowjetunion sei ein gewagtes und autoritäres Experiment in einem politisch und ökonomisch noch unterentwickelten Land. Dies führte zur Überzeugung, dass die UdSSR kein Modell für den Aufbau des Sozialismus im Westen sein konnte. Das Wohl der Arbeiterklasse sei sogar besser geschützt in westlichen Demokratien mit Wohlfahrtsstaaten als in der UdSSR. Des Weiteren erntete der mangelnde Respekt der KPdSU vor politischen und zivilen Freiheiten die Kritik der Sozialdemokratie. Auch unter Sozialdemokraten war es nicht unüblich, den «Totalitarismus»-Begriff zu benutzen.

Welche Stellung nahmen in diesen Jahren die Intellektuellen ein, die wie Hersch existentialistischen Kreisen nahe standen? Jean-Paul Sartre, dessen Werk Hersch bewundert und öffentlich verteidigt hatte,<sup>a</sup> war einer der Hauptvertreter der Linken in Intellektuellenkreisen. In den vierziger Jahren kritisierte er scharf den orthodoxen Marxismus der KPF,<sup>b</sup> unterstützte aber trotzdem die UdSSR und prangerte den französischen und den amerikanischen Kapitalismus an (Position 2). In der ersten Hälfte der fünfziger Jahre näherte er sich der KPF, adoptierte eine klare prosowjetische Haltung<sup>c</sup> und wurde ein Weggenosse der Partei (Position 1). Sartres Annäherung an die Sowjetunion kam nach der Unterdrückung der Ungarischen Revolution durch die UdSSR im Jahr 1956 zu einem abrupten Ende.<sup>d</sup>

Auch Maurice Merleau-Ponty (1908–1961), ein existentialistischer Philosoph wie Sartre, nahm in den vierziger Jahren die Position einer kritischen Unterstützung der Sowjetunion ein. In *Humanismus und Terror*<sup>e</sup> beschrieb er die Gewalt in der Sowjetunion als eine Widerspiegelung der Schwierigkeiten, den Sozialismus in einem Land aufzubauen. Er argumentierte des Weiteren, dass auch der Kapitalismus Tendenzen zur Gewaltanwendung aufwies, insbesondere in den kolonisierten Gebieten. Auch Merleau-Ponty distanzierte sich später vom Sowjetkommunismus.

Ein wichtiger Vertreter der dritten Position in diesen Jahren war Claude Lefort (1924–2010). Ursprünglich war er ein Dissident innerhalb des Trotzismus, aber er distanzierte sich immer mehr von der marxistischen Doktrin. Er war mehrere Jahre lang ein Mitarbeiter von Sartre, brach aber mit ihm nach Auseinandersetzungen über die Natur des Stalinismus.<sup>f</sup> Lefort war ein Mitglied in der kleinen sozialistischen

a Vgl. Hersch 1946b, im ersten Band dieser Edition abgedruckt.

b Cf. Sartre 2005 [1946].

c Vgl. «Les communistes et la paix» (Sartre 1964 [1952–1954]).

d Zu all diesen Punkten, siehe Cohen-Solal 1990.

e Merleau-Ponty 1947 (dt.: Merleau-Ponty 1968–1972).

f Vgl. Lefort 1948–1949, Sartre 1965 [1953].

Gruppe *Socialisme ou Barbarie*, in der auch Cornélius Castoriadis (1922–1997) tätig war. Castoriadis analysierte die Klassenverhältnisse in Russland<sup>a</sup> und kam zu dem Schluss, dass das Proletariat der Sowjetunion einer neuen Klassenherrschaft unterworfen war, in der Ausbeutung und Unfreiheit allgegenwärtig waren. Castoriadis plädierte für einen demokratischen Sozialismus mit der direkten Selbstverwaltung der Fabriken durch die Arbeiterklasse als zentrale Komponente.

Es ist nicht immer leicht, Albert Camus politisch einzuordnen, aber in der Nachkriegsperiode kann er als Vertreter einer sozialdemokratischen Kritik an der Sowjetunion (Position 4) gesehen werden. In *Der Mensch in der Revolte*<sup>b</sup> und in anderen kürzeren Texten der Zeit<sup>c</sup> kritisierte er die Sowjetunion scharf. Er lehnte den Determinismus und die Eschatologie ab, die in der marxistischen Geschichtsphilosophie präsent waren. Er kritisierte die Anwendung von Gewalt und die Verachtung politischer Freiheiten in der Sowjetunion. Er zeigte auch ein ausgeprägtes Interesse für den britischen und den skandinavischen demokratischen Sozialismus und plädierte im Allgemeinen für eine Politik der *mesure* (Mäßigung, Gleichgewicht). Aufgrund dessen geriet er in hitzige Auseinandersetzungen mit Sartre und dem Kreis um ihn.<sup>d</sup>

## Zum Inhalt

Mit *Die Ideologien und die Wirklichkeit* nahm Hersch eine originelle Stellung in den Debatten der französischsprachigen Linken ein. Sie kam aus einer Familie, die sich stark für den demokratischen Sozialismus engagierte und der Sowjetunion sehr kritisch gegenüberstand. Außerdem war sie seit Jahren Mitglied in der Schweizer Sozialistischen Partei. Dementsprechend ist es keine Überraschung, wenn ihre Position große Ähnlichkeiten mit derjenigen aufwies, die wir oben als «sozialdemokratisch» bezeichnet haben. Hersch lehnte jegliche Unterstützung der UdSSR entschieden ab. Im Gegensatz zur Interpretation Trotzki's war für sie die UdSSR kein entarteter Arbeiterstaat, der durch bloße Reformen hätte verbessert werden können. Stalins Autoritarismus war in Herschs Augen keine Abweichung oder Entgleisung, sondern eine logische Entwicklung der bolschewistischen Revolution: Sie habe «nie geglaubt [...], dass Stalin in der Geschichte des sowjetischen Bolschewismus nur eine Episode oder ein Zufall war, wie manche behaupteten.»<sup>e</sup> Dieser Autoritarismus war letztend-

a Castoriadis 1949; Castoriadis 1979 [1955–1958].

b Camus 1951 (dt.: Camus 1953a).

c Vgl. Camus 1953c.

d Vgl. insb. die Kritik an *L'homme révolté* in Jeanson 1952 und Simone de Beauvoirs Schlüsselroman *Les mandarins* (1957; dt.: 2000). Zur dieser Polemik, siehe Todd 1996, Kap. 40. Für eine kurze Darstellung der politischen Stellungnahmen von Albert Camus, vgl. Salas 2012.

e Hersch 1986i, S. 16.

lich auf die offizielle Ideologie des Regimes zurückzuführen, mit anderen Worten, auf den Marxismus selbst. Wie Camus kritisierte sie den Determinismus der marxistischen Geschichtsphilosophie. In ihrer Interpretation waren Determinismus und Demokratie inkompatibel. Dass der genaue Gang der Geschichte weit im Voraus vorhergesehen werden kann, macht jegliche demokratische Diskussion überflüssig: Die Experten der Partei können immer mit wissenschaftlicher Exaktheit sagen, was getan werden soll. Außerdem können alle politischen Maßnahmen, auch die grausamsten, damit gerechtfertigt werden, dass sie historisch notwendig seien.

Wie Hersch immer wieder betonte, sind die Menschen frei, ihre eigene Geschichte zu schreiben. Weil keine Geschichtsphilosophie in der Lage ist, ihnen eine endgültige politische Wahrheit zu liefern, müssen sie kollektiv entscheiden, was getan werden soll. Wie der österreichische Jurist Hans Kelsen mehr als dreißig Jahre zuvor argumentiert hatte,<sup>a</sup> besteht also eine notwendige Beziehung zwischen Dogmatismus und Autoritarismus einerseits und Anti-Dogmatismus und Demokratie andererseits. Hersch betonte des Weiteren, dass zwei Bedingungen erfüllt werden müssen, damit die Mitglieder der Gesellschaft wirklich kollektiv entscheiden können: 1) Die politischen Freiheiten (Pressefreiheit, Versammlungsfreiheit, Meinungsfreiheit usw.) müssen garantiert sein; 2) Allgemeinbildung und materieller Wohlstand müssen für alle Bürgerinnen und Bürger gewährleistet sein. Ohne diese Elemente ist die Fähigkeit der Menschen, sich eine Meinung eigenständig zu bilden – und damit auch die Demokratie als Ganzes –, schwer beeinträchtigt.

Für Hersch war die Sowjetunion der genaue Gegensatz zu einer so verstandenen Demokratie. Darum war es besonders gefährlich, dass nach dem Zweiten Weltkrieg der Kommunismus, wie wir gesehen haben, eine derart ausgeprägte Anziehungskraft besaß. Dagegen waren in Westeuropa die Parteien, die sich für den demokratischen Sozialismus engagierten, desorientiert und geschwächt. Herschs Ziel mit *Idéologies et réalité* war es, dem demokratischen Sozialismus neue Kräfte zu verleihen. Um dies zu erreichen, entschied sich Hersch für eine Strategie mit zwei Komponenten: 1) Der Kommunismus musste als Feind der Freiheit, der Demokratie, und des Wohlstands der Arbeiterklasse entlarvt werden; 2) für den demokratischen Sozialismus musste eine neue politische und moralische Begründung entwickelt werden.

1) Um ihr erstes Ziel zu erreichen, unternahm Hersch eine entschiedene politikwissenschaftliche Attacke gegen die UdSSR. Obwohl sie konzedierte, dass einige positive Aspekte im sowjetischen Modell (zum Beispiel im Bildungswesen) zu finden waren, kritisierte sie das Regime massiv und frontal. Mit ihrer radikalen Kritik sind wir sehr weit entfernt von den Nuancierungen und Kontextualisierungen eines

a Kelsen 1963 [1920].

Merleau-Pontys; sehr weit auch von den Hin- und Her-Bewegungen eines Sartres zwischen Pro- und Anti-Sowjetismus. Gegen den Kommunismus machte Hersch von den schwersten intellektuellen Waffen Gebrauch, die im Zusammenhang der Zeit zur Verfügung standen.

Erstens bezeichnete sie die Sowjetunion als ein *totalitäres* System. Dieser Begriff, der schon seit den zwanziger Jahren in intellektuellen Kreisen mit unterschiedlichen Bedeutungen im Umlauf war, wurde in den fünfziger Jahren durch die Arbeiten Hannah Arendts und Carl Joachim Friedrichs populär gemacht.<sup>a</sup> Im Mittelpunkt des Totalitarismus-Ansatzes befindet sich die Gleichsetzung von Nationalsozialismus und Stalinismus: Im Zusammenhang der Nachkriegszeit, dessen Hauptzüge wir oben geschildert haben, war eine solche Gleichsetzung eine besonders schwere Anklage.<sup>b</sup>

Zweitens, argumentierte Hersch, ist der totalitäre Charakter der UdSSR kein Zufall der Geschichte. Im Gegenteil ist er ein notwendiger Bestandteil des Sowjetsystems. Die Wurzeln des sowjetischen Totalitarismus, so Hersch, liegen nicht in der KPdSU, in der politischen Einstellung der Bolschewiki, oder in der leninistischen Ideologie: Sie liegen in der marxistischen Doktrin selbst. Schuld an der autoritären und antidemokratischen Entwicklung des Kommunismus sei Hersch zufolge der historische Determinismus. Hersch war überzeugt, dass Marx' Geschichtsphilosophie sozusagen von Natur aus deterministische Züge besaß.

Drittens schlug Hersch vor, das Kriterium der Freiheit zu benutzen, um politisch zwischen Rechts und Links unterscheiden zu können. Je mehr eine Ideologie den zentralen Wert der individuellen Freiheit anerkennt, desto mehr ist sie dem linken Lager zuzuordnen. Der Kommunismus ist aber, wie wir bereits gesehen haben, intrinsisch autoritär. So kam Hersch zum erstaunlichen Schluss, dass er eine rechte Ideologie sei.

Viertens brachten ihre Analysen der Sowjetunion Hersch dazu, das Regime als *Staatskapitalismus* zu charakterisieren. Hier weisen Herschs Analysen viele Ähnlichkeiten mit denjenigen der Vertreter der dritten Position auf. Kapitalistisch ist ein System, in dem eine herrschende Klasse die Arbeiterschaft ausbeutet. In der Sowjetunion, beteuerte Hersch, sind die Unterdrückung und die Ausbeutung der Arbeiterklasse immer noch präsent. Die herrschende Klasse ist nicht mehr die Bourgeoisie, sondern eine Bürokratie, die den Staatsapparat kontrolliert und ihn für die Durchsetzung ihrer eigenen Interessen instrumentalisiert. Darum ist die Sowjetunion eine neue Form des Kapitalismus, die Hersch «Staatskapitalismus» nennt.<sup>c</sup>

a Arendt 1951, Friedrich 1968 [1954].

b Zum Begriff des Totalitarismus vgl. die Anm. 23, S. 403.

c Vgl. dazu unten die Anm. 71, S. 416.

Eine rechte Ideologie, die von Natur aus totalitär, autoritär and antidemokratisch ist; ein ökonomisches System, das staatskapitalistisch, und darum auch antisozialistisch ist: Mit einer solchen Deutung des Kommunismus und der Sowjetunion wollte Hersch ihren Leserinnen und Lesern einen einfachen Punkt nahebringen: Der demokratische Sozialismus musste sich vom Kommunismus unbedingt trennen und eine eigenständige, nichtmarxistische Ideologie entwickeln. Nur so konnten der demokratische Sozialismus und die Sozialdemokratie das Vertrauen der Massen zurückgewinnen, und neue Wahlerfolge erreichen.

2) Zur Zeit von *Die Ideologien und die Wirklichkeit* war Hersch nicht nur eine Linkliberale oder eine Sozialdemokratin im heutigen Sinne des Wortes (d. h. eine Befürworterin einer «Humanisierung» des Kapitalismus). Sie plädierte für eine *Überwindung* des kapitalistischen Systems. Letzteres ist laut Hersch ineffizient, weil es ständige Krisen durchlaufen muss. Es ist auch ungerecht, weil es eine Situation der unfairen Konkurrenz zwischen Klassen schafft: Auf dem Arbeitsmarkt haben die Mitglieder des Proletariats keine andere Wahl, als eine harte, schlecht bezahlte Arbeit anzunehmen. Des Weiteren kollidieren Kapitalismus und Demokratie, weil die Hierarchien, die dem kapitalistischen System inhärent sind, eine ungleiche Verteilung der Kenntnisse und der Freizeit verursachen, die für das politische Engagement notwendig sind:

Weiter oben haben wir uns klargemacht, wie weitgehend der Mangel an wirtschaftlichen Mitteln die politischen Grundrechte zur Fiktion machen kann, wie sehr die wirtschaftliche Ungleichheit die Voraussetzungen verfälscht, unter denen in der kapitalistischen Demokratie der Kampf um die öffentliche Meinung sich abspielt.<sup>a</sup>

Kurz gesagt ist der Kapitalismus strukturell nicht in der Lage, allen Bürgerinnen und Bürgern in gleicher Weise die Möglichkeit zu verschaffen, in Freiheit zu leben. Deshalb ist Herschs ideales Wirtschaftssystem nicht der Kapitalismus, sondern der Sozialismus: Was dieses System kennzeichnen soll, sind die Kollektivierung des produktiven Apparats und die Abschaffung des Arbeitsmarkts und des Lohnsystems. Hersch war gegen die vollständige Verstaatlichung der Ökonomie: Die Kollektivierung, an die sie dachte, sollte die Form einer Leitung der Produktion durch Arbeiterkollektive<sup>b</sup> annehmen. Außerdem musste der Sozialismus nicht durch die revolutionäre Diktatur des Proletariats, sondern durch radikale Reformen erreicht werden.

Im ersten Teil von *Die Ideologien und die Wirklichkeit* erinnerte Hersch an die marxistischen Wurzeln der Sozialdemokratie. Diese Wurzeln waren in den fünfziger Jahren immer noch sichtbar: Der Marxismus stellte damals nach wie vor für

a S. 231.

b Vgl. dazu S. 242.



die Sozialdemokratie einen festen Referenzpunkt dar. Insbesondere das marxistische Vokabular war immer noch präsent im sozialdemokratischen Diskurs. Gleichzeitig hatten allmählich die sozialdemokratischen Parteien Westeuropas, so Hersch, die marxistische Doktrin relativiert. Insbesondere der Determinismus, der Szientismus und der autoritäre Charakter des orthodoxen Marxismus wurden allmählich aufgegeben. Wenn man die politische Praxis der Sozialdemokraten betrachtete, konnte man feststellen, dass die Demokratie und die Würde des Menschen sich für sie zu zentralen Werten entwickelt hatten.

Dieser historische Wandel der Sozialdemokratie, so Hersch, hatte positive und negative Konsequenzen. Einerseits waren jetzt die sozialdemokratischen Parteien Europas flexibler, anpassungsfähiger, und menschlicher geworden. Andererseits hatte die Kluft zwischen offizieller Ideologie und faktischer politischer Praxis zur Folge, dass die Sozialdemokratie den Ruf einer inkohärenten und lauwarmen politischen Positionierung erhalten hatte. Laut Hersch schadete dies der Sozialdemokratie, weil die Bürgerinnen und Bürger sich besonders in Zeiten tiefer politischer Desorientierung Parteien mit klaren Aussagen aussuchen.

Das Hauptproblem der Sozialdemokratie war also der Mangel an ideologischen Prinzipien, die ihren faktischen Werten angemessen waren: «das ideologische Ausfallen des heutigen Sozialismus [stellt] eine der bedenklichsten Erscheinungen unserer Zeit» dar: Das Ziel von *Die Ideologien und die Wirklichkeit* ist es, einen «Beitrag zur Erneuerung seines Lehrgebäudes zu leisten».<sup>a</sup>

Darum hoffte Hersch, dass das Buch eine Wirkung innerhalb sozialistischer Kreise haben würde. Nach Herschs Angaben geschah dies aber nicht: «Ich hätte mich sehr gefreut, wenn das Buch damals in den Arbeits- und Schulungsgruppen der Gewerkschaften und der Sozialistischen Partei diskutiert worden wäre. [...] Aber damit ist sehr schnell aufgeräumt worden.»<sup>b</sup> Ihr Hauptvorschlag zur Erneuerung des Sozialismus bestand darin, ihn mit einer neuen moralphilosophischen Begründung auszustatten: Im Mittelpunkt der sozialistischen Ideologie soll sich jetzt eine neue existentialistische Ethik der Person befinden. In dieser Auffassung wird die Person als ein Wesen verstanden, das das Bedürfnis empfindet, sein Leben autonom zu gestalten, und die Fähigkeit besitzt, es zu tun. Alle Menschen haben dieses Bedürfnis und die entsprechende Fähigkeit, sodass alle Personen den gleichen Wert, die gleiche Würde haben. Dieser Respekt vor der Menschenperson, so Hersch, ist das Merkmal des Sozialismus: «Die Sozialisten [...] unterordnen den Menschen ideologisch keiner Instanz, sie unterordnen alles dem Menschen.»<sup>c</sup>

a S. 34.

b Hersch 1986i, S. 154.

c S. 83.

## Entwicklung des Hersch'schen politischen Denkens

Um *Die Ideologien und die Wirklichkeit* dem Sozialismus, und nicht bloß der Sozialdemokratie, zuordnen zu können, ist Herschs Plädoyer für eine Überwindung des Kapitalismus entscheidend. Genau dieses Element hat sich aber später in ihrem Denken verändert. In ihren autobiographischen Gesprächen der achtziger Jahre lieferte Hersch einige Überlegungen über ihr sozialistisches Engagement. Die Position, die sie 1986 einnahm, war folgende: In den Jahrzehnten zwischen 1950 und 1985 wurde der Wohlfahrtsstaat stark ausgebaut. Die Konsequenz davon war, dass die Gewährleistung der sozialen Rechte und die Chancengleichheit allmählich Realität geworden waren. Ein Minimum an Wohlstand und Bildung war jetzt allen Bürgerinnen und Bürgern garantiert, sodass die Möglichkeit zur freien Gestaltung des eigenen Lebens und zur gleichen Teilnahme an politischen Prozessen trotz des Fortbestehens des kapitalistischen Systems keine Fiktionen mehr waren. Aus diesen Gründen stand für Hersch die Überwindung des Kapitalismus nicht mehr auf der Tagesordnung. Wie sie selbst sagte:

In diesem Punkt hat sich mein Denken verändert,<sup>a</sup> weil die soziale Realität sich auch verändert hat. Ich habe *Die Ideologien und die Wirklichkeit* wenige Jahre nach Kriegsende geschrieben, in einer sozial und wirtschaftlich noch ganz anderen Welt. Es gab damals viel mehr soziale Ungerechtigkeit, viel weniger Möglichkeiten, korrigierend in den Mechanismus der Wirtschaft einzugreifen. Der Kapitalismus spielte im politischen Apparat eine sehr mächtige Rolle.<sup>b</sup>

Trotzdem leugnete Hersch nicht, dass der Kapitalismus immer für viele Probleme verantwortlich war. Schlechte Arbeitsbedingungen gab es immer noch und der Produktivismus hatte auf die Menschen seelisch wie körperlich eine erschöpfende Wirkung. So sprach sich Hersch für eine Mäßigung des Wettbewerbs aus und rief die Unternehmen dazu auf, in diesem Sinne zu agieren:

Da [...] der [wirtschaftliche] Dirigismus ein Fiasko gewesen ist und es andererseits der anarchistischen, dem Wettbewerb ausgelieferten Wirtschaft nicht gelingt, den richtigen Weg zu finden, sollte man wohl einen ausgedehnten Sektor freien Wettbewerbs behalten, in dem aber die einzelnen Unternehmen selbst die Initiative ergreifen würden, um die Produktion so zu lenken, dass alles wirklich Überflüssige, die Kräfte des Menschen nur sinnlos Verbrauchende, vernachlässigt wird.<sup>c</sup>

a Der Originalausdruck ist weniger stark: «Sur ce point j'ai évolué».

b Ebd., S. 145.

c Ebd., S. 147.

Dieses Zitat sagt viel über die Entwicklung des Hersch'schen Denkens: Die Verbesserung des Kapitalismus sah sie jetzt als eine der Aufgaben des Kapitals. Durch Selbstkontrolle und Selbstregulierung seien die Firmen in der Lage, die negativen Konsequenzen des Wettbewerbs zu minimieren. Zweifelsohne ist das im strengen Sinne des Wortes keine sozialistische Position mehr, weil die Arbeiterklasse in diesem Modell auf den guten Willen ihrer Arbeitgeber angewiesen sind. In *Schwierige Freiheit* behauptete Hersch, immer eine Sozialdemokratin gewesen zu sein; auch *Die Ideologien und die Wirklichkeit* beschrieb sie als «zweifellos ein sozialdemokratisches Buch». <sup>a</sup> Der Grund, warum sie damals diese Bezeichnung nicht benutzt hatte, ist der folgende: «‹Sozialdemokrat› sein [bedeutete] damals so viel wie politisch ‹rechts› stehen». Wie wir oben gesehen haben, war damals ihre implizite Erwiderung auf diesen Vorwurf, dass eigentlich der Kommunismus, und nicht die Sozialdemokratie, eine rechte Ideologie sei.

Trotz Herschs Behauptungen macht es unseres Erachtens Sinn, ihre Position in *Die Ideologien und die Wirklichkeit* aufgrund ihrer Befürwortung einer Überwindung des kapitalistischen Systems als Stellungnahme für den Sozialismus zu deuten. Mit dieser Schrift nahm Hersch in den französischen Debatten der Zeit eine originelle Position ein, die Ähnlichkeiten mit mehreren anderen Positionen aufweist, aber mit keiner von ihnen vollständig übereinstimmt. Interessanterweise ist Herschs Position der von zwei Autoren am nächsten, die im Buch nicht erwähnt werden: Simone Weil und Albert Camus. Beide Autoren versuchten – wie Hersch – eine linke Position mit starken freiheitlichen und humanistischen Zügen zu entwickeln, die sich vom Kommunismus marxistischer Prägung stark unterscheiden sollte.

Im liberalen und im konservativen Lager waren antitotalitäre Stellungnahmen schon damals in Frankreich nicht unüblich: In *Schwierige Freiheit* merkte Hersch an, <sup>b</sup> dass ihr Buch fast gleichzeitig mit Raymond Arons Denunziation des Kommunismus und des Totalitarismus in *Opium für Intellektuelle* <sup>c</sup> erschien. Herschs Ziel war aber die Erfindung eines antikapitalistischen, linken Antitotalitarismus. Sowohl Simone Weil wie auch Albert Camus starben frühzeitig und ihr politisches Denken hatte lange einen nur bescheidenen Einfluss. Erst in den siebziger Jahren gewann in Frankreich im linken Lager das antitotalitäre Denken an Bedeutung. <sup>d</sup> So blieb Hersch mit ihrem linken Antitotalitarismus lange weitgehend isoliert.

---

a Hersch 1986i, S. 154.

b Ebd., S. 117.

c Aron 1955 (dt.: Aron 1957).

d Vgl. dazu unsere Anmerkungen zu «Das Wesen der Macht».

---

## Geleitwort von Carlo Schmid <sup>1</sup>

Dieses Buch ist ein notwendiges Buch, weil es ein überaus redliches Buch ist, ein Buch, dessen Verfasserin ebenso weiß, dass jede politische Entscheidung an Zeit und Stoff gefesselt ist, wie auch, dass dieses Wissen den politisch Handelnden nicht moralisch freistellt, weil jede politische Tat auch in den Bereich der moralischen Werte hineinragt.

In diesem Buche ist über Karl Marx hinaus eine weitere Entlarvung der gängigen Ideologien gelungen: Es enthüllt, dass die politischen Parteien im Laufe der Jahrzehnte seit ihrer meistens pathetischen Gründung, heute von ganz anderen Impulsen und Leitbildern bewegt werden, als jenen, die zur Aufstellung der Ideologien führten, nach denen sie ihre Programme konzipiert hatten, Programme, für deren Verwirklichung sie heute noch zu streiten vorgeben, während sie in Wirklichkeit längst ganz andere Ziele im Auge haben als vordem. Dies macht die Parteien heute bei so vielen Menschen, die gerne politische Verantwortung auf sich nehmen würden, unglaublich und die Folge ist die politische Abstinenz gerade der aufrichtig Bemühten und der Eliten, eine Abstinenz, die der Welt einmal die Freiheit kosten könnte.

Diesen geistig Bemühten aber zeigt Jeanne Hersch in einer meisterhaften Analyse der *Kritik der praktischen Vernunft* Immanuel Kants und des *Principe Machiavellis*,<sup>3</sup> dass jeder totalitäre Anspruch von Prinzipien auch jener des moralischen Prinzips – letztlich zur Tyrannei und zur Vernichtung der Freiheit führen muss, deren Erhaltung und Bewirkung allein Politik zu rechtfertigen vermag. Darum sei es gut, dass im Bereich des Politischen Moral und Macht sich unentwerrbar durchdringen, denn nur wo diese «Unreinheit» besteht und erkannt wird, kann der gesellschaftliche Körper gesund bleiben. Denn nur im Spannungsfeld, das um diese beiden Pole schwingt, kann der Mensch als ein freies Wesen handeln – in einer schwer zu tragenden Freiheit, deren Akte sowohl unter dem Gericht des Moralischen – war die Tat gut oder böse? – als dem des Politischen – habe ich für jene, für die ich handeln wollte, den in der Sache gebotenen Erfolg nach Hause gebracht, oder habe ich es vorgezogen, auf Kosten des Notwendigen meine Seele zu retten? –, denn wenn der Mensch auch für sich jeden Verzicht leisten kann, so hat er doch nicht das Recht, Verzichte zu Lasten der Menschen auszusprechen, die ihm ihre politische Führung in die Hand gegeben haben und für die er angenommen hat zu handeln.

In einen solchen Bereich wechselseitiger Durchdringung von Interessen und Werten kann der Gewissenhafte sich nur selten für alles entscheiden, was eine Partei

auf ihr Panier geschrieben hat und noch weniger für alles, was sie fordert und wirkt. Dieser Gewissenhafte wird sich also meist nur für einen Ausschnitt zu entscheiden vermögen, er wird also immer nur eine Schwerpunktentscheidung treffen können. So sind politische Zustimmungen fast immer nur als Teilentscheidungen moralisch und politisch zu vertreten, aber wer eine solche Schwerpunktentscheidung getroffen hat, muss bereit sein, für diese Teilentscheidung den vollen Einsatz der ganzen Persönlichkeit zu wagen. So allein kommen echte Fronten zustande, so allein vermögen wir politisch außerhalb der Lüge zu leben, und so allein kann man politischer Gegner sein und sich doch gegenseitig achten.

Die Verfasserin sieht in der politischen Demokratie den einzigen Weg, die notwendige Auseinandersetzung zwischen den Menschen – Wesen, die weder Engel noch Tiere<sup>4</sup> sind – durchzuführen, ohne dass in der Auseinandersetzung der freie Raum des Menschen – dieses Trägers bloßer Möglichkeiten zerstört wird. Sie hält die verschiedensten Ausgestaltungen der Demokratie für möglich, aber kein Staat dürfe sich demokratisch nennen, der nicht die Kontrolle der Regierung durch die Regierten kennt und in dem nicht die Rechte der Einzelperson auf Mitgestaltung des Staatswillens und die Rechte der jeweiligen Minderheitsgruppen vom Rechte her garantiert sind. Und schließlich muss die Demokratie den Raum, in dem der Wille der Mehrheit für alle durchgesetzt werden kann, beschränken: Wo sie das nicht tut, zerstört sie selbst die Freiheit, deren Ausdruck und Instrument sie sein will.

Im Lichte dieser Grundgedanken analysiert die Verfasserin die wirklich gelebten, nicht die vorgegebenen, Ideologien der klassischen Parteien *sine ira et studio*,<sup>5</sup> aber ohne die Pseudoobjektivität der Standpunktlosen. Sie geht der Wirklichkeit mit offenem Visier zuleibe, indem sie von Anfang an ihren eigenen politischen Standpunkt klar umreißt, nämlich den des freiheitlichen Sozialismus, der im Zeitalter der industriellen Gesellschaft die Erfüllung der politischen Demokratie in der Demokratisierung der Ordnungen des Wirtschaftslebens sucht, und sie macht dazu sehr konkrete Vorschläge, die alle von der leidenschaftlichen Überzeugung getragen sind, dass Wohlfahrt und Ordnung nie um den Preis der Freiheit angestrebt werden dürfen.

Man hätte diesem Buche den Untertitel geben können «Über die Politik. An die Gebildeten unter ihren Verächtern.»

---

## Brief an den Verleger

Sehr geehrter Herr Piper, lieber Freund,

nach beachtenswert aufmerksamer Lektüre meines in französischer Sprache verfassten Manuskripts sahen Sie sich veranlasst, mir in einem Brief einige Vorbehalte mitzuteilen. Unter anderem machten Sie geltend, dass mein Buch trotz des allgemeinen Interesses, das es Ihnen zu haben schien, doch zu sehr in politischen Perspektiven des Landes befangen bleibe, in dem ich es konzipiert und verfaßt habe: Frankreichs. In Deutschland, meinten Sie, hätten sich die Dinge seit dem Kriege weiterentwickelt.<sup>6</sup> Der Kapitalismus habe sich gründlich verändert, der Lebensstandard und die Rechte der Arbeitnehmerschaft hätten seither dem Begriff des «Klassenkampfes» jeden aktuellen Sinn genommen. Auf dem ideologischen Gebiet repräsentiere die CDU eine Tendenz sui generis, die sich von denen unterscheide, die ich analysiert habe, und die sich insbesondere nicht mit der von mir «konservativ liberal» genannten Ideologie decke. Ebenso führe das Mitbestimmungsrecht der Arbeiterschaft ein neues und entscheidendes Element in die Beziehungen zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern ein. Als Schlussfolgerung haben Sie mir, aus einer besonders ernsten und objektiven Gesinnung, vorgeschlagen, eine Reise durch Deutschland zu machen, mit Vertretern des Unternehmertums und der Arbeiterschaft, mit Soziologen und Journalisten zusammenzukommen, um so eine persönliche Vorstellung von den deutschen Verhältnissen gewinnen und, wenn ich es nötig fände, den einen oder anderen Abschnitt meines Werks ändern zu können. Begeistert habe ich Ihren Vorschlag angenommen, und also hat die geplante Reise stattgefunden. Sie war für mich außergewöhnlich interessant. In mehreren Städten Westdeutschlands habe ich denkbar verschiedene Menschen gesehen. Immerhin war ich nicht in Berlin, wo ich eine vom übrigen Land recht verschiedene Situation vermute.

Schließlich habe ich an meinem Buch selbst doch nichts geändert. Faktisch konnte ich im Hinblick auf die von Ihnen aufgeworfenen Fragen in Deutschland weder Tatsachen noch Auffassungen entdecken, die von dem grundsätzlich verschieden wären, was es anderswo gibt. Die Struktur und das Funktionieren des Kapitalismus – das ist evident – haben sich überall grundlegend verändert. Aber weder in Deutschland noch anderswo hat er meiner Ansicht nach das Problem gelöst, das sich aus dem Interessenantagonismus zwischen den beiden Klassen ergibt, die doch solidarisch in seinen Produktionsprozess eingeschlossen sind. Von meinen deutschen

Gesprächspartnern behaupteten die einen (besonders Sozialisten und Gewerkschafter) kategorisch, der Klassenkampf gehe weiter, andere leugneten das ganz genau so kategorisch und erklärten, er sei «längst überholt»; aber diese letzteren gehören zur Unternehmerschaft. Schon diese beiden Kategorien von Antworten waren recht bezeichnend. Bleibt noch zu erwähnen, dass selbst diejenigen, die den Klassenkampf negierten, dem System des Mitbestimmungsrechts vorwarfen, es versetze den Betriebsrat in eine unhaltbare Lage, weil es ihm widersprüchliche Pflichten und Treueverhältnisse auferlege – was doch wohl konsequenterweise zum Eingeständnis führen müsste, dass der Klassenkampf, obwohl negiert, doch eine unüberwindliche Realität bleibt.

Das Mitbestimmungsrecht der Arbeiter scheint im Augenblick niemanden zu befriedigen. Gewerkschafter und Unternehmer sind sich darin einig, dass es eher eine Fiktion als eine Wirklichkeit darstelle. Natürlich sagen die letzteren das mit dem Wunsch, es abzuschaffen, weil es ihnen unbequem ist, ohne von großem Nutzen zu sein, während die ersteren ihm eine echte Bedeutung verschaffen möchten. Auch hier wieder finden wir den Kampf.

Immerhin nuanciert dieser oder jener seine Behauptungen. Ein ganz besonders objektiver Großunternehmer, der zwar ebenfalls den Klassenkampf verneint, gibt doch zu, dass zwischen den Klassen Interessenunterschiede bestehen. Ein Gewerkschaftsführer, der zwar durchaus von der Wirklichkeit des Klassenkampfes überzeugt ist, bestreitet doch nicht, dass er sich, wie er das nennt, «nicht mehr so profiliere wie früher». Sicher hat sich der Lebensstandard der Arbeiter ganz beträchtlich erhöht, wie Sie in Ihrer Kritik sagten. Ich möchte sogar noch weiter gehen als Sie: Heute macht die Technik den arbeitenden Massen Mittel verfügbar, von denen einst kein König auch nur zu träumen gewagt hätte. Deshalb sind viele Leute der Meinung, das Problem des Lohnempfängertums betreffe heutzutage mehr die Rechte der Arbeiter als ihren Standard, und darum bemühen sie sich, durch Sparen das Eigentum breiter zu streuen, so dass alle Arbeiter zu Kleinbürgern würden. Sie werden, denke ich, zugeben, dass die in meinem Buch aufgeworfenen Grundfragen so nicht zu lösen sind.

Die CDU ist mir im Laufe meiner Nachforschungen als ein recht gemischtes Gebilde erschienen. Offenbar findet sich dort eine konservative Minderheit im allertraditionellsten Sinn dieses Wortes und eine stark mit sozialen Problemen beschäftigte Mehrheit, die aber davon überzeugt ist, dass man vor allem für Prosperität sorgen müsse und dass diese Prosperität das wahre Heilmittel gegen alle Übel sei. Diese Mehrheit hält es weniger mit der moralisierenden Austerität wie anderwärts die Leute, die ich «konservative Liberale» genannt habe; von ihnen unterscheidet sie sich vor allem durch einen gewissen Optimismus à l'américaine; aber im allgemeinen ist sie nicht viel mehr als diese andern dazu disponiert, die Sozialgesetzgebung und die

demokratische Kontrolle das «freie Unternehmertum» und den «freien Markt» hemmen zu lassen.

Es ist also wohl nicht nötig, mein Buch abzuändern. Trotzdem wäre es, hätte ich es in Deutschland geschrieben, ganz anders herausgekommen. Aus diesem Grund bitte ich Sie sehr, diesen Brief statt eines Vorwortes in der deutschen Ausgabe zu veröffentlichen.

In Paris habe ich den Eindruck, dass sich die Ideologien jeden Augenblick jedermanns Seele streitig machen. Durch feine und glänzende Federn, gescheite und bewegende Vorträge, Aufrufe an Gewissen und schlechtes Gewissen überzeugen oder verführen sie. Sie lügen, sie bringen die Dinge durcheinander, sie halten sich selten an die reine Wahrheit oder an die bloße Lüge. Mitten in ihrem Geschrei und ihrem Geflüster habe ich versucht, mein Buch zu schreiben. Ich lebte dabei in der Furcht, weiteren Lärm in all diesem Getöse zu machen, und doch empfand ich das dringende Bedürfnis, trotz allem eine Stimme zu erheben und zu versuchen, sie in den Dienst der allereinfachsten Wahrheit zu stellen.

In Deutschland habe ich von all dem nichts verspürt. Wer macht sich denn dort die Seelen streitig? Wenn ich es dort geschrieben hätte, hätte ich es zweifellos getan, um Spannung und Widerspruch zu erwecken.<sup>7</sup>

Ich habe immer geglaubt, in Deutschland befinde sich die metaphysische Windung des europäischen Gehirns<sup>8</sup> – was übrigens nicht ungefährlich ist, weder für es selbst noch für die andern. Doch diesmal hatte ich den Eindruck, diese Windung existiere nicht mehr. Es herrscht eine nahezu gänzliche ideologische Leere. Vom Nationalsozialismus spricht man nicht mehr gern; man zieht es vor, ihn zu vergessen. Kommunismus gibt es sozusagen keinen, man spürt von seiner Seite her keinen Druck und kein Bedürfnis, sich mit ihm herumschlagen.<sup>9</sup> Im übrigen wiederholt man da und dort veraltete Phrasen. Die gescheitesten Leute sind entschiedene Empiristen; sie wollen sich um nichts anderes kümmern als um Tatsachen und Machtverhältnisse und behaupten, von Ideologien nichts wissen zu wollen.

Die CDU scheint ihre Existenz vor allem der wirtschaftlichen Prosperität und der Person des Bundeskanzlers Adenauer zu verdanken.<sup>10</sup>

Die SPD ist immer noch in geläufigen nationalistischen Vorstellungen befangen, und im sozialen Kampf bedient sie sich alter Schlagworte, die der Wirklichkeit nicht mehr entsprechen; eine oft ganz hohle Beredsamkeit soll es ihr ersparen, wirkliche Probleme zu stellen, die etwas mit dem konkreten Leben der Arbeiter zu tun hätten. Scheinbar ist es ihre Hauptsorge, sich gegen einen Faschismus zu verteidigen, den es nicht mehr gibt, gegen einen nahezu inexistenten Kommunismus und eine CDU, die von ihr selbst nur allzu wenig verschieden ist. Die Mitglieder der SPD haben anscheinend einige Schwierigkeiten damit, ihr Aktionsprogramm von dem der



CDU deutlich zu unterscheiden und stets besorgt darum zu sein, dass es in der Beziehung keine Verwechslungen gibt. So sprach man in einer Studiengruppe davon, einen wirtschaftskundigen Priester als Redner einzuladen, der, so sagte man, ein kühneres Sozialprogramm ausgearbeitet habe als das der eigenen Partei; dagegen wurde eingewandt, dieser Priester könnte am Schluss seines Vortrages den betreffenden Plan als den der CDU vorstellen und was täte man dann? – In den Gewerkschaften habe ich auch nicht mehr an eigentlicher Ideologie vorgefunden. Als ich in einem Funktionärkurs fragte, ob man bei der Neueinstellung eines Gewerkschaftsbeamten vom Kandidaten ein minimales politisches und soziales Credo verlange, antwortete man mir, er müsse «durch und durch Demokrat» sein und eine Anzahl unerlässlicher menschlicher Eigenschaften haben wie Mut, Anständigkeit, Hingabefähigkeit, Sinn für das Humane etc. – Tugenden also, und keine Konzeptionen.<sup>11</sup> Und das waren noch ältere Kämpfer für die Sache, von einem – zwar vagen aber lebendigen – Sinn erfüllt, von einer ihnen aufgetragenen Mission. Doch sie waren schwer besorgt um die Bildung der Jungen: Deren Teilnahme an dem und dem Kurs richte sich weniger nach dem behandelten Gegenstand oder nach der Qualität des Lehrers, als nach der Höhe der den Teilnehmern zgedachten Entschädigung.

Der Nationalsozialismus hatte alle Werte verderbt, kompromittiert und korrumpiert. Krieg und Niederlage haben vollends tabula rasa gemacht; geblieben sind der Schrecken und die Sucht zu vergessen. Seitdem haben die anti-apokalyptischen Bedürfnisse den Vorrang: Vor allem das nach individueller Sicherung; dann kommt gleich das nach Komfort, nach Waschmaschinen und Kleinwagen.

Wiederholt hat man mir erklärt, wie die ganze soziale Entwicklung «geronnen», «eingefroren» ist dank der enormen Entfaltung eines Versicherungssystems, das alle möglichen Risiken des Daseins erfasst: Niemand kann mehr – oder kann es nicht mehr wollen – den Wohnort oder die Stelle, den Beruf usw. wechseln. Die Arbeiterbewegung ist als ganze im Sicherheitsapparat wie gefangen. Auch seelisch wird man gefangen: das ganze Leben ist auf Sicherheit ausgerichtet und dann in ihr verankert. Seit früher Jugend verdrängt die Sorge darum alle andern. Nun ist diese Entwicklung auf keinerlei ernsthaften Widerstand gestoßen. Auf Unternehmenseite praktiziert man eine manchmal recht kostspielige Wohnbaupolitik, nur um Arbeitskräfte zu «binden», und die Idee einer «Streuung des Eigentums» bezweckt faktisch dasselbe.<sup>12</sup> Es sieht so aus, als habe diese Tatsache die Verhältnisse grundlegend umgewandelt, die Erscheinungsformen des Klassenkampfes (ohne ihn aufzuheben) verändert und die Arbeiter wohl oder übel mit ihren Unternehmern solidarisch werden lassen.

Man wird im Verlauf dieses Buches sehen, wie hoch ich die Sicherheit schätze, die den Druck der primitiven Angst lockert und Freiheit, Denken und Phantasie erst atmen lässt. Doch wenn sie auch eine notwendige Voraussetzung ist, ist sie doch

kein Lebenszweck; und wenn das ganze Leben ihrem Dienst geopfert wird, gerät es in den Zustand einer neuen Sklaverei. Ebenso geht es mit den Erzeugnissen der modernen Technik: Sie sind gute Diener der Freiheit, wenn sie ihr unterstellt bleiben; wenn das Verhältnis sich aber umkehrt, wird daraus Knechtschaft. Soviel ich gesehen habe, wollen die arbeitenden Massen in Deutschland nicht mehr wirklich etwas von *freier Zeit* wissen: Wird eine Herabsetzung der Arbeitszeit verlangt, so meist nicht um die Freizeit zu verlängern, sondern um mit den Überstunden mehr zu verdienen. Die verbissene Arbeit, welcher die Mehrzahl der Deutschen ihr «Wirtschaftswunder» der Nachkriegszeit zuschreiben, hat viel von einer Flucht vor der Freiheit: Verdienen, ausgeben, am Sonntag auf vier Rädern rollen, die Zukunft sichern, verdienen, ausgeben, noch mehr rollen...

Es herrscht ein schreckliches Gefühl der Leere! Viele Deutsche schienen mir wohl zu prosperieren und dabei unglücklich zu sein. Sie klagen: Mit dem Marxismus sind wir fertig; was setzt man an seine Stelle? Freizeit – wozu? Oder aber sie klagen nicht und wissen nicht, was ihnen fehlt. Weder Vergangenheit, noch Zukunft. Nur das unmittelbar Gegenwärtige. Aber Deutschland ist nicht amerikanisch.

«Ich bin todtraurig» sagte mir ein Intellektueller. Das kommt daher, dass die Intellektuellen sehr isoliert sind – gleich allem, was nicht konformistisch ist – wie in Amerika. Bücher werden allerdings gut verkauft. Aber man hat mir erzählt, dass Leute ihre zerstörten Bibliotheken wieder einrichten, dass also mehr Bücher gekauft als gelesen werden.

Die übergroße Mehrheit der Deutschen ist ernsthaft darum bemüht, die politische Demokratie lebensfähig zu machen, und die Erfahrung ihrer Gebrechlichkeit, wie man sie 1933 gemacht hat, ist noch keineswegs vergessen. Der Widerwille gegen die Wiederaufrüstung kommt zum großen Teil daher (aber nicht nur daher: Der Militärdienst stört auch die im Berufsleben gefundene Ordnung, den wohlgeordneten Weg zur Sekurität). Immerhin dürften all diese Leute nicht aus dem Auge verlieren, dass die Festigkeit oder Gebrechlichkeit einer Demokratie stets in erster Linie von dem Sinn abhängig ist, den ein jeder Bürger seinen eigenen Entscheidungen zu geben weiß oder eben nicht zu geben weiß.

In Deutschland begegnen einem immer Menschen oder Taten, die einen beeindrucken. Auf Unternehmenseite: Die Verantwortlichen der großen Industriefirmen, Patrioten ihres Unternehmens, stolz auf dessen guten Ruf, auf die hervorragende Qualifikation seiner Arbeitskräfte, im Hinblick auf diese beseelt von einem patriarchalischen, sogar väterlich guten Willen, ohne bewusste Ideologie, aber faktisch grundliberal; wieder andere, nüchterne Realisten, für die soziale Probleme technisch zu lösende Aufgaben darstellen, bei denen eine Verbesserung der Arbeitsbedingungen eine Erhöhung des Ertrags nach sich ziehen muss; sie berufen sich auf keinerlei

Moral, kein Ideal und suchen in aller Schlichtheit, rein empirisch die Lösungen der ihnen gestellten Probleme. Oder dann der Generaldirektor jenes Riesenunternehmens, um das herum eine Stadt aus dem Boden geschossen ist; ein unmögliches Unterfangen, ihn zu klassieren, diesen freien, von der Erfahrung lebenden Geist, diesen Manager im amerikanischen Stil, ohne jegliche Spur von patriarchalischen Allüren, für jedermann unmittelbar zugänglich, autoritär, sichtlich gereizt durch die gewerkschaftlichen Fesseln; dieser Mann, dem sehr viel daran liegt, die Arbeitermassen die Betriebswirklichkeit verstehen zu lehren und sie an den Gewinnen teilnehmen zu lassen, der ihre sportlichen und kulturellen Initiativen fördert – der moderne Typus des *despote éclairé*.<sup>13</sup> Auf Arbeiterseite: Politische oder gewerkschaftliche Aktivisten, die ihrer Sache ergeben sind und den ernsthaften Wunsch haben, den sozialen Errungenschaften einen *Inhalt* zu geben, die einsam auf den verschiedenen Wegen der Erwachsenenbildung gegen die Leere und die Sinnlosigkeit ankämpfen.

Aber die Tatsache bleibt bestehen, dass alles in allem der Klassenkampf weitergeht; die Mitbestimmung hat ihn nicht überwunden, die Prosperität und die Vollbeschäftigung haben das soziale Problem nicht gelöst – und vor allem: Es fehlt der *Sinn*, diese Triebfeder aller revolutionären Forderungen an die Wirtschaftsordnung, die, wenn es keine «Zwangsarbeiter des Hungers» mehr gibt, nur noch geistig sein kann.

In der heutigen politischen Situation ist das ideologische Vakuum in Deutschland beängstigend. Ich habe den Vortrag eines Experten für osteuropäische Fragen über die Politik der Sowjets und die deutsche Wiedervereinigung mitangehört. Seine Argumentation verlief völlig in der Ebene von machtpolitischen Beziehungen; nicht einen Augenblick war die Rede von ideologischen Beweggründen, weder in seinen Ausführungen noch in der folgenden Diskussion. Dass die UdSSR ein kommunistischer Staat ist, dieser Gesichtspunkt spielte überhaupt keine Rolle. Auch von Europa war nicht die Rede, und von keinem anderen europäischen Staat außer Deutschland. Alle hielten sich an einen ausschließlich nationalen Standpunkt.

Mehrere Männer der Industrie haben mir ungefähr Folgendes gesagt: «Die Stunde der Slawen ist gekommen. Die Konkurrenz im Westen wird schwierig werden. Unser Raum liegt im Osten. Wir müssen uns mit den Russen verständigen.» Und als ich fragte, ob die Tatsache dabei gar keine Rolle spiele, dass die Russen einen kommunistischen Staat haben, hat mir einer geantwortet: «Das ist unwichtig. Sie werden sich verbürgerlichen, wir sozialisieren uns, und so wird der Ausgleich geschaffen.»

Die Anziehungskraft der Wiedervereinigung, die wirtschaftlichen Interessen, die Versuchungen der reinen «Realpolitik» lassen viele Deutsche nach dem Osten tendieren. Welche Widerstandskraft könnte dieses Land entwickeln, wenn nicht die einer ideologischen Abwehr? Deshalb ist die Leere, die man auf diesem Gebiet wahr-

nimmt, beängstigend. Ich würde mich glücklich schätzen, wenn dieses Buch auch nur ein wenig dazu beitragen würde, das unerlässliche Bewusstsein von unserer geschichtlichen Situation und den Willen zur aktiven Auseinandersetzung mit ihr zu fördern. Fast überall in Ihrem Land, da und dort zerstreut, findet man noch Menschen, die trotz aller Misserfolge dieser letzten Jahre ihren Glauben an Europa und seine Mission bewahrt haben. Sie glauben noch an das Europa, das einmal für sich den Sinn und die politischen Formen der Freiheit gefunden und das überall, und sei es auf seine eigenen Kosten, den Aufstand gegen Knechtschaft und Ausbeutung angefacht hat; und sie glauben daran, dass es durch die Schaffung einer Föderation seinen eigenen Fortbestand werde sichern und die Verwirklichung der ihm wesentlichen Werte – zugleich in der Durchdringung des Dschungels seiner eigenen wirtschaftlichen Gegebenheiten und in der übrigen Welt – werde erreichen können. An ihrem Posten arbeiten sie, jeder auf seine Weise, in diesem Sinn. Möge dieses Buch, das dank Ihrem großen Verständnis in ihrer Sprache zu ihnen kommt, ihnen helfen, sich weniger einsam zu fühlen.

JEANNE HERSCH



## Die Probleme

Dieses Buch wurde in Paris geschrieben, genauer: Im Quartier Latin.<sup>14</sup> Wenn ich das gleich zu Anfang sage, obwohl es hier doch nicht um die Besonderheiten von Paris, sondern um die ideologische Situation des europäischen Westens im allgemeinen geht, so deshalb, weil ich zweifellos nirgends sonst ein so dringliches Bedürfnis verspürt haben würde, ein solches Buch zu schreiben. Hier, in diesem Weltwinkel, ist Intelligenz eine billige Ware. Auf Schritt und Tritt begegnen einem subtile, einfallsreiche und glänzende Geister, die sich für alles interessieren und alles interessant machen. In dem korsischen Café, unten in meinem Haus schreien sie und hauen sie mit der Faust auf den Tisch – es geht um die Politik Österreichs im 19. Jahrhundert. Im Restaurant diskutieren Chefin und Kellnerin heftig über Linien und Proportionen eines elsässischen Stuhls. Die materielle Existenz beschäftigt die Leute nicht allzu sehr. Aus den Mahlzeiten werden Zusammenkünfte unter Freunden, Gelegenheiten zur Unterhaltung und man isst, ohne recht darauf zu achten, Speisen, die eher dazu angetan sind, die Phantasie anzuregen als den Leib zu nähren – exotische Spezialitäten aus allen Weltgegenden. Die vollkommensten Theateraufführungen werden in den elendsten Räumlichkeiten gegeben. Der Mann, der die genauesten und subtilsten Übersetzungen macht, wohnt mit seiner Familie in zwei überladenen Mansarden, aber all der Kram, womit sie überfüllt sind, hat kein Gewicht. In den Boutiques werden fixfertig hergerichtete und gekochte Gemüse verkauft – und man muss nur noch zusetzen, was dem persönlichen Geschmack entspricht; die Küche, eine schnellfertige Angelegenheit, reduziert sich auf die Kunst des Würzens. Zugegeben, ich verallgemeinere. Aber eine beträchtliche Anzahl Leute lebt hier eben so oder doch fast so.

Eine überraschende Leichtigkeit also des leiblichen Daseins. Der Geist mag sinnlich werden – das beschwert ihn jedenfalls nicht, und besser als anderswo begreift man hier, dass es einen Valéry, einen Giraudoux gegeben hat.<sup>15</sup> Flandern ist weit. So weit, dass man Sehnsucht danach bekommt.

Das Denken, frei von Ballast und Kleister, wird flink und keck und hält stets Ausschau nach Neuem. Und nun gleich seine grundlegende Paradoxie: Es stürzt sich auf alles, was ganz anders ist als es selbst, auf das Schwere, Konkrete. Worte wie «abstrakt», «idealistisch» wirken beleidigend. Aber gleichzeitig glaubt man nicht an wirkliche Folgen von Entgleisungen des Denkens. Daher kommt eine Art Unterwürfigkeit vor allem, was ist – man nennt sich gern «materiell», «materialistisch» –, und

zugleich eine unglaubliche Verantwortungslosigkeit. Mancher Denker, Schriftsteller, Künstler entdeckt recht spät die sozialen Probleme.<sup>16</sup> Wie alle verspätet auftretenden Krisen hat auch diese schwere Komplikationen zur Folge. Da die bestehende Ordnung nun einmal ungeheuerliche Ungerechtigkeiten aufzuweisen hat, muss man sich um jeden Preis auf die Seite derer schlagen, die von sich behaupten, sie seien entschlossen, sie zu verändern – welche Konsequenzen immer ihre Aktion haben möge. Ja, noch weiter: Da die Verurteilung, die sie aussprechen, gerecht ist, muss man auch versuchen, wie sie zu denken. Die Stunde erheischt keinen kritischen Sinn, sondern Reue und Folgsamkeit.

Doch ein guter Teil dieser Intellektuellen hat längst öffentliche Glaubensbekenntnisse abgelegt, die von Universitätslehrstühlen herab, durch Bücher mit hohen Auflagen, Zeitschriften und Zeitungen verbreitet wurden.<sup>17</sup> Deshalb bieten sie das ganze Arsenal ihrer intellektuellen Kunstfertigkeit auf, um den Anschein von Kontinuität und Synthese zu erwecken, wo doch nur Inkonsequenz, Ungereimtheiten, Kapitulation und Widerspruch vorliegen. Winzige logische Artikulationen, subtile Wortspiele, genau bemessene Sprünge auf dem hohen Seil der Dialektik scheinen nun, besser als bei Hegel, bisher unvereinbare Standpunkte zu versöhnen.<sup>18</sup> Immanenz und Transzendenz, Determinismus und Freiheit, Szientismus und Mystik, demiurgischer Hochmut und christliche Demut und noch viele andere das Bewusstsein zerspaltende Antithesen sind nun überwunden, ersäuft und eingeschmolzen in der dialektischen Flut eines Neo-Realismus, der seine Wurzeln im neuen Geschichtsbewusstsein hat. Alle Arten von Marxismen, Existentialismen, Thomismen und Christentümern tauschen brüderlich ihre Trümpfe miteinander aus. Selbst die moderne Physik und selbstverständlich die Psychoanalyse, die ungegenständliche Kunst oder das schwarze avantgardistische Theater haben ihre Argumente zu liefern.

Argumente wofür? Wogegen? So seltsam es klingt, das lässt sich gar nicht so leicht feststellen. All diese Virtuosität scheint vor allem darauf aus zu sein, einige klare Vorstellungen zu zerstören, einige bis dahin unbezweifelbare moralische Ansprüche zu entwerten, indem man behauptet, sie gehörten einer Art «statischer» Vorgeschichte des Denkens an; so soll das Bewusstsein aufgeweicht und das Gewissen darauf vorbereitet werden, unvorhersehbare Veränderungen zuzulassen, wohin auch immer sie führen. Die Anziehungskraft des Verworrenen, des Schwierigen, des Snobismus, die übersteigerten und blendenden intellektuellen Spielereien, das schlechte soziale Gewissen, die gerechte Empörung gegen das verlogene moralisierende Predigen, all das wird aufgeboten, um sich die Geister gefügig zu machen, die täglich weniger Halt finden an schlecht überlieferten, kompromittierten und schäbig gewordenen Traditionen.

## Das Bedürfnis nach Klarheit

In dieser wachsenden Konfusion, die jede klare Gegenüberstellung verunmöglicht, habe ich das unabweisliche Bedürfnis empfunden, «Ordnung zu machen». Ordnung zu machen auf ganz schlichte Hausfrauenart, so dass man sich in Schränken und Schubladen zurechtfindet. Ich habe mir Mühe gegeben, auch die allereinfachsten Banalitäten zu formulieren, soweit sie stimmen. Ich habe versucht ein Buch des alltäglichen Lebens zu schreiben, mit möglichst wenig intellektueller Geschicklichkeit und möglichst viel Wirklichkeitstreue. Heute kommt es nun einmal nicht auf die glänzenden Essays an, die allorts wachsen wie die Pilze nach dem Regen, sondern auf eine anständige Herausarbeitung der Entscheidungen, vor die wir tatsächlich gestellt sind. Die größte Gefahr besteht ja nicht darin, dass wir falsch entscheiden, sondern darin, dass wir, ohne es zu merken, anders entscheiden als wir es gewollt hätten. Ebenso wichtig ist es, die Bedeutung der Entscheidung abzugrenzen, die wir zu treffen haben, damit in uns – und den andern nicht die Achtung vor der Vielheit der Lebensgebiete, auf denen sich menschliche Existenz vollzieht, und überdies die Ehrfurcht vor dem, was sie alle transzendiert, zerstört wird.

Aber es ist keine leichte Sache, die Entscheidungen zu definieren, die uns heute aufgegeben sind, sie zu erhellen und zu vereinfachen, ohne sie zu verfälschen. Gleich zu Beginn hatte ich es mit dreierlei Schwierigkeiten zu tun.

## Die Unvoreingenommenheit

Zunächst hätte ich – ideal gesehen – «niemand» sein müssen, ich hätte nicht selbst im Spiel sein dürfen. Das Ideal der Unvoreingenommenheit, der Objektivität ist zwar längst kurz und klein geschlagen, und doch bleibt es als solches bestehen.

Es ist, wie alle Ideale, gültig und unerreichbar; aber eben so ist es wirksam, übt es seinen Zwang aus, erlegt es uns Disziplin auf, ist es Ursache einer ständigen Selbstkontrolle, eines dauernden Misstrauens uns selbst gegenüber. Ich war und ich bin nicht aus dem Spiel. Ich habe meine Auffassungen, und in mancher Beziehung bin ich Partei. Vielleicht hätte ich deshalb auf diese Arbeit verzichten und abwarten müssen, bis ein bloßer Beobachter, ein Unbeteiligter sie mir abgenommen hätte. Aber andererseits muss man doch aus Erfahrung wissen, was es heißt, sich politisch zu engagieren, um irgendein anderes derartiges Engagement überhaupt verstehen zu können. Ein Monsieur Teste ist wahrscheinlich gerade durch sein Unparteiischsein weiter entfernt von all denen insgesamt, die sich überhaupt engagieren, als es einer, der Partei nimmt, von seinem Gegner ist.



Hätte ich dann aber nicht wenigstens, solange ich mich mit dem Aufräumen beschäftigte, meine eigenen Überzeugungen «vergessen» und mich darum bemühen sollen, so zu tun «als ob» ich jener unparteiische Beobachter des politischen Horizontes wäre? Ich glaube nein. Mein Ziel war es nicht, eine «Geschichte der Gegenwart» zu schreiben, ja nicht einmal, diese Gegenwart als eine objektive Größe zu analysieren. Die Gegenwart ist für mich ihrem Wesen nach politisch und nicht historisch – und das heißt: Kein Ingesamt von Fakten, von Gegebenheiten, die sich beschreiben lassen, sondern ein Ingesamt von Möglichkeiten, die lebendigen Menschen zur Auswahl angeboten sind. Diese Möglichkeiten zeigen sich in der Gestalt von Ideologien. Dass das Wort so sehr abgewertet ist, das ändert nichts an der tatsächlichen Situation. Jedermann befindet sich heute in dauernder Auseinandersetzung mit Ideologien, die sich um seine Seele, seine Zeit, seine Leidenschaft, seinen Willen raufen. Und auf Grund eines Paradoxons, dessen innere Logik man genauer untersuchen müsste, tobt der Kampf der Ideologien ausgerechnet da am heißesten, wo man sich am stursten auf die Behauptung versteift, der Mensch sei blind seinen Interessen unterworfen.

Wie jedes Phänomen ist auch eine Ideologie eine Tatsache. Sie existiert in der Gestalt einer Doktrin in Büchern, Artikeln, Reden; sie ist der Wirkung von Kausalreihen unterworfen, und sie stellt darin selbst ein wichtiges Glied dar. Aber sie ist ihrem Wesen nach keine Tatsache. Ihrem Wesen nach ist sie vielmehr das Objekt einer Entscheidung, einer Zustimmung. Sie gehört in die Welt der Ideale und der Werte. Sie verstehen, das bedeutet nie, nur ihre verschiedenen Prinzipien kennen; das heißt vielmehr, die Haltung dessen innerlich nachvollziehen, der ihr anhängt. Die Ideologien seiner Zeit studieren, das heißt demnach notwendigerweise, seine eigene Subjektivität verschiedenen, sogar widersprüchlichen Subjektivitäten unterziehen; das heißt: Versuchen, für einen Augenblick der Andere zu werden, in gewissem Sinn für einen Augenblick die Entscheidungen treffen, die er getroffen hat. Das heißt nicht objektiv, das heißt vielmehr nacheinander auf verschiedene Arten subjektiv sein.

Damit ein solches Unternehmen einen Wert hat, muss der Autor offenkundig zunächst einmal seinem Gegner den Vorrang lassen und, indem er sein Verhalten nachvollzieht, das denkbar beste Bild von ihm entwerfen. Und wiederum soll der Leser von vornherein wissen, wo der Autor steht, was seine eigene Parteizugehörigkeit ist, wer seine Gegner sind, damit er sich in Acht nehmen kann; wenn das am Platz ist, soll er misstrauisch sein – ja, wenn nötig, die Wahrheit durch Kompensation wiederherstellen. Wenn es um Entscheidung und Werte geht, kommt man mit einer erklärten Subjektivität zweifellos der Wirklichkeit näher als mit einer behaupteten angeblichen Objektivität.

Ich bin Sozialistin, Mitglied der Sozialdemokratischen Partei der Schweiz und dadurch der Zweiten Internationale.<sup>19</sup> Ich glaube, dass die Demokratie, so wie sie im Westen verstanden wird, die einzige Regierungsform ist, die jeder Person das Minimum an physischer und geistiger Sicherheit zu garantieren vermag, ohne die es weder Freiheit, noch Menschenwürde, noch Fortschritt gibt. Ich glaube weiterhin, dass die politischen Funktionen dieser Demokratie arg verbogen und ihre Auswirkungen schlimm verfälscht sind durch das Dschungel des Wirtschaftslebens, die soziale Ungerechtigkeit, die Abhängigkeiten der Lohnempfänger. Ich glaube schließlich, dass das Dogma von der Souveränität der verschiedenen europäischen Nationen den wirtschaftlichen und politischen Forderungen unserer Zeit nicht mehr entspricht und dass die Stunde einer zugleich wirtschaftlichen, politischen und militärischen europäischen Föderation gekommen ist.<sup>20</sup>

Nun weiß der Leser in ganz groben Zügen, wo er mich politisch unterzubringen hat, und es ist an ihm, diesem Vorwissen bei der folgenden Lektüre Rechnung zu tragen.

## Die ideologische Unterscheidung

Der Mensch ist ein politisches Lebewesen, aber nicht nur das. Keine Ideologie beschränkt sich auf dieses eine Gebiet. Jede versucht, in gewissem Sinn den Menschen als Ganzen aus ihren Grundsätzen zu konstruieren. Also bewegt sich jede auf verschiedenen Ebenen, wie der Mensch auch, ich müsste sogar sagen: Anstelle des Menschen. Tatsächlich bewegt sich jeder Mensch auf einer Mehrzahl von Ebenen, die alle ihre eigenen Zusammenhänge aufweisen: Ihr treibt Mathematik, und ihr unterzieht euch den Notwendigkeiten einer von Vernunftwesen bevölkerten Welt; ihr treibt Physik, und ihr unterwerft euch den Ergebnissen von Experimenten; ihr mietet eine Wohnung, ihr esst ein Beefsteak, ihr verkauft ein Patent – und ihr tretet ein in die Verstrickungen praktischer, wirtschaftlicher, biologischer Notwendigkeiten; ihr liebt, und ihr setzt euch den Forderungen und Prüfungen des menschlichen Miteinander aus; ihr murmelt ein Gebet, und ihr tretet vor das Angesicht Gottes, ob ihr nun die Empörung, das Feilschen oder die Anbetung wählt. Wenn ihr euch zu einer Mitgliedschaft bei einer Partei entschließt, wenn ihr eure Repräsentanten ins Parlament eures Landes wählt, wenn ihr spezifisch politische Akte vollzieht, dann probiert ihr in gewissem Sinn einen Plan aus, wonach ihr die soziale Wirklichkeit, in der ihr lebt, mitgestalten und mitverantworten wollt. Das all diesen Existenzebenen gemeinsame Gelenk ist der Mensch selbst – der Mensch, der auf ihnen mehr oder weniger bewusst existiert, indem er mehr oder weniger ausdrücklich die Verantwortung für seine Exis-

tenz übernimmt.<sup>a</sup> Das Problem des Zusammenhangs dieser Ebenen untereinander ist sein eigenstes Problem: Es ist das seiner Einheit, seiner Selbsttreue. Doch die Ideologien verdanken ihre Verführungsmacht vor allem der Tatsache, dass sie daraufhin tendieren, dem Menschen dies wesentliche, aber schwierige Problem abzunehmen und es ein für alle Male statt seiner zu lösen. Dann wird der Zusammenhang der Existenzebenen, statt jedem Menschen als endlose Aufgabe gestellt zu bleiben, die Angelegenheit einer umfassenden Doktrin. Diese erhebt den Anspruch, einen solchen Zusammenhang lehren zu können und dadurch echte Einheit der Existenz zu ersetzen. Das ist die totalitäre Versuchung der Ideologien. Ich war also verpflichtet, eine jede auf mehreren Ebenen zu untersuchen und deren inneren Zusammenhang in Frage zu stellen.

Aber in dem Maße, in dem es gelang, einige klare Grundelemente aus ihnen hervorzuheben, wurden sie durch eben diese Analyse verändert, und der «übrige Mensch» schien außer Acht gelassen. Möge der Leser ja nie vergessen, dass die ganze folgende Studie trotz aller meiner Bemühungen, den konkreten Realitäten der Gegenwart nahe zu bleiben, in höchstem Maße abstrakt ist. Die Reinheit der unerlässlichen Unterscheidungen bleibt also durchaus fiktiv, und man muss immer wieder Korrekturen anbringen, indem man stets zum unauflöselichen Ineinander des alltäglichen Lebens zurückfindet.

### Die ideologischen Typen

Die ärgste Schwierigkeit schließlich, der ich begegnet bin, entstand aus der Nötigung, vor die ich mich gestellt sah, abstrakte Typen von Menschen aufzustellen, die zu einer kleinen Anzahl der typischen Ideologien gehören. Um der Wirklichkeit näher zu bleiben, habe ich mich paradoxerweise zu einem Höchstmaß von Abstraktion zwingen müssen. Ich habe nicht im Geleise der bestehenden Parteien bleiben wollen, denn es schien mir wichtig, gerade dieses Geleise in Frage zu stellen und die durch die Tradition erstarrten ideologischen Fronten mit den ideologischen Gegensätzen zu konfrontieren, wie sie im Bewusstsein der Zeitgenossen lebendig sind. Ich war auch bestrebt, die nationalen Unterschiede zu übergehen, wie sie durch die besondere Geschichte der Länder bedingt sind, durch die Unterschiede in der Entstehung, Spaltung und Neugruppierung der Parteien auf der einen, die Verschiedenheiten der Temperamente und der Erziehung auf der andern Seite. Ich musste allerdings auch alle Merkmale des Milieus, der Lebensführung, der Klasse außer Acht lassen und so tun,

a Über den Ort der sozialen Existenz unter den anderen «Existenzebenen», siehe Panayis Papaligouras, *Theorie de la Société internationale*, Zürich, 1941, S. 63 ff.; ebenso Jeanne Hersch, «Discontinuité des perspectives humaines, le Choix, le Monde, l'Existence», Arthaud, Paris, 1947.

als ob ein liberaler englischer Konservativer, beispielsweise ein Gentlemanfarmer aus Sussex, derselben Art sei wie ein deutscher Bankdirektor in Frankfurt oder der Großaktionär einer Hamburger Reederei. Ich habe also nicht etwa nur Nuancen beiseite gelassen, sondern ungeheure Unterschiede, geschichtliche, geographische soziale, religiöse usw. nicht beachtet. Um es genau zu sagen: Um der ideologischen Wirklichkeit näher zu kommen, als es die anerkannte politische Geographie vermag, habe ich von so abstrakten Personen handeln müssen, dass es sie in Wirklichkeit gar nicht gibt. Das beunruhigt mich sehr. Ich kann mich nur damit verteidigen, dass ich das so weit getrieben habe, bis es jeder merken muss; gerade so wird die Wirklichkeit vielleicht mehr respektiert als durch begrenztere, weniger allgemeine, weniger konstruierte Darstellungen, denen dann doch – aber ohne dass man es gewahr wird – durch die Verwendung unmittelbarer, aber auch ungenauerer Kategorien die unbeschränkte Komplexität des Konkreten sich entzieht. Um die paar ideologischen Typen aufzustellen, derer ich mich hier bedienen werde, habe ich mich weder auf die Bücher gestützt, in welchen die in Betracht gezogenen Ideologien zur Darstellung kommen, noch auf die politischen Organe der Parteien, auf Zeitungen und Zeitschriften, selbst nicht auf Enqueten bei den Mitgliedern. Ich bin davon überzeugt, dass ein beträchtlicher Unterschied besteht zwischen den offiziellen Parteiideologien – meist sind sie längst durch die Ereignisse überholt, werden aber aus politischem Fetischismus oder «Klerikalismus» ehrfürchtig konserviert und denen, die tatsächlich das Denken, Fühlen und Tun der Mitglieder bestimmen und zusammenhalten. Einzig an diesen letzteren war mir gelegen. Ich musste also eine möglichst unakademische Methode anwenden und es mir von vorneherein verunmöglichen, meine Aussagen mit Hilfe von schriftlichen Quellen oder mittels empirischer Beobachtungen zu begründen. Eine tastende Methode, die wenig Garantien, die wenig Schutz vor Irrtümern und keine Waffen gegen Bestreitungen bietet. Beispielsweise musste ich wohl oder übel auf die Werke von Marx und Engels und ihrer Nachfolger verzichten. Jedesmal, wenn man über die Marxsche Lehre diskutieren will, verliert man sich im Dickicht seiner eigenen Werke, derjenigen seiner Mitarbeiter und von mehr oder weniger zuverlässigen Schülern. Man ficht mit großem Zitatenaufwand: «Marx selbst hat gesagt...» – und dann widerspricht der junge Marx den Alterswerken.<sup>21</sup> Unterdessen verlieren die sozialistischen Bewegungen Substanz und Phantasie. Wir sind keine Scholastiker. Die Nuancen, die das Marx'sche Denken in subtiler Weise in den dialektischen Determinismus eingeführt hat, mögen für Philosophen von größtem Interesse sein.<sup>3</sup> Hier dagegen handelt

---

a        Umsomehr, als sie sich nicht fixieren lassen, wie es die Erfahrung philosophischer Diskussionen und Marxisten uns zeigt: Die berühmte marxistische «Position» reduziert sich stets auf ein ständiges Oszillieren und Hin- und Herspringen von einem Standpunkt auf den anderen. Siehe Ignace Lepp, *Le Marxisme, philosophie ambiguë et efficace* (Lepp 1949).

es sich weder darum, Marx in seiner historischen Stellung gerecht zu werden, noch aber den Marxismus, so wie er in die Geschichte der Weltanschauungen gehört, genau, abgewogen und getreulich an seinen Platz zu stellen. Es geht einzig darum, den Marxismus so zu definieren, wie er heute im Bewusstsein derer existiert – oder kaum noch existiert –, die den Bewegungen anhängen, welche ihn noch auf ihre Fahnen geschrieben haben. Was uns interessiert, das ist jener ungefähre und vereinfachte Marxismus, der im zeitgenössischen Bewusstsein lebt oder mit ihm verwachsen ist, nicht in dem der Philosophen, sondern in dem der gewöhnlichen Parteimitglieder, welche die Masse ausmachen. Es geht also um eine psychologische und soziologische Beschreibung des heutigen Zustandes und keineswegs um historische Zuverlässigkeit.

Nachdem ich all das festgestellt habe, fühle ich nur allzu gut, wie ungefähr, willkürlich vereinfachend die Methode sein wird, zu der ich mich selbst verurteile. Ich werde mich immer im Bemühen, die Wahrheit zu sagen, auf einem Terrain ohne Wegweiser vorwärtsbewegen müssen, wo kein Zitat meine Aussagen rechtfertigen oder widerlegen kann. Aber ich glaube, dass diese ungesicherte Untersuchung heut-zutage unbedingt nötig geworden ist. Man muss wohl manchmal versuchen, die Vereinfachung – mit der Überzeugungskraft, die ihr innewohnt – in den Dienst eines Willens zur klaren Sicht zu stellen und sie nicht immer nur dieser oder jener tendenziösen Propaganda zugute kommen zu lassen. Überdies hat es etwas Falsches an sich, mit Hilfe von subtilen und politisch wirkungslosen Kategorien die im Kampf miteinander befindlichen politischen Fronten beurteilen zu wollen, die ihrerseits doch recht grobschlächtig artikulierte Kollektive sind.

### Die gegenwärtige Bedeutung der Ideologien

Noch nie war es so unbedingt nötig, die öffentliche Meinung demokratisch zu überzeugen wie heute, noch nie standen dafür so großartige Mittel zur Verfügung, und noch nie ist es um so Entscheidendes gegangen. Noch nie wurde Politisches in allen sozialen Schichten so breit zur Diskussion gestellt wie heute. In dieser Hinsicht ist die Situation sehr widerspruchsvoll. Auf der einen Seite ist die öffentliche Meinung ohnmächtiger denn je: Einige Maschinengewehre, ganz zu schweigen von Panzern und Bombern, genügen, um sie niederzuhalten, und alles lässt uns befürchten, dass es mit den heroischen Revolten und Revolutionen gegen die Tyrannei von innen endgültig vorbei ist.<sup>a</sup> Auch wenn die Deutschen es gewollt hätten, wären sie außerstande gewesen, das nationalsozialistische Joch abzuschütteln, wenn es nicht rings um ihr

a Diese Zeilen wurden vor der Erhebung des ungarischen Volkes geschrieben.<sup>22</sup>

Gefängnis eine freie Welt gegeben hätte. Und das wachsende Kleinerwerden der Erde, die zunehmende gegenseitige Abhängigkeit und Vereinheitlichung ihrer Teile, die sich im Lauf der Entwicklung zwangsläufig vollzieht, lässt die Vorstellung von einem Planeten zu, der ein einziges Konzentrationslager geworden ist, wo es dann kein «draußen» mehr gäbe, das die Hoffnung auf Befreiung zuließe. Solange dagegen noch freie «Sektoren» bestehen, gilt es, die öffentliche Meinung mit allen Mitteln zu erobern, sowohl in den versklavten Teilen der Welt, als auch in den freien. Daher die entscheidende Bedeutung von Ideen, Lehrgebäuden, Propaganda, Lügen, Erziehung zur blinden Gefolgschaft oder zum kritischen Denken. Dabei ist zu bemerken, dass jede zeitliche Bedrängnis notwendigerweise der Unterdrückung dient; denn sie zwingt dazu, die Lüge mit Lügen zu bekämpfen, weil das schneller geht, als die Leute zur Kritik zu erziehen. Und die Lüge ist nie so mächtig, so wirksam wie in den Händen derer, die ihre Bestreitung einfach verbieten.

Andererseits leben wir trotz dieser fantastischen Ausbreitung der Lüge und entgegen allem, was man behaupten mag, offenbar in einer Zeit intensiver philosophischer Rechtfertigung und eines gesteigerten Moralismus. Sich zu rechtfertigen, das ist eines der großen Anliegen aller denkenden Köpfe von heute. Wir leben in einem Zeitalter der Revolte, und die Revolte hat immer der Rechtfertigung bedurft. Man vergleiche unter diesem Gesichtspunkt die katholische Religion und die protestantischen Bewegungen: Die katholische Religion mit ihrem Klima innerer Entspannung, ständiger Heiterkeit, ich möchte es ein ontologisches Klima nennen – es genügt ihr zu *sein*, sein ist ihre große Aufgabe in der Zeit –, diesem Klima, das dem Religiösen den Primat vor dem Ethos gestattet, so dass darin die Freude ein Zeichen des Glaubens sein kann – und dagegen die nachreformatorischen Konfessionen, die sich nie von der Revolte an ihrem Ursprung haben erholen können, von jenem Protest, den sie erhoben haben, und der ihr Daseinszweck war, der aber selbst einer Rechtfertigung ohne Ende bedarf, derart, dass hier das *Sollen* über dem *Sein* steht und die sittliche Forderung über dem religiösen Vertrauen. Was ist, hat, solange es nicht zum Ärgernis wird, nicht nötig, seine Fortdauer zu rechtfertigen, und es rechtfertigt sich dadurch, dass es weiterbesteht. Die Revolte ist ihrem Wesen nach Minderheitssituation; sie sprengt die Einheit, und sie kann nie darauf verzichten, sich selbst zu begründen.

### Suche nach einer sozialistischen Ideologie

Eine Studie wie diese, die sich – noch dazu in einer Zeit wie der unsern – mit dem Aktuellen befasst, kann, meine ich, nicht von rein theoretischem Interesse getragen sein. Ich glaube sogar, dass sie das gar nicht darf. Ein Metaphysiker kann und darf nicht von Werten sprechen, wenn er selbst nicht an bestimmte Werte glaubt – sonst

läuft er Gefahr, die Wertwelt selbst sich auflösen und sich jeglichen Seins entleeren zu sehen, sobald sie mit seinem Denken in Berührung kommt. Und als Platon die Welt der Ideen beschrieb, hat er damit ein Glaubensbekenntnis abgelegt. Ideologien sind keine botanischen Gattungen. Sie brauchen, um zu sein, die Zustimmung von Menschen; sie sind nur für Menschen, die der Zustimmung fähig sind. Als Sozialistin war ich der Überzeugung, dass das ideologische Ausfallen des heutigen Sozialismus eine der bedenklichsten Erscheinungen unserer Zeit darstellt. Deshalb unternimmt der zweite und dritte Teil dieser Arbeit den Versuch, einen Beitrag zur Erneuerung seines Lehrgebäudes zu leisten. Deshalb wird der Sozialismus unter den in Betracht zu ziehenden Ideologien einen hervorragenden Platz einnehmen. In diesem zweiten Teil ist die Methode umgekehrt: Wir werden die beschreibenden Analysen aufgeben und versuchen, auf den verschiedenen ideologischen Ebenen eine in sich zusammenhängende und begrenzte sozialistische Lehre aufzubauen – ausgehend von gemeinsamen Grundwerten und leitenden Grundgedanken. Auch, ja, gerade wenn es sich darum handelt, sich ständig neuen Umständen anzupassen, muss man zuerst wissen, was man will und warum man es will.

### **Grenzen der ideologischen Zustimmung**

Jede Anhängerschaft an eine Ideologie muss nun aber, soll sie einen Sinn haben, in gewissen Grenzen bleiben; sonst kommt sie auf eine blinde und fanatische Abdankung zugunsten eines für den Menschen unbestimmten und demnach willkürlichen Absoluten hinaus. Was erkläre ich beispielsweise, wenn ich Mitglied der Sozialistischen Partei werde? Ist das ein Versprechen, das mich auf allen Ebenen der menschlichen Existenz bindet oder nur auf einigen? Genauer: erkläre ich mich, indem ich in diese Partei eintrete, gegen das Dasein Gottes, gegen den Glauben an Christi Opfertod, gegen die Kirchen, gegen jede beliebige idealistische oder spiritualistische Philosophie, gegen Platon, gegen die Realität ewiger Werte – für den Fortschrittsglauben, den dialektischen Materialismus, die parlamentarische republikanische Regierungsform, die Parteien, die Nationalisierungen, die Wiederaufrüstung, die Gemeinschaftsschule, das Kollektiveigentum an den Produktionsmitteln usw. usw...für oder gegen all das en bloc? Bedeutet der Eintritt in eine Partei eine ganz bestimmte Art und Weise, sein Leben aufzufassen, sein Verhältnis zur Natur, seine Beziehungen zu seinen Freunden? Verpflichtet man sich dadurch, seine ganze Existenz, seine ganze Aktivität, seine ganze Freizeit der Verwirklichung des Parteiziels unterzuordnen? Was bedeutet es denn eigentlich, einer Partei anzugehören? Was ist eine Partei? Die Vereinsamung des modernen Menschen ist so groß, dass mancher zu jedem Opfer seiner Freiheit bereit ist, um wieder ein Glied einer Gemeinschaft zu werden. Es könnte jedoch sein,

dass man gerade, indem man die Wichtigkeit einer politischen Zugehörigkeit begrenzt und ausspricht, was sie sein muss und sein kann, und was sie nicht zu sein hat, dem Mitglied ein klares Bewusstsein davon vermittelt, was die Partei rechtens von ihm verlangen darf. Es könnte sein, dass er dann lernt, ihr als freier Mensch zu dienen, der es gleicherweise versteht, sein Leben auf den verschiedenen Ebenen zu erfüllen und, wenn es nötig wird, an einer bedrohten Stelle einen absoluten Einsatz zu leisten.

Also lege ich eine eher zwittrige Arbeit vor: Versuch, auf eine möglichst einfache, ja banale Weise Ordnung in die Elemente des Ideologischen zu bringen – in vollem Bewusstsein von der unendlichen Komplexität einer solchen Aufgabe; Beschreibung der Ideen, die in den Köpfen und Herzen derer leben, die versuchen, bewusst ihren Platz in der gegenwärtigen Politik zu wählen, – aber eine abstrakte, von der unauflöselichen Komplexität des Lebens losgelöste Beschreibung ohne Garantie für Objektivität; Bestreben, jeder Ideologie durch aufeinanderfolgende Nachvollzüge die beste und begründetste Physiognomie zu verleihen – aber dies im Hinblick auf das «parteilich bestimmte» Ziel, einen Beitrag an eine bestimmte Ideologie zu leisten, der ich verbunden bin. Ich suche den inneren Zusammenhang der Ideologien auf ihren verschiedenen Ebenen – aber ich finde im Gegenteil in jeder einzelnen unverträgliche Elemente, die sonst ganz gut zu vereinbaren wären. Ich wollte einer von ihnen ein kräftigeres Wurzelwerk geben und entdeckte dabei, dass sie sich selbst nicht genügen kann und es auch nicht darf.





---

# Erster Teil



---

# Kapitel 1

## Die ideologische Situation der Gegenwart

### Eingangsbetrachtung

Im politischen und sozialen Bereich verlieren die gewohnten Kategorien des Wahren und Falschen, des Realen und Eingebildeten ihre Klarheit, und sie müssen deshalb mit großer Vorsicht gebraucht werden.<sup>23</sup> Wenn ich behauptete, gestern Nachmittag um 5 Uhr mit Michel Tee getrunken zu haben, während ich in Wirklichkeit damit beschäftigt war, belastende Papiere zu verbrennen, dann ist das eben ganz einfach eine Lüge (die, wohlverstanden, wie jede Lüge durchaus reale Folgen haben kann), und dieser Tee mit Michel bleibt inexistent außer in der Vorstellung dessen, der angelogen wurde. Wenn ich dagegen mit genügender Hartnäckigkeit die Behauptung verbreite, die internationale kommunistische Partei verteidige die Freiheit, dann werden sich Leute finden, die dieser Partei beitreten, um die Freiheit besser verteidigen zu können; und wenn auch diese kommunistische Partei sich tatsächlich über die Freiheit nur lustig macht und im Gegenteil Völker und Kulturen unter eine einheitliche Lebens- und Denkart versklavt, verteidigen diejenigen, die ihr aus dem Motiv beigetreten sind, die Freiheit zu verteidigen, diese Freiheit in gewissem Umfang und unter bestimmten Umständen doch. Beispielsweise verteidigen sie tatsächlich die Freiheit des indochinesischen Volkes gegen die französische Herrschaft, solange die Parteilinie das zulässt. Ebenso können konservative Parteien durch die Behauptung Anhänger gewinnen, dass sie die westliche Kultur und die Würde der menschlichen Person verteidigen, auch wenn sie sich tatsächlich um diese westliche Kultur gar nicht kümmern, den ihr angehörenden Künstlern keine Möglichkeit bieten, ihr Werk zu schaffen, und ebensowenig für den einzelnen Menschen sorgen, dem sie weder Bildung noch genügend Freizeit geben, so dass er sein Denken kultivieren könnte. Aber ihre Mitglieder werden sich ihrerseits im Maße des Möglichen tatsächlich für diese Werte einsetzen.

Man muss sich deshalb wohl oder übel damit abfinden, dass es in der Politik die Lüge in Reinkultur, und das heißt die gänzlich nichtige Lüge kaum je gibt. Die Lüge, die man gebraucht, hat ihren Zweck, sie trägt ihre Früchte, sie wird, in dem Maße, wie sie geglaubt wird, teilweise wirksame Wirklichkeit. Es ist also falsch und grobschlächtig zu behaupten, die Ideologien zählten nicht, sie seien alle verlogen,

bloß die Taten zählten. Die Ideologien sind selbst Taten, Realfaktoren. Hierin wurzelt wohl auch die Hemmung, der man bei Individuen aller sozialen Schichten und Tendenzen hat begegnen können, das Stalinsche Zwangsregime (das sie durchaus als solches bezeichnen) dem nationalsozialistischen KZ-Regime gleichzusetzen. Dabei macht nicht so sehr die Tatsache, dass das erstere die Gaskammern nicht gekannt hat, den entscheidenden Unterschied aus: Man weiß und gibt zu, dass Gegner des bolschewistischen Regimes im hohen Norden dem Erfrierungstod ausgeliefert wurden; man stimmt auch der Auffassung zu, dass die Bindung an gewisse Werte nicht todeswürdiger ist als die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rasse; man lässt sogar gelten, dass der Kältetod nicht unbedingt dem Gastod vorzuziehen sei. Oft bringt man irgendeine absurde Begründung vor, oder man schweigt ganz einfach; aber es bleibt jedenfalls ein nicht zu rechtfertigendes Gefühl, es gebe da einen Gradunterschied an Schrecklichkeit zwischen dem stalinistischen und nazistischen Regime. Ich bin der Auffassung, dieses Gefühl habe seinen Grund so gut wie ausschließlich im Unterschied der Doktrin – und zwar zu Recht. Man wende nicht ein, das heiße die Lüge prämiieren. Sich zur Ideologie der universalen Befreiung des Menschen durch die Schaffung echter Chancen für alle zu bekennen – das heißt, selbst für ein Regime der Konzentrationslager die Idee lebendig zu halten, alle Menschen müssten durch die Schaffung solcher echter Chancen befreit werden. Und diese Idee hat, trotz allem, in der Welt eine andere Wirkung als die einer Herrschaft des deutschen Volkes als Herrenvolk<sup>24</sup> minderwertig betrachteten Rassen.

Selbstverständlich bedeutet diese moralische Überlegenheit der einen Ideologie über die andere für das Zwangsregime, das sich ihrer bedient, einen strategischen Vorteil und macht es für seine Gegner nur um so gefährlicher. Aber einer Waffe zu widerstehen lernt man nicht dadurch, dass man nicht um sie weiß, oder dass man sie unterschätzt. Es genügt nicht, zu sagen: «da wird gelogen», denn es handelt sich, wie wir gesehen haben, um eine wirksame Lüge, die dadurch – wenn auch nur in Grenzen und teilweise – zur Wirklichkeit wird.

### **Geographie der heutigen ideologischen Situation**

Diese Vorbehalte waren zu Beginn dieses Kapitels zu machen. Jetzt werden wir eine Art geographischer Skizze zur heutigen ideologischen Lage geben, wobei wir einerseits die ideologische Propaganda verschiedener politischer Richtungen berücksichtigen müssen, die Werte, auf die sie sich berufen, oder die sie enthalten und dank denen sie ihre Anhängerschaft gewinnen, andererseits aber die Art und Weise, wie jede von ihnen in der Tatsächlichkeit des politischen und sozialen Kampfes wirksam wird. Nach dem Gesagten versteht es sich von selbst, dass dabei nicht beabsichtigt

sein kann, diese zeitgenössischen Bewegungen zu karikieren, indem wir ihnen ihre Worte auf Grund ihrer Taten vorhalten, um dann eine allgemeine Heuchelei zu konstatieren. Vielmehr sind nach meiner Auffassung die ideologischen Fronten der Parteien, soweit sie gehalten werden, Realfaktoren, sozial wirksame geistige «Tatsachen». Trotzdem bleibt die Frage zu stellen, ob diese «Fakten» mit den Handlungen übereinstimmen. Es ist wichtig, eventuelle Unterschiede und Unstimmigkeiten zwischen den moralischen Absichten der Individuen und der kollektiven Praxis deutlich zu sichten und sorgsam zu deuten.

Doch das ist nicht alles. Die gegenwärtige Situation ist noch komplizierter. Es besteht nicht nur in mancher Partei eine nahezu chronische Kluft zwischen der ideologischen Einstellung und der Haltung im alltäglichen politischen Kampf; darüber hinaus kann in der Ideologie selbst ein Widerspruch bestehen zwischen religiösen oder philosophischen Bekenntnissen einerseits und politisch-wirtschaftlichen Forderungen andererseits. Doch auch wenn kein eigentlicher Bruch zwischen diesen beiden Bereichen klafft, dann kann es sich doch herausstellen, dass die Ideologie, die im einen vertreten wird, nur sehr zufällig mit der im andern proklamierten zusammenhängt, und dass sie nur noch ein Restbestand einer einst von ganz anderen Voraussetzungen bedingten Stellungnahme ist. Wenn sich das so verhielte – welches schwieriger und vieldeutiger Tatbestand wäre das Bekenntnis zu einer Partei: Es würde möglicherweise die Zustimmung im einen und keineswegs auch in den anderen Bereichen bedeuten, da zwischen ihnen ja nicht notwendig ein Zusammenhang bestünde. In einer Zeit, in der das Schicksal von allen und allem auf dem Spiel steht, in der alle mehr oder weniger deutlich das Bedürfnis empfinden, ihr Wollen in der Geschichte wirksam mitsprechen zu lassen, und in der das, in unseren Demokratien, nur durch den Kanal von Parteien geschehen kann, da ist es höchst wichtig, solche Strukturen zu durchleuchten. Wenn die Parteien so viel guten Willen enttäuschen, dann kommt das weniger, wie man oft behauptet, daher, dass sie eben Parteien und durch all die Kompromisse der politischen Wirklichkeit verkleistert sind, sondern viel eher daher, dass sie auf Fiktionen beruhen und um einen fiktiven inneren Kern zusammengeschüttet sind; so ist das Feld möglicher Einstellungen denn durch vieldeutige und längst überholte Grenzziehungen aufgeteilt.

Demnach müssen wir die Ideologien auf zweierlei Weise betrachten: Wir müssen jedesmal das Zusammenstimmen der geistigen Physiognomie (wie sie intern sich selbst sieht, und wie sie nach außen gezeigt wird) mit den Taten untersuchen, die durch sie inspiriert und gerechtfertigt werden; zudem müssen wir die Einheit der Forderungen einer jeden Ideologie in den verschiedenen Bereichen in Frage stellen – dem der Weltanschauung oder Religion und dem der Politik und dem der Wirtschaft. Um solche Überprüfungen durchführen zu können, müssen wir so etwas wie eine Lis-

te der typischen Ideologien erstellen, wie man sie aus der konkreten Vielfalt abziehen kann, die unsere westeuropäischen Demokratien kennzeichnet – mit all der Zersplitterung und den Koalitionen, die einen Vergleich der politischen Konstellationen so sehr erschweren. Dabei ist es unmöglich, sich an die bestehenden Parteien zu halten: Sie sind von Land zu Land verschieden, und ihre Bezeichnungen decken keinen genauen Sinn. Ich werde also als «links» die Ideologie bezeichnen, die am meisten auf der Freiheit, als «rechts» diejenige, die zumeist auf der Autorität der bewaffneten Gewalt besteht, und von rechts nach links<sup>25</sup> werde ich der Reihe nach die folgenden Tendenzen aufführen: Die «faschistische», «kommunistische», «liberalkonservative», die «fortschrittlich demokratische» und die «sozialistische». Ich glaube, mit dieser abstrakten Skala annähernd die heute angebotenen Ideologien zu erfassen. Man möge darüber urteilen, nachdem ich einige Definitionen vorgetragen habe.

*Faschistisch* soll eine Ideologie heißen, die eine absolute Autorität für einen unkontrollierten Führer beansprucht, von dem man erwartet, dass er seinem Volk durch nationale Größe Ansehen und Glück beschere.

*Kommunistisch* wird die Ideologie heißen, welche absolute Autorität für einen nicht kontrollierten Führer (oder ein Führungsgremium) beansprucht, von dem man erwartet, dass er (oder es) den Arbeitern der ganzen Welt Gerechtigkeit und Glück verschaffe.

*Liberalkonservativ* wird die Ideologie genannt werden, welche für das freie Spiel der Meinungen auf dem politischen und für das freie Spiel von Angebot und Nachfrage auf dem wirtschaftlichen Feld eintritt, also für die Erhaltung der politischen Demokratie und der wirtschaftlichen Hierarchie – mit Arbeitgebern und Arbeitnehmern.

Als *fortschrittlich demokratisch* bezeichnen wir die Ideologie, die für die Erhaltung der politischen Demokratie eintritt und von ihr eine Verflachung der wirtschaftlichen Hierarchie zugunsten der Arbeitnehmer erwartet, ohne jedoch eine Aufhebung von Arbeitgeber- und Arbeitnehmerschaft zu erstreben.

Als *sozialistisch* gilt uns die Ideologie, die für die Erhaltung der politischen Demokratie und die Aufhebung der Wirtschaftshierarchie durch Abschaffung von Arbeitgeber- und Arbeitnehmerschaft eintritt.

Selbstverständlich sind solche summarischen Kennzeichnungen im Verhältnis zur Wirklichkeit nur aus der kontinuierlichen Fülle der Farbnuancen herausgeschnittene, künstlich isolierte Töne; es sind dies vereinfachte Begriffe, Typen – und keine Porträts.

## Typische Ideologien – so, wie sie im Leben vorkommen

Sehen wir also jetzt zu, wie sich diese Ideologien und ihre Anhänger in den drei Bereichen, die wir unterschieden haben, darstellen.

### Die faschistische Ideologie<sup>26</sup>

WELTANSCHAULICHER ODER RELIGIÖSER BEREICH. Die Legimität des Führers ruht auf einem religiösen oder magischen Grund. Der Führer ist inspiriert. Er verfügt über geheimnisvolle Kräfte, die man spürt, wenn man sich ihm nähert. Die politisch aktuellen Probleme sind für gewöhnliche Sterbliche zu kompliziert. Es ist also besser, sie dem zu überlassen, der sie zu lösen vermag, weil er die Verantwortung dafür übernommen hat. Es gibt eine Art «göttliches Recht» des Diktators, der sich aber weder durch eine Tradition noch durch die Wirksamkeit einer symbolischen Existenz rechtfertigt. Der Diktator ersetzt, was ihm im Vergleich zu den erblichen Souveränen der absolute Monarchien abgeht, durch eine unmittelbare Teilhabe am göttlichen Wirken, durch eine Art Anrecht auf übermenschliche Tatkraft: Der König war göttlichen Rechtes; aber dieselbe Ordnung, die ihn König sein ließ, hielt ihn in den Grenzen seiner Menschlichkeit – in unendlichem Abstand von Gott. Der Diktator ist das von Gott inspirierte Organ. Man könnte sagen, dass er die ihm fehlende Legimität durch Elemente von päpstlicher Würde oder Messianismus ersetzt. Er verkörpert die Nation und erregt im Volk primitive, irrationale Kräfte: Das Gefühl der Bodenverbundenheit, die Stimme des Bluts, Stammesinstinkte.

Philosophisch rechtfertigt sich der Diktator vor allem durch die Verantwortung, die er persönlich übernimmt. Die Demokratie ist durch ihre quantitativen Aspekte kompromittiert. Die Entscheidungen, die hier getroffen werden, erscheinen wie mechanische Resultanten; die Verantwortung ist bis zur Anonymität aufgeteilt. Der Diktator hat eine Stimme, ein Gesicht, er zeichnet für seine Taten, er wird für seine Irrtümer geradestehen. So betrachtet haben das Ende Napoleons, das Mussolinis und das Hitlers zweifellos die Aussichten späterer Diktatoren eher erhöht als verkleinert: Es werden sich immer Männer finden, für die in einem solchen Spiel der Tod ein unbeträchtliches Risiko bedeutet.

INNENPOLITIK. Im faschistischen Staat reduziert sich, nimmt man seine Ideologie an, der Verlust demokratischer Rechte auf einen freiwilligen Verzicht der Massen. Man postuliert ihren einstimmigen Willen, und der Diktator ist dessen Ausdruck. Man tut nicht oder doch kaum mehr so, als habe man die demokratischen Formen beibehalten; sie sind nur noch ein Ornament des allgemeinen Gleichklangs. Alle die



Maßnahmen des Gemeinschaftslebens, die darauf hinzielen, die menschlichen Verschiedenheiten nebeneinander existieren zu lassen, sind ja nun überflüssig geworden. Vor der Person des Diktators, seiner zwielichtigen Gestalt zwischen Mensch und Gott, gibt es nur Einstimmigkeit. Wozu dann aber der ganze Machtapparat, die Polizei, das Gefängnis? Alle Gewaltanwendung erhält die Bedeutung eines Zeichens: Eines Zeichens der Legitimität des Diktators vor Gott, vor der Geschichte, vor den Menschen. Wenn die Gefängnisse voll von politischen Gegnern sind, dann bestätigt das nur eine zu Recht bestehende Einstimmigkeit. Von nun an muss alles, was dazu beitragen könnte, die Legitimität des Regimes in Frage zu stellen, ausgerottet werden und gerade so zu seinem Ruhm beitragen – nicht durch die Furcht, sondern damit der Gedanke an Furcht nicht einmal mehr aufkommt. Die Propaganda der herrschenden Partei wird umso mächtiger, als das Postulat der Einstimmigkeit des Volkes dazu drängt, dieses zu einer immensen solidarischen Equipe zu organisieren. Das Individuum entgeht der schrecklichen Vereinsamung des modernen Menschen, die als zu hoher Preis für die Freiheit empfunden wird; es singt im Chor, es marschiert im Gleichschritt, es fühlt als Masse.

AUSSENPOLITIK. Der Faschismus erhebt die Nation zu einem sakralen Wert, so dass die Menschen in der Anbetung des Diktators sich selbst anbeten. Die Nation ist wie das Lebenselement des Idols. Das Nationalbewusstsein eines Volkes ist aber dann am lebhaftesten, wenn eine Bedrohung von außen auf ihm lastet. Deshalb *brauchen* die faschistischen Regime internationale Spannungen. Ihre Forderungen, territoriale oder welcher Art immer, sind weniger Ziele als Mittel. Etwa so wie ein Kind unaufhörlich ein Ding nach dem andern verlangt, so oft man ihm auch nachgibt, weil es ja gar nicht dieses Ding, sondern um jeden Preis die Szene haben will; gerade darum droht ja die Nachgiebigkeit der Erwachsenen es zu bringen – samt der Hauptrolle, die es darin spielen will. Eine faschistische Diktatur ist gezwungenermaßen auf unaufhörliches Fordern angewiesen, denn sie braucht Widerstand und Feindschaft. Die Menschen lieben nur, was sie mit ihrem Blut verteidigen müssen, und vielleicht ist ihre Liebe zu Gott nicht größer, weil er in ihren Augen sich selbst genügt. Der Führer muss als Inkarnation und Verteidiger der Nation geliebt werden; die Nation muss als bedrohte Wirklichkeit geliebt werden – sonst zerfällt diese Liebe in Bindungen an Landschaften, an lebendige Wesen, an Werke. Daraus resultiert eine nationalistische und aggressive Politik – wobei die Diktatur das Opfer spielt und unaufhörlich den Frieden anbietet.

WIRTSCHAFT. Die faschistische Propaganda ist im allgemeinen antikapitalistisch – und damit versucht sie, die Arbeitermassen zu verführen, während sie es bei den Leuten

von der «Rechten» mit dem Autoritätsprinzip probiert. Zwangsmäßig erzeugen die auf Suggestion berechnete Prachtentfaltung, wie sie die Erhebung eines Mannes zum Heros oder Halbgott verlangt, die Begehrlichkeiten der Bande, auf die er muss zählen können, der Unterdrückungsapparat im Innern und die für eine nationalistische Außenpolitik der Bedrohung unentbehrliche Machtentfaltung wachsende Bedürfnisse des Staats; sie werden mit Hilfe von «volkstümlichen» Maßnahmen auf Kosten der «Besitzenden» befriedigt, welche die Kapitalkraft schwächen oder zerstören. Mit gutem Grund hat man deshalb die modernen Diktaturen viel eher mit dem – eine revolutionäre Pöbelherrschaft darstellenden – Caesarismus verglichen als mit irgendeiner Monarchie alten Stils.<sup>27</sup> Die Staatsmacht tritt als «Rächerin» der Ausgebeuteten an den Ausbeutern in Erscheinung, die herrschende Partei nennt sich, beispielsweise, *nationalsozialistisch*.

Die Arbeitsdisziplin in den Betrieben wird zwar sehr viel rauer, aber sie hört wenigstens scheinbar doch auf, eine wirtschaftliche Knechtschaft zu sein, wofür sie einem militärähnlichen Zwangssystem unterstellt wird. Der Arbeiter wird ein Mobilisierter. Die ihm auferlegte Ordnung nimmt einen rituellen, feierlichen Charakter an. Sie wird nicht als Erniedrigung empfunden, sondern sie verleiht im Gegenteil eine neue Würde. Das Brot wird rar (denn das Land konzentriert seine Anstrengungen auf die Militärgewalt); aber es ist ein geheiligtes Brot. Auf der andern Seite bietet man mehr und mehr Spiele. Manchmal sind sie militärisch, aber nicht immer. Freizeitbeschäftigungen, Ferien, Reisen werden organisiert. Man macht viele Worte in den faschistischen Regimen, aber doch nicht nur Worte. Am armseligsten wird die Wirklichkeit im glanzlosen alltäglichen Leben: Die Arbeitstage sind lang, die Löhne niedrig, die verschiedenen Abzüge, ob nun obligatorisch oder obligatorisch freiwillig – sind erheblich. Aber man rechnet nicht so genau nach, und man fragt sich nicht, wer das alles bezahlt, und ob man es nicht etwa selbst begleicht. Die Tatsache spricht für sich: Man reist, sieht fremde Länder. Man ist wer, mit dem sich eine starke Macht abgibt: Der Staat. Also ist dieser Staat gerecht.

Überdies bieten die liberalen Demokratien der antikapitalistischen Propaganda wahrlich genügend verwundbare Stellen, wo keine Verteidigung und keine Rechtfertigung möglich ist, Schandflecken, welche alle ihre ideologischen Schlagworte Lügen strafen; mit dem Wirtschaftsliberalismus werden zugleich die politischen Freiheiten diskreditiert.

Eins noch: Die faschistische Propaganda bedarf der Opfer, der Sündenböcke, der Parias, dank denen es möglich wird, das Volk, das man fanatisieren will, davon zu überzeugen, es sei im Verhältnis zu jemandem eine Aristokratie.

Der Nationalsozialismus hat die Juden zu dieser Rolle verurteilt – man weiß, mit welchem ansteckendem Erfolg, mit welchem Echo in den andern Ländern. Doch

der italienische Faschismus hat darauf verzichtet. Solche Opfer gehören nicht zum Wesen eines faschistischen Regimes. Es genügt, dass ein Volk sich selbst von seinem eigenen Glanz so überzeugt, dass ihm der Mensch – einerlei was für ein Mensch – nunmehr legitimerweise geopfert werden darf. Vielleicht hatte das deutsche Volk die Judenverfolgungen nötig, um über das Gewirr seiner Minderwertigkeits- und Überwertigkeitskomplexe hinwegzukommen. Vielleicht war das italienische Volk in Erinnerung an die Größe Roms und die Renaissance-Herrlichkeit und in der Begeisterung für den *bel canto* nicht darauf angewiesen.

### Die kommunistische Ideologie

PHILOSOPHIE ODER RELIGION. Wenn das Prestige des faschistischen Führers magischer Natur ist, dann beruht das des kommunistischen Chefs auf einer abergläubischen Einschätzung von Wissenschaften und Technik. Die «marxistische Methode» einer Interpretation der Geschichte, eine «streng wissenschaftliche» Methode, beruht auf einem «Determinismus», der von der Hegelschen «Notwendigkeit» herstammt. Nur dass Hegel sich damit begnügte, diese Notwendigkeit in der vergangenen Geschichte zu entziffern; die Zukunft hat er freilich nicht offen gelassen, sondern sie vielmehr annulliert.<sup>28</sup> Marx wendet die Methode auf die Zukunft an. Nun weiß man also, wohin die Geschichte läuft, oder wenigstens kann man es wissen. Die oberste Befehlsgewalt wird eine Sache der Kompetenz: Der Führer ist der «Ingenieur der Geschichte», der am besten, der einzig Qualifizierte – man wird sich nicht scheuen, zu sagen: Der absolut Qualifizierte; denn ein unumstößliches Wissen schließt Berechnungsfehler aus.

Seltsam genug – und das zeigt wieder recht deutlich, wie sehr alle Modi der menschlichen Existenz vermischt sind, wie der Mensch primitiv, verletzbar, blutvoll und sprunghaft bleibt bis in seine kältesten und rein intellektuellen Präentionen: diese deterministische Geschichtsauffassung, diese wissenschaftliche Erkenntnis als Grundlage der unfehlbaren *diktatorialen* Technik, haben weder die Ablehnung von Freiheit und Wertung, noch die Zurückweisung des auf Inspiration beruhenden, gleichsam religiösen Ansehens des Führers, noch auch die endgültige Auflösung des Absoluten im Relativen zur Folge. Die Unterscheidung von Gut und Böse herrscht – mit einer Einfachheit und einer Autorität, wie sie anderswo unbekannt sind. Der Führer *weiß*. Also sollte man annehmen, dass, wer von seinen Anweisungen abweicht, einen Irrtum begeht. Aber nein, das ist ein *Verbrechen*, ein *Verrat*. So wurde im Mittelalter ein Besessener nicht einfach als Kranker angesehen, er wurde selbst teuflisch. Die Entrüstung funktioniert in einer zweideutigen und unauflösbaren Kombination mit der rückhaltlosen Sicherheit, dem gefährlichen guten Gewissen der wissenschaftlichen Strenge. Die Wissenschaft bestätigt und präzisiert die Werte, sie erlaubt dem

Führer oder seinen Repräsentanten, sie in eine Sprache des Konkreten, des Besonderen zu übersetzen, die keine Diskussion zulässt. Der historische Determinismus verlangt diese freie Tat; und nur eine Tat, die der historischen Determination entspricht, ist frei. Allerdings ist ein solcher *circulus vitiosus*<sup>29</sup> als Grundlage der Moral nichts Neues. Wir finden ihn im Kantianismus, ja sogar in der Scholastik. Nur der dem kategorischen Imperativ gemäße Akt ist frei. Nur der Akt im Gehorsam von Gottes Gebot ist frei.<sup>30</sup> Jeder, der sich diesem absoluten Zwang entzieht, verfällt der Knechtschaft und der Entfremdung. Nur dass Gott und kategorischer Imperativ geheimnisvolle und unerschöpfliche Begriffe sind. Sie eignen sich für den, der sie in ihrer exakten und sakralen Unbestimmtheit zu erfassen vermag, das innerste Geheimnis der menschlichen Freiheit zum Ausdruck zu bringen, die ebenso unfassbar ist, wenn man ihr die Wahl lässt, wie wenn man sie ihr verweigert. Nach der kommunistischen Ideologie aber kann die historische Determination in strenger Befolgung der marxistischen Methode untersucht und erkannt werden. So wird die Geschichte das eindeutige und voraussehbare Kriterium für Gut und Böse. Und es ergibt sich – o Wunder! –, dass diese Geschichte sich auf die Machtübernahme des Proletariats zu bewegt, also auf das Ende der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, des Klassenkampfes und der ideologischen Auseinandersetzungen, die er notwendig macht – kurz auf die Befreiung des unversehrten Menschen und der einstimmigen Menschheit hin. «Wir werden», sagte mir einer, «ein neues episches Zeitalter haben.» Und er meinte damit eine Epoche der Einstimmigkeit. Alles stützt einander. Es ist klar: Wenn Gut und Böse aus der Geschichte ablesbar sind, wenn die Geschichte, dank dem Determinismus, ein wissenschaftlicher Erforschung zugänglicher Gegenstand ist, dann muss rechtens, wenn es um Gut und Böse geht, dieselbe Einstimmigkeit herrschen wie in der Wissenschaft auch. Also ist keiner willentlich böse, aber Sokrates und sein Lächeln erstehen nicht wieder; denn das Nichtwissen ist gewollt und verbrecherisch.<sup>31</sup> Es genügt, zu verstehen, dass man Kommunist sein muss.

Aber schließlich – soll das Proletariat befreit werden, weil die Geschichte in Richtung auf seine Befreiung läuft? Oder soll es befreit werden, weil es aus Menschen besteht, die das Recht und die Berufung haben, aller Knechtschaft ledig zu werden, aus der Entfremdung zu sich selbst zu kommen? Darauf erhält man keine Antwort, oder bestenfalls wird man einem sagen, die Frage sei von einem «idealistischen Standpunkt aus» formuliert, und diese Unterscheidung sei im Zusammenhang des Systems völlig sinnlos. Was übrigens stimmt. Und hier zeigt sich einmal mehr die außerordentliche Gewalt, die gesteigerte Wirksamkeit *ungeordneter Vorstellungen*, dieser «choses vagues», von denen Valéry<sup>32</sup> sprach, im Sozialleben. Denn der steile und schwierige philosophische Weg des Marxismus, auf dem man sieht, wie die gestellte Frage durch die Dialektik ihres Sinnes entleert wird, hat keinen Raum in der kommunistischen

Ideologie, wie sie ihre Wirksamkeit in den Massen entfaltet, und wie sie uns demnach hier interessiert. Die kommunistische Weltanschauung hängt an dem Ideal einer Befreiung des Proletariats mit umso größerer Durchschlagskraft, als es zugleich aus der moralischen Anerkennung des Rechtes eines jeden Menschen auf die Fülle seiner Freiheit und aus der wissenschaftlichen Feststellung resultiert, dass die geschichtliche Notwendigkeit faktisch in dieser Richtung läuft und die offensichtliche Zweideutigkeit dieser Grundhaltung stört in keiner Weise. Die sittliche Überzeugung schöpft Kraft aus der Gewißheit, sich in *wissenschaftlicher* Übereinstimmung mit dem tatsächlichen Ablauf der Ereignisse zu befinden, und dieser Ablauf der Ereignisse erhält den Nimbus eines sittlichen *Urteils*, das absurderweise – vom Determinismus selbst gefällt wird. Vernunft und Begeisterung, Vernunft und Entrüstung, die Vernunft und die leidenschaftlichsten Gefühle gehen von nun an in gleicher Richtung und bestärken einander gegenseitig.<sup>33</sup>

INNENPOLITIK. In dem Bild, welches das kommunistische Regime von sich selbst entwirft, charakterisiert es sich ideologisch recht zwiespältig; denn es schillert ständig – und desto mehr, je weniger die russischen Tatsachen mit diesem Selbstporträt übereinstimmen zwischen der Beschreibung eines bestehenden Systems: Dem sowjetischen Regime in Russland, für das wie im Innern so in der Außenwelt echte Liebe in Anspruch genommen wird, und der Darstellung eines zukünftigen idealen Regimes: «der Kommunismus ist in Russland noch nicht verwirklicht».<sup>34</sup>

Aber lassen wir uns nicht beirren: Vorzüglich dann vertrösten uns Kommunisten auf eine bessere Zukunft, wenn wir ihnen die elenden Lebensbedingungen der arbeitenden Bevölkerung im heutigen Russland und in den Satellitenstaaten vorhalten. Dagegen werden die Konzentrationslager-Methoden<sup>35</sup> entweder gerechtfertigt oder bestritten. Wir werden noch sehen, wie.

Die kommunistische Diktatur nimmt für sich nicht in Anspruch, demokratisch in dem Sinn des Wortes zu sein, wie wir ihn im Westen verstehen. Dann und wann ein Plebiszit, dann und wann eine Wahl: Damit kann man knapp das Spiel fälschen, aber das beeinflusst die Lehre nicht.<sup>36</sup> Nach der kommunistischen Ideologie wäre die Demokratie nach westlichem Muster unnütz und gefährlich zugleich<sup>37</sup> (und wieder einmal hindert hier der Widerspruch die Leute nicht daran, einer solchen Auffassung zuzustimmen, sondern bestärkt sie vielmehr darin). Unnütz, weil sie nur in der anarchischen Vielfältigkeit von Meinungen einen Sinn hat, die im Westen der Klassenkampf hervorbringt und am Leben hält. In einem kommunistischen Regime, oder einem fast kommunistischen, das auf dem Weg ist, es ganz zu werden, ist die Einstimmigkeit eine Grundgegebenheit, die niemals in Frage gestellt werden kann. In diesem Punkt gleicht die kommunistische Ideologie der faschistischen, nur rechtfertigt sie

sich ganz anders: Im Faschismus ergab sich die Einstimmigkeit aus dem Verzicht der einzelnen auf eine eigene Meinung vor dem Prestige des ihrer Auffassung nach inspirierten Führers, im Kommunismus folgt sie aus der rationalen Gleichsinnigkeit der Deutung von Interessen (die ja nun allen gemeinsam sind) und der geschichtlichen Wirklichkeit. Im Faschismus vertraut man sich dem Führer an: Er wird es schon recht machen. Im Kommunismus sollte *grundsätzlich*, ideologisch gesehen, jedermann nachdenken, und wenn die Überlegungen aller richtig wären, müssten ihre Ergebnisse mit denen des Diktators übereinstimmen. Wohl gibt es die Autokritik. Aber diese Autokritik gleicht der Diskussionsfreiheit, welche unter Physikern und Technikern herrscht, die sich auf gemeinsame Grundlagen beziehen, sie seien nun verifiziert oder postuliert. Diese Grundlagen sind ja in jeder Fragestellung enthalten, ohne selbst jemals in Frage gestellt zu werden, und deshalb können sie aus einer jeden Diskussion ja nur bestärkt hervorgehen. Dank ihnen ist es von vorneherein klar, dass einer der Diskussionsgegner sich täuschen muss, und dass man es ihm wird beweisen können. Er täuscht sich in den erlaubten Grenzen – Irren ist menschlich –, und es lohnt sich, ein Team zu bilden, das aus den gemeinsamen Grundlagen die rechten Folgerungen zu ziehen vermag. Aber nirgends steht etwas zur Wahl. Nirgends steht Wahl gegen Wahl. Wozu also die westlichen demokratischen Formen in einer solchen einstimmigen Welt? Wozu sollte man den Wählern mehrere Listen vorlegen, wenn es doch nur eine gibt, die gut ist für alle, und wenn es Techniker des geschichtlichen Ablaufs gibt – im Land, in der Partei, die es verstehen, ihn recht zu lenken? Zugleich könnten diese demokratischen Formen *gefährlich* sein; denn der Feind schleicht sich überall ein. Hier wie im faschistischen Regime braucht es einen Feind – aber auch hier wieder nicht aus denselben Gründen. Nur nebenbei geht es darum, den Nationalismus zu stärken; dieser bleibt, so virulent er heutzutage in Russland ist, und so große Dienste er der Propaganda der Partei in allen andern Ländern erweist,<sup>38</sup> ein sekundäres Phänomen der kommunistischen Ideologie, ihr nur künstlich und wahrscheinlich nur vorübergehend angehängt.<sup>39</sup> Nein, man muss die im Innern getroffenen Sicherheitsmaßnahmen, den Rückgriff auf die Gewalt rechtfertigen. Im faschistischen Regime ist die einstimmige Unterwerfung unter den Führer das Gute – die Revolte das Böse. Aber man anerkennt die Existenz dieses Bösen. Es ist mit ständiger Wahrscheinlichkeit zu erwarten. Es wird immer Leute geben, die für die übermenschlichen Qualitäten des Führers, für die Zeichen seiner Berufung blind sind. Diese Leute müssen mit allen Mitteln unterdrückt werden – mit Konzentrationslager, Folter, Tod. Da aber in der kommunistischen Ideologie die Einstimmigkeit auf wissenschaftlicher Evidenz begründet ist, kann der Feind nur außerhalb sein, und die Gegner im Innern können nur Agenten dieses äußeren Feindes, also *Verräter* sein. Daher gibt es so außerordentlich viele «Verräter» in Sowjetrußland; nahezu die ganze

alte Garde der Revolution wurde von diesem Vorgang erfasst, alle die antizaristischen Helden, die nach qualvollen Jahren aus der sibirischen Verbannung zurückgekehrt waren, welche ihnen die Polizei des gestürzten Regimes auferlegt hatte. Schließlich musste man ja doch wohl zugeben, dass die alte besitzende Klasse, welche die Revolution völlig enteignet hat, nach mehr als dreißig Jahren Sowjetregime nicht mehr existiert. Also gibt es keine wirklichen Feinde im Innern mehr. Nur noch Verräter, die sich an die kapitalistischen Länder verkauft haben. Warum aber war die Elite des Regimes so leicht zu korrumpieren? Niemand fragt danach.

So sind also die Gewaltherrschaft, die Sondergerichte, die Einkerkierungen, Deportationen und Exekutionen im Innern dadurch gerechtfertigt, dass es draußen kapitalistische Länder gibt und drinnen ihre Agenten. Aber es gibt da noch etwas anderes: Im Prinzip will der Staat niemanden zwingen; er bedient sich der modernen Psychologie und Pädagogik und will erziehen. Gerade hier finden wir in der sowjetischen Ideologie das Beste und Schlimmste unentwerrbar, teuflisch vermischt.

Es ist augenscheinlich unmöglich, die riesigen Anstrengungen des sowjetischen Regimes auf dem Gebiet der Erziehung zu übersehen, und die erzielten Fortschritte werden erst dann recht eindrucksvoll, wenn man den Vergleich zu der Situation zieht, welche die Zaren hinterlassen haben, und wenn man an die riesigen Bevölkerungsschichten auf dem Land und selbst in den Städten denkt, die damals in völliger Unbildung gelassen wurden. Wenn es auch – was unbezweifelbar zu sein scheint – noch nicht genug Schulen gibt, so sind sie doch vervielfacht. Das Volk lernt lesen, schreiben und rechnen. Manch einer findet zwar, das habe keinen wirklichen Wert: «Was nutzt es euch, wenn ihr lesen lernt, da man euch nur Lügen zu lesen gibt? Wozu schreiben können, wenn man nie eine freie Meinung mitteilen darf? Was hilft euch das Rechnen, wenn keinerlei Kontrolle der staatlichen Finanzen möglich ist, und wenn ihr in eurem Geldbeutel nur euer Elend oder den Preis eures Verrates nachzählen könnt? Welch andern menschlichen Gehalt hätten einige auswendig gelernte Gebete oder die Zehn Gebote?! Übrigens hat all diese Ausbreitung einer angeblichen Kultur nur zweierlei Ziel: Erstens, alle Seelen durch die Propaganda zu erobern, und zweitens, die Arbeiter dazu abzurichten, im komplizierten Getriebe der modernen Industrie, des Handels und der Verwaltung funktionieren zu können.» – In solchen Argumenten ist Wahrheit enthalten. Die obligatorische Grundschulbildung, selbst wenn sie durch eine technische Ausbildung ergänzt wird, bedeutet nicht notwendigerweise eine wirkliche Hebung des kulturellen Niveaus. Im Westen hängt man allzuviel dem Aberglauben an schriftlich überlieferte Kulturwerte an und missachtet oder ignoriert jene schwer bestimmbaren Kulturelemente, die durch mündliche Überlieferungen weitergegeben werden, Sitten und Bräuche, Rhythmen und Formen, die das tägliche Leben, das individuelle und kollektive, bestimmen. Und doch liegen

die Dinge nicht so einfach. Die Seelen mit Propaganda zu erobern, das bedeutet trotz allem, ob man es will oder nicht, Probleme in den Geistern keimen zu lassen. Eine Doktrin vertreten bedeutet – vor allem, wenn es mit Gewalt geschieht –, den Eindruck erwecken, dass sie umstritten ist, dass man sie bestreiten kann. Dadurch wird eine gewisse Neugier, ein Informationshunger angeregt, wenn auch ganz wider Willen. Der Mensch (nicht jeder einzelne, aber die Gattung Mensch) ist so geschaffen, dass das Bewusstsein, in einem Gefängnis zu leben, solange es nicht ausgelöscht wird, in ihm das Gefühl für die Weite wachruft. Das ist übrigens, möchte ich meinen, unter den Umständen unserer Zeit, etwas vom Letzten, Unzerstörbaren, das unsere Hoffnung zu nähren vermag.

Außerdem: Selbst in dem mit größtem Zynismus einer unmenschlichen Technik unterworfenen politischen System, in dem die Mittel hemmungslos bestimmten Zielen dienstbar gemacht werden – wie der Herrschaft der Propaganda oder der Einordnung in den industriellen Apparat –, blüht, sobald es um Erziehung, um Kultur geht, all dem zum Trotz ein ganzer Blument Teppich von verbotenen geistigen Luxusgütern auf; unerwartet wird man unergründlich, oder es überrascht gar ein Lächeln. Die Propagandisten tun gewissermaßen wider Willen ein wenig mehr, als sie selbst zu tun behaupten und tun möchten. Natürlich kann sich da keinerlei kritisch-wissenschaftlicher Sinn entwickeln, wo es bei Androhung der Ungnade, der Verbannung oder gar des Todes verboten ist, diese Hypothese auszuprobieren oder jene Schlussfolgerung zu ziehen. Ebenso kann da kein Kunstsinn erweckt werden, wo Künstler und Kritiker einem stereotypen «Stil» verpflichtet werden, den die Partei vorschreibt. Doch man kann machen, was man will: Man kann keine wissenschaftliche Forschung betreiben, ohne dass der Mensch, der sich ihr widmet, in sich jenen – empirischen oder rationalen – Sinn für Evidenz schärft, der ihn schon so oft im Lauf der Geschichte die Wahrheit hat höher stellen lassen als sein Leben. Kein Kunstwerk kann geschaffen oder betrachtet werden, ohne dass auf dem Grund der Seele, im Wesen des menschlichen Bluts die Leidenschaft für eine zugleich disziplinierte und unrettbar unpolitische, wilde Notwendigkeit erwacht.

Das kommunistische Regime hat Schulen und Universitäten, es hat Verlage, Museen, Ausstellungen, Konzerte, Theateraufführungen und Vorträge vervielfacht. Intellektuelle und Künstler, die schließlich in den Westen geflohen sind, bezeugen, dass in den Satellitenstaaten nie vorher Wissenschaft, Literatur und Kunst annähernd die faktischen Möglichkeiten und Chancen der Entfaltung gehabt haben, wie man sie heute der *zugelassenen* Produktion bietet. Niemals wurden die Wissenschaftler so sehr unterstützt und ermutigt zu ihren Forschungen, nie zuvor haben ihnen derartige Mittel für ihre Experimente zur Verfügung gestanden, noch nie hatten die Komponisten derartige Möglichkeiten, von den Massen gehört zu werden, die Schriftsteller, in



populären Riesenaufgaben publiziert, die Dramatiker gespielt zu werden. Darin sind sich, glaube ich, alle Zeugnisse einig: Theater und Konzerte sind, zu sehr niedrigen Preisen, immer ausverkauft, und die Nachfrage nach Büchern und Zeitschriften ist beispiellos.

Hier sehe ich die westlichen Kulturaristokraten verächtlich die Schultern hochziehen: Lüge, Propaganda, Senkung des Niveaus, die Qualität in der Quantität ersäuft. Meiner Meinung nach hat man überall in der Welt die Qualität allzusehr der Quantität geopfert; aber ebenso hat man die Quantität allzusehr geschmäht. Unter den Voraussetzungen des inkarnierten menschlichen Daseins ist die Quantität ihrerseits eine Qualität; denn sie ist voller Chancen. Wenn ein Buch zehntausend Leser findet, dann hat es mehr Chancen, wirklich verstanden zu werden und seine Botschaft verbreiten zu können, als wenn nur hundert es lesen. Wenn zehntausend auf ihrer Leinwand herumschmierern, ist die Chance größer, dass darunter ein großer Maler ist, als wenn es nur hundert tun. Die Zahl erhöht die Aussichten des Einzigartigen. Dabei sind solche Überlegungen lediglich vom Gesichtspunkt objektiver Ergebnisse, der Kulturb Blüten, der Werke aus göltig. Es gibt einen anderen, mindestens ebenso wichtigen: Den der Menschen selbst, des subjektiven Reichtums in ihrem Dasein. Auf einer Leinwand herumzuschmierern kann für den, der es tut, auch dann eine wertvolle Tätigkeit bedeuten, wenn das ästhetische Ergebnis wertlos ist. Vorausgesetzt, Auge, Hand, Geist und Seele werden geübt, vorausgesetzt, dass sich einen Augenblick die Erfüllung durch die wahre, aufmerksame Freude ereignete, das Unergründliche in einem beliebigen Stückchen der gegenständlichen Welt zu entdecken. Eine Ausstellung veranstalten und sie aller Welt zugänglich machen, das heißt das Verlangen wecken nach Schauen, Bewundern, Vergleichen und schließlich danach, selbst etwas zu schmieren. Und in jedem derartigen Verhalten tut der Mensch, ob man es wahrhaben will oder nicht, recht andere Dinge, als die Schemata des dialektischen Materialismus zur Anwendung zu bringen.

Will man es unternehmen, die stalinistische Ideologie zu deuten, um ihr Widerstand leisten zu können, dann muss man sich deshalb davor hüten, einfach ihre «Lüge» von einer allgemeinen Erziehung verächtlich zu machen. Ich bin davon überzeugt, dass im Innersten der kommunistischen Erziehung, da wo sie am reinsten sein müsste, wie bei jedem Regime einer erzwungenen Einstimmigkeit –, die Lüge und die Antikultur sitzen – die destruktive Intention, den Menschen zu beschneiden und nur den unterwürfigen Teil seines Wesens bestehen zu lassen. Ein Freund sagte zu mir: «Man liest viel da drüben, aber all diese Lektüre fällt auf toten Boden.» Aber selbst verfälscht und ihrem Zweck entfremdet eröffnet eine weiter verbreitete Bildung allen Erzieher-Propagandisten zum Trotz dem Geist neue Möglichkeiten. Der Westen gründet seine Widerstandskraft gegen den Kommunismus auf Werte, die ganz beson-

ders die Entfaltung und Verbreitung einer Kultur verlangen, die allen offen steht; aber er vernachlässigt diese Aufgabe weitgehend und schwächt damit sein eigenes Credo.

Nebenbei möchte ich sagen, dass eine den Anstrengungen der kommunistischen Staaten auf diesem Gebiet quantitativ vergleichbare, ihr aber qualitativ überlegene Volksbildung, die wahrhaftig in ihren Fundamenten wie in ihren Absichten sein müsste, meiner Auffassung nach die *conditio sine qua non* einer zugleich legitimen und wirksamen Abwehr des Kommunismus wäre.

Als die Zweite Internationale schlecht und recht wiedergegründet wurde und man daran ging,<sup>40</sup> ihre politische und soziale Linie in den Hauptpunkten festzulegen, da hat man die Erfordernisse der Bildung ganz einfach zu erwähnen vergessen; der Sowjetstaat dagegen rechtfertigt seine ganze Unterdrückungspolitik mit «pädagogischen» Motiven. Beim Aufmarsch der kommunistischen Zeugen aus Anlass des Prozesses von David Rousset wegen der Konzentrationslager im sowjetischen Regime hielt Mme Vaillant-Couturier in ihrer schönen und würdigen Haltung gegen David Rousset eine Anklagerede, deren scheinbare Ruhe ihr inneres Feuer nur um so überzeugender machte. Als sie geendet hatte, fragte sie Rousset: «Alles, was Sie gesagt haben, Madame, zeigt, dass Sie nicht an die Existenz von Konzentrationslagern in der Sowjetunion glauben. Aber ich möchte Ihnen eine Frage stellen: Nehmen wir an, auch Sie hätten überzeugende Beweise für das Bestehen solcher Lager vor Augen, Sie, die einstige Deportierte; würden Sie dann finden, dass wir mit unserem Kampf Recht oder Unrecht tun?» Einen Augenblick herrschte Schweigen, das man als einen Ausdruck von Ratlosigkeit hätte deuten mögen. Doch als Mme. Vaillant-Couturier zu sprechen begann, merkte man, dass es sich keineswegs um Ratlosigkeit, sondern um – ehrliches oder gespielter – Erstaunen handelte: «Aber, Monsieur, Ihre Annahme ist nicht möglich, *ich weiß doch, dass es die Lager nicht gibt*, und dass die Strafanstalten, die Sie zweifellos meinen, in der UdSSR besser sind als überall sonst in der Welt.»<sup>41</sup> Wir werden später auf den Wert dieses «ich weiß» zurückkommen. Für den Moment mag es uns genügen, festzustellen, dass die sowjetischen Konzentrationslager in den Augen der Anhänger «Strafanstalten», und das heißt in der Sowjetsprache: Umerziehungsanstalten, sind. Tatsächlich tendiert das terroristische System um so mehr dahin, sich durch erzieherische Maßnahmen zu rechtfertigen, je unerklärlicher die Dauer des Regimes und das Verschwinden der ehemals besitzenden Klasse jeden Widerstand im Innern gegen die «wissenschaftlichen Wahrheiten» machen, auf denen das Sowjetregime beruht. Widerruf, Geständnisse, Gefängnis, Deportation, alles erzieherische Maßnahmen. Die zur Aufrechterhaltung der Einstimmigkeit verwandte Macht spielt die Rolle der Rute in der Familienerziehung von ehemals. Auch hier wieder gibt es keine willentliche Bosheit. Es genügt, das Individuum dazu zu zwingen, sich zu unterrichten, und die Zwangsarbeit ist dafür eben das beste Mittel. Bei all

dem geht es ohne große Aufregung zu. Entrüstet ist man nur über die «Verräter», das heißt über die sowjetischen Führer, die *wussten*, und die, Gott weiß warum, sich so oft von den fremden Kapitalisten «kaufen» ließen. In solchen Fällen musste man meist auf Umerziehungsmaßnahmen verzichten, und das bedeutete die Todesstrafe.

Die Spionage, dieser so charakteristische Zug des Sowjetregimes, kommt natürlich weder in seiner Ideologie noch in seiner Propaganda vor. Wohl aber die Pflicht zur Angeberei. Sie rechtfertigt sich durch die Idee, dass die politisch-nationale Wirklichkeit als ganze das Gut aller ist, dass jeder vom Wohlergehen und der Stärke aller abhängt, und dass deshalb ein jeder dieses gemeinsame Gut mit allen seinen Kräften verteidigen muss. Im Westen geht die Anstrengung der kommunistischen Parteien dahin, ihre Anhänger dem politischen Regime abspenstig zu machen, unter dem sie leben, in ihnen jedes Gefühl der Solidarität zu ertönen, das es auch ihre gemeinsame Sache sein ließe: Sein Untergang, sein Bankrott ist ihnen gleichgültig, es ist nicht ihr Bankrott. Der Nationalismus, wie er in der im Westen angewandten Propaganda vorkommt, bezieht sich nur auf das Land als solches, aber er enthält keinerlei Treueverhältnis, weder zu seinen Repräsentanten, noch zu seinen Institutionen. Dagegen bemüht man sich im kommunistischen Regime darum, ein Gefühl der Solidarität eines jeden Einzelnen mit den politischen Organen zu erwecken. Dieses Gefühl wird auf verschiedenen Ebenen durch komplizierte Techniken gebildet, und man erschlägt dabei immer mehrere Fliegen mit einer Klappe. Die Bindung wird auf diese Weise um ein Beträchtliches verstärkt – wegen der Vielzahl der Fäden und der Wirksamkeit des Ungefährlichen, von der wir schon sprachen. Man findet da die Beziehung des Primitiven zur Körperschaft des Stammes, dem er angehört, und in den er wie ein Organ in den Organismus verwachsen ist; die Glieder einer solchen Gemeinschaft sind gefühlsmäßig aneinander gebunden, und die unerträgliche Einsamkeit des modernen Menschen scheint überwunden zu sein. Die Bindung hat auch eine praktische, interessenmäßige Seite, und die alltäglichen Bedürfnisse lassen sie unbestreitbar erscheinen. Die absolute Unterwerfung unter das Regime verliert schließlich ihren sklavischen Charakter; so sehr erscheint sie als eine vitale Notwendigkeit: Ein jeder hat durch seine Arbeit, seine Einkäufe, seine Freizeit unmittelbar mit dem Staat zu tun; von seinen Beziehungen zum Staat hängen seine Ernährung und sein Komfort ab, die Möglichkeit zu jeglicher Handlung, zum Reisen, jeder Kulturgenuss, die Befriedigung des Spieltriebs usw. Man weiß, wie sehr ein Arbeiter auf seinen Betrieb angewiesen ist – beispielsweise in der Uhrenindustrie, wenn es im Tal seines Wohnorts einzig zwei oder drei Fabriken, zwei oder drei Unternehmer dieser selben Branche gibt. Wenn hier Arbeitslosigkeit eintritt, lahmt sie das ganze Leben mit einem Schlag. Im sowjetischen Regime aber gibt es nur einen einzigen Arbeitgeber. Nun sind die alltäglichen Lebensmöglichkeiten eines jeden von der einzigen riesigen Wirtschaftseinheit abhän-

gig, dem Staat. Alle Staatsbürger sind durch eine tatsächliche Solidarität miteinander verbunden, und ein Saboteur sabotiert wirklich das Leben aller, – das ist diesmal keine propagandistische Übertreibung. Die Angeberei wird eine nationale, familiäre, individuelle Pflicht.

AUSSENPOLITIK. Die kommunistische Ideologie schwankt zwischen einer internationalistischen und einer nationalistischen Propaganda, und sie setzt ihr Spiel fast immer auf beide Karten. Ihre internationale Propaganda beruht auf dem einstigen marxistischen Gegensatz zwischen den Klassen, der an die Stelle der nationalen Gegensätze tritt. Das Proletariat ist grundsätzlich überall dasselbe: überall dieselbe Ausbeutung, dieselbe Sendung, dieselben Feinde, dieselben Probleme. Hier ist zu bemerken, dass nach kommunistischer Auffassung die Menschen durch die Gruppe bestimmt werden, der sie angehören, und diese durch die Widerstände, die sie zu überwinden hat. Demnach *müssten* die das Proletariat ausmachenden Menschen notwendigerweise in allen Ländern die gleichen Anschauungen, dieselben politischen Überzeugungen haben, die in ihrem gleichartigen Interesse begründet wären. Wenn es aber tatsächlich vorkommt – und es geschieht dauernd –, dass Arbeiterparteien oder Gewerkschaften verschiedener Länder einem Problem gegenüber gegensätzliche Haltungen einnehmen, dann kann das nur eine der folgenden Ursachen haben: 1) Sie sind keine wahren Arbeiterparteien, keine echten Gewerkschaften, sondern getarnte Arbeitgeberorganisationen; 2) sie sind von «Verrätern» im Sold des Kapitalismus verführt; 3) ihre Führer sind Ignoranten, die einer «Belehrung» durch kommunistische Zellenbildung bedürfen.

Wenn das ganze innere politische Gefüge der UdSSR und ihrer Satelliten ideologisch auf der wissenschaftlichen Kenntnis der einzigen Wahrheit beruht, dann kann dieser Anspruch ganz offensichtlich nicht an den geographischen Grenzen der kommunistischen Länder haltmachen – man müsste denn zugeben, dass anderswo eine wirtschaftliche und soziale Struktur bestehe, die so grundverschieden von derjenigen in diesen Ländern vor der Einführung des Kommunismus ist, dass der Klassenkampf und die aus ihm hervorgehenden Ideologien sich dort auf eine spezifische Weise entwickeln; doch das wäre gegen das System. Es handelt sich ja nicht nur um eine international gültige Behauptung, sondern um eine universelle Wahrheit. Doch wo sollte man gewiß sein, diese Wahrheit zu finden, wenn nicht in dem Land, wo es keinen Kapitalismus gibt, wo die «Verräter» regelmäßig entlarvt werden – dank der proletarischen Solidarität, die nunmehr eins geworden ist mit dem nationalen Zusammengehörigkeitsgefühl, wo das Volk gebildet ist und, wenn es in die Irre geht, unverzüglich von denen auf den rechten Weg zurückgeführt wird, die dazu berufen sind – als eben die ausgezeichneten Techniker der Geschichte, die sie sind?

Wenn infolgedessen eine Arbeiterbewegung eine von der nationalen russischen abweichende Linie verfolgt, dann nur, weil sie sich irrt, weil sie getäuscht wird, oder weil sie verräterisch ist. Andere Möglichkeiten gibt es nicht. Der «Internationalismus» der Sowjets zeigt dieselben Kennzeichen wie ihr interner «Demokratismus», und dies aus denselben Gründen: Die Annahme seiner unerreichbaren Zuständigkeit lässt ihn zusammen mit dem Anspruch auf eine universale Verantwortung die de jure bestehende und de facto zu erstrebende internationale Einstimmigkeit behaupten – in Parallele zur innenpolitischen Einstimmigkeit. In diesen Zusammenhang gehören die sattsam bekannten nationalistischen Formulierungen der sowjetischen Diplomatie, woraus in der Propaganda der kommunistischen Parteien ein Internationalismus wird: Dann ist eine Partei, die ihre Politik nicht nach der Russlands ausrichtet, von ihren Führern den fremden kapitalistischen Mächten «ausgeliefert»; und ebenso zwangsläufig ist die Partei, die ihre Politik derjenigen Russlands angleicht, frei und Herrin ihrer Geschicke. Also fallen für alle Länder außerhalb der UdSSR, sie seien sowjetisiert oder nicht, Nationalismus, Internationalismus und Unterwerfung unter die russische Linie in eins zusammen. Dabei handelt es sich weder um Sophismen, noch um eigentliche Hegemonie. Die UdSSR würde ihre eigene Lehre verraten, die Kommunisten würden ihren eigenen Glauben untergraben, wenn sie anders handeln oder auch nur denken wollten. Sie wären Verrückte oder Verräter.<sup>42</sup>

Aber wie soll diese russische Politik, die eigentlich dieselbe ist wie die aller freien Völker der Erde, ideologisch gerechtfertigt werden? Wiederum, wie in der Innenpolitik, rettet sie die Zuflucht zum Feind. Der Feind ist es, der die präventiven Methoden des traditionellen Imperialismus nötig macht, die Annexion von Märkten durch das Imperium, die Rüstungen, die Armeeparaden im hierarchischen Stil der nichtsozialistischen Länder, die gewundene und undurchsichtige Diplomatie, die ständigen Drohungen – dieser Feind, der wohlverstanden kein Erbfeind des ewigen Russland ist, sondern der Feind des sozialen Fortschritts, der proletarischen Revolution. Die Ideologie der revolutionären Verteidigung muss alle Kosten eines reaktionären Verhaltens bestreiten.

Doch wenn auch, wie wir sahen, keine Ideologie als reine Lüge behandelt werden kann, weil sich Ideologien unvermeidlich wenigstens teilweise in der Welt der Tatsachen inkarnieren, so müssen umgekehrt die Tatsachen eine Ideologie verschmutzen, wenn sie sie dazu verleiten, was an ihnen schon reaktionär ist, noch zu betonen. So zieht die nationalistische und militaristische Politik der UdSSR wohl keine katastrophalen materiellen Folgen für die Arbeiterschaft nach sich; aber sie erfordert, dass man bei ihr die im eigentlichsten Sinn nationalistischen Gefühle noch mehr übersteigert und damit eine atavistische Überzeugung von der eigenen Überlegenheit züchtet – auf Grund der Verherrlichung der zaristischen Vergangenheit, der militä-

rischen Tugenden der Russen, der russischen Gelehrten und Künstler usw. und auf Grund der Verachtung, des Misstrauens oder der Unwissenheit in Bezug auf alles Fremde.<sup>43</sup>

Nach und nach entwickeln sich diese beiden widersprüchlichen Tendenzen des russischen Kommunismus auseinander, wobei die eine sich im Innern Russlands und der Satelliten durchsetzt, die andere durch die Propaganda in den anderen Ländern verbreitet wird. Es sieht so aus, als ob in Russland selbst die Ideologie und das tatsächliche Regime daraufhin tendieren, ein einheitliches Ganzes zu bilden, das nationalistisch, hierarchisch, totalitär und konservativ wäre, einen Imperialismus, dessen Unternehmungen und Wahl der Mittel nur durch eine Berechnung der Chancen und eine vorsichtige Strategie in Grenzen gehalten werden. Das revolutionäre Element scheint wie eine Welle rückläufig zu sein, die sich an den immer fester gewordenen Dämmen wohlgegründeter Privilegien und einer scholastischen Orthodoxie bricht. Dagegen wird in den anderen Ländern der Internationalismus mehr und mehr ein Treueverhältnis zum ideologischen Vaterland, das Wahrheit und Heil für alle innehat. Das hindert hingegen dieselben Anhänger, die sich beispielsweise über die Versuche einer Annäherung des Westens an Spanien<sup>44</sup> oder über die griechischen Konzentrationslager entrüsten, keineswegs daran, sich hinter einen strikten Nationalismus, eine strikte Nichteinmischungs-Doktrin zu verschanzen, sobald man von den Polizeiregimen im Osten spricht. Im Prozess David Rousset<sup>45</sup> hat man manchen Kommunisten gehört, der die Zeugnisse von aus Sowjetlagern Entkommenen entwertete, weil diese Zeugen «keine Franzosen waren», und dieselben Leute forderten wiederholt, man solle sich lediglich um das kümmern, was sich daheim abspielt.

WIRTSCHAFTSLEBEN. Hier vor allem spaltet sich die Ideologie. Auf der einen Seite soll sie davon berichten, was gegenwärtig in der UdSSR besteht, auf der anderen Seite entwirft sie einen zukünftigen Idealzustand, auf den zu diese – und nach ihr alle Länder der Welt sich bewegen werden.

Nach der Ideologie existiert gegenwärtig in Russland ein «sozialistisches» Wirtschaftssystem, das heißt: Eine klassenlose Gesellschaft ohne Arbeitgeber- und Arbeitnehmerschaft. Der Mensch kann hier nicht mehr durch den Menschen ausgebeutet werden, die Arbeit ist hier keine Ware mehr, der Profit ist abgeschafft. Überdies gibt es keine Möglichkeit mehr, zu leben, ohne zu arbeiten. Alle Bürger arbeiten für den Staat, der *ihr* Staat ist. So sind sie in immer umfassenderen Teams gruppiert – bis zum nationalen Team, das alle Arbeiter in sich aufnimmt. Daraus resultiert eine allgemeine Brüderlichkeit, die alle Bürger ohne Unterschied miteinander verbindet, und die keine anderen als die Grenzen kennt, welche Unwissenheit und Verrat um der Verteidigung willen zu ziehen gebieten. Im Prinzip könnte man sagen, dass nach

der sowjetischen Ideologie das ganze Land einen riesigen Beamtenkörper darstellt. Wie kommt es nun aber, dass man in der antikommunistischen Propaganda gegen die Lebensbedingungen in der UdSSR nie die feindselige, ja verächtliche Einstellung hat ins Spiel setzen können, die sich so leicht gegen den westlichen Staatsbeamten bildet, oder gegen sozialistische Nationalisierungspläne oder beispielsweise gegen den Versuch, die Ärzte zu Staatsbeamten zu machen? Wie kommt es, dass ideologisch der Sowjetbürger weiterhin nicht als Beamter betrachtet wird (obwohl er doch Angestellter des Staates ist), sondern als Mitglied eines Teams, einer Equipe? Doch zunächst: Woher kommt es, dass die Beamtenschaft ein so geringes gesellschaftliches Ansehen genießt? Das hat offenbar zwei Gründe: Das Fehlen des Risikos und die begrenzten, von vorneherein festgelegten Aufstiegsmöglichkeiten. Aber diese Gründe spielen keine Rolle, wenn es sich um das Sowjetregime handelt –, jedenfalls haben sie es bis jetzt nicht getan, obwohl man doch immer wieder von der sowjetischen «Bürokratie» spricht. Warum das? Weil die kommunistische Ideologie stark genug ist, die nüchterne Wirklichkeit dieses Beamtentums in epische Dichtung zu verwandeln. Man lese einen beliebigen – guten oder schlechten – sowjetischen Roman (und in dieser Hinsicht sind die weniger guten fast noch bezeichnender als die besseren): Die industrielle Entwicklung Russlands tritt buchstäblich als ein kommunistischer Heldengesang in Erscheinung. Man könnte meinen, nirgends sonstwo auf der Welt habe sich die Industrie entfaltet. Allerdings hat sich dort drüben diese Entwicklung in erstaunlicher Schnelligkeit vollzogen, womit man gewaltsam die auf den Westen verlorene Zeit einzuholen suchte. Aber trotzdem – die industrielle Umformung des Westens insgesamt hat sich, vergleicht man sie mit vorhergehenden historischen Perioden, in einer blitzartigen Schnelligkeit vollzogen; aber deshalb hat sie doch keinen epischen Glanz bekommen. Im Gegenteil: Die Schriftsteller und die Dichter haben sie rationaler, mechanischer, ärmer an Menschlichkeit, an Geist, Verwandlungskraft, Phantasie und Poesie gesehen, als sie es in ihrer Geschichte tatsächlich ist. Vielleicht findet sich hier eine der Quellen der gegenwärtigen ideologischen Armut und Schwäche des Westens: Man hat sich hier restlos, mit Leib und Seele für die industriellen Eroberungen eingesetzt, man hat sie gebraucht und missbraucht – all das, ohne sie zu lieben. Man hat von diesen Errungenschaften – von ein paar wenigen schöpferischen Wissenschaftlern abgesehen – immer nur die Resultate auf dem Felde des Wissens, die Produkte und den Profit auf dem Gebiet der Technik sehen wollen (denn die Arbeit wurde während der langen Periode, in der die Welt des westlichen Menschen durch die Technik wahrhaft in ihren Grundfesten verändert wurde, von Sklaven besorgt, die durch ihre Daseinsbedingungen zu sehr erschöpft waren, als dass sie hätten ihr schöpferisches Abenteuer leben können, und die stumm blieben). Da der Westeuropäer die Industrie verachtete, die doch sein gan-

zes Leben und ihn selbst gestaltete, musste er bald einmal jene Selbstliebe verlieren, die weder Raffgier noch Hochmut ist, ohne die es aber weder Vertrauen noch Frömmigkeit gibt.

Im Gegensatz dazu wird die Zugehörigkeit zur Arbeiterequipe in der sowjetischen Ideologie als das Leben eines großartigen Abenteurers angesehen: Wohin einer blicken mag, findet er es in tausendfacher Form, ins Endlose vervielfältigt. Selbst die Arbeit am Fließband wird durch den Wettkampf und die Ehrentafeln ein sportliches Unternehmen. Und wie jedes Abenteuer, wie jede Sportkonkurrenz enthält sie ihre Risiken, aber auch ihre Chancen. Sie ist bedroht durch die materiellen Risiken von Unfällen, körperlicher Verstümmelung oder ganz einfach technischem Versagen – und dieses letzte ist ebenso groß wie die anderen – in einem Land, wo das Versagen sich nicht allzusehr von der Sabotage unterscheidet und man deshalb nie weit von Verbannung oder Todesstrafe entfernt ist. Aber sie bietet auch Chancen, fürstliche Chancen, denn und die sowjetrussischen Romane und Filme sind geschaffen, um das zu zeigen – der, dem eine schwierige Leistung gelingt, sei es auf dem Gebiet der technischen Erfindungen, der Schnelligkeit in der Ausführung einer Arbeit oder in der Qualität ihres Ertrages, der nimmt in den Köpfen den Platz des Prinzen oder der Prinzessin im Märchen ein: Der Stachonowist, der in der Fabrik alle Rekorde bricht, heiratet die Stachonowistin, die auf den Feldern die meisten Garben bindet.<sup>46</sup> Ihr politisch-technisch-soziales Verdienst begründet ihre Liebe zueinander, ebenso sicher wie die Qualität des Prinzen und der Prinzessin, selbst wenn sie durch Hexerei oder Verfolgung verborgen war, wie bei den Helden der Märchen von Perrault. Nicht weniger gewiss auch, als die hohen gegenseitigen Ansprüche an «gloire» die Liebe der Corneille'schen Helden stifteten.<sup>47</sup> Dort in der UdSSR ist eine jener Verknüpfungen entstanden, die zugleich die Phantasie, die Vernunft, das Gefühl und das Ethos ansprechen, und denen gerade diese unlösbare Vielfalt in einer bestimmten Gesellschaftsordnung Wirksamkeit verleiht. Die Wirksamkeit der Technik ist episch schön, ebenso aber auch blühend lyrisch und moralisch bewundernswert, menschlich großartig und erst noch den egoistischen Bedürfnissen dienlich. Sie gewährt Ansehen und Vorteil. Die Wahl, wie sie Kant vorschlägt, zwischen dem absoluten (kategorischen) Imperativ und den errechneten Vorteilen des hypothetischen Imperativs spricht bestimmt das Ethos im reinen Zustand an, doch wahrhaftig in keiner Weise das Ethos, wie es im Element einer Gesellschaftsordnung sich bewegt. Hier zeigt das moralische Ansehen ganz im Gegenteil die Tendenz, sich unentwirrbar – so unentwirrbar wie möglich – mit den praktischen Vorteilen zu vermengen. Das hat beispielsweise die Stärke der Tugend der Sparsamkeit im kapitalistischen Regime ausgemacht. Und das macht die Stärke der technisch wirkungsvollen Tugenden bei den Sowjets aus. Als Helden des ruhmreichsten Abenteurers verdienen



in der UdSSR die in Equipen organisierten Arbeiter ideologisch den Titel «epischer Beamter».

Im europäischen Westen überfiel die Maschine das Dasein, hierarchisierte Menschen und Völker, wurde das einzige Mittel, um Reichtum und Macht zu gewinnen, und war doch so verachtet vom Geist, dass selbst die intellektuelle Leistung, die es ermöglichte, sie zu konstruieren, von dieser Diskreditierung angesteckt wurde: Der Verstand, die rein rationale Intelligenz, deren tatsächliche Bedeutung für die Ausgestaltung der physischen und sozialen Welt ständig wuchs, wurde doch noch tiefer eingeschätzt als selbst das Gedächtnis; dagegen wurden die Fähigkeiten der unkontrollierten Erhebung, die Imagination, die Erfahrung der Inspiration überbewertet. So entstand das tiefe Zerwürfnis zwischen dem Leben und den Werten, dessen hilflose Opfer wir immer noch sind.

Es ist wahrhaft überraschend zu sehen, wie *dieselbe technische Entwicklung*, je nach dem Rhythmus und dem ideologischen Rahmen, in denen sie durchgemacht wurde, im geistigen Urteil des europäischen Westens einen Weg der Dekadenz, der Entartung darstellt, in dem geistigen Urteil – für das ethische Gefühl – der kommunistischen Staaten aber den Weg des Heldenliedes, der wunderbaren Schöpfung. Manch einer wird wohl sagen, dass im ersten Fall die Massen einfach ausgebeutet werden, während sie im zweiten – gemäß der ihnen eingepfunden und ihr Gefühl bestimmenden Ideologie – für sich selbst schöpferisch sind.

Nichtsdestoweniger bleibt ein Motor ein Motor, ein Schlagbaum ein Schlagbaum, ein Flugzeug ein Flugzeug. Aber in der sowjetischen Literatur hat das Individuum, das am technischen Fortschritt mitarbeitet, Anteil am Glanz des Mechanischen, und darin erstrahlt es dann seinerseits. Die Maschine erregt da drüben – als Materie, die sich gelehrig in Bewegung setzt, um den von einem menschlichen Gehirn gesetzten Zweck zu verwirklichen – Bewunderung und gewinnt das Ansehen der homerischen Heere. Im Westen zieht sich der Mensch aus allen seinen Kräften von diesem Prozess *zurück*, um seiner selbst noch habhaft zu werden und sich seiner Existenz zu versichern; er tut so, als könne er der mechanischen Welt entgehen. Eine der großen Leistungen der kommunistischen Ideologie war, das sowjetische Regime und die industrielle Entwicklung miteinander verbunden, vermengt, verschmolzen und dann aus dieser industriellen und technischen Entwicklung ein ganzheitliches menschliches Abenteuer gemacht zu haben, das den ganzen Menschen – Körper, Verstand, Phantasie und Liebe – in Anspruch nimmt. Denn die Brüderlichkeit der technischen Equipe ist hier eine Liebe. Und es scheint mir sicher, dass diese tiefe Einheit der Ideologie, eine Einheit, die sie dem Menschen als Möglichkeit einer vollkommenen Übereinstimmung mit sich selbst und den andern bietet – und diesmal erst noch im Zusammenstimmen seiner Berufung, seiner Pflichten und seiner In-

teressen –, die Quelle der *Begeisterung* ist, die jedermann in den kommunistischen Bewegungen feststellt, wie wir sie im Westen kennen: Seit dem (wenigstens erklärten) Ende des Nationalsozialismus ist im Westen keine andere Partei imstande, von ihren Mitgliedern annähernd dieselben Opfer zu verlangen und zu erhalten – und erst noch diese Opfer derart wirkungsvolle Motive der Treue werden zu lassen.

Trotzdem ist die kommunistische Ideologie auf dem Gebiet der Wirtschaft, so scheint mir, nur in ihren negativen Elementen klar: Abschaffung des Arbeitgebertums, des Lohnarbeitertums, der Klassen, des Privateigentums an den Produktionsmitteln. Man verbreitet sich kaum über die positiven Formen der wirtschaftlichen Strukturen in der UdSSR. Nochmals: Wir sprechen hier nicht von den Studien der Spezialisten, an denen es über diesen Gegenstand nicht fehlt. Wir versuchen die ge-läufige Ideologie zu beschreiben, so wie sie im Kopf dessen lebt, der in der Metro oder im Café der Hauptstadt die «Humanité» liest.<sup>48</sup> Das Kollektiveigentum an Grund und Boden, die kollektive Verwendung landwirtschaftlicher Maschinen, die Führung der Fabriken durch brüderlich vereinte Genossen, die nichts für sich selbst, sondern alles für alle wollen, das spukt wohl in den Köpfen, doch recht unbestimmt. Wesentlich ist zunächst, dass es keine Ausbeuter mehr geben wird, dann überhaupt keine Unternehmer mehr. Und es wird in den «Volksdemokratien» so wenig Unternehmer geben, wie es je zu Zeiten des Imperiums in Rom Könige gegeben hat.

Dieses wesentliche Element, das wir soeben festgestellt haben, wird zum Prinzip, zum negativen Postulat: Es gibt keine Unternehmer, also keine Ausbeuter, also auch keine Ausgebeuteten. Dazu kommt ein zweites wesentliches Element, diesmal positiv, aber von ganz anderer Art, das die Phantasie anspricht: Die Pracht des Sowjetregimes. Schon die alleinige Tatsache, dass es so eine Pracht gibt, die für das Kollektiv, für alle entfaltet wird, beweist, dass alle existieren, dass sie zählen, und dass sie eine Gemeinschaft bilden. Denken wir daran, dass der Kapitalismus nie die mindeste kollektiv gültige Pracht entfaltet hat, dass das Leben in den Fabriken niemals seine echten Zeremonien gekannt hat, keine Feste, keine Stätten des Ruhms, keine Jahrestage – alles unnütze Ausgaben im Reich des Profits! – außer wenn die große Angst kam, wenn er als Kapitalismus nicht mehr er selbst war und dann die unheimlichen und morbiden Formen des Faschismus oder Nationalsozialismus annahm. Aber es gibt unter dem Sowjetregime nicht nur Feste, Zeremonien und Gebäude der öffentlichen Hand. Es gibt die «Realisierungen» dieses Regimes: Wohnsiedlungen und Urlaubszüge, Spitäler und Schulen, Universitäten und Bibliotheken, Sportstadien und -veranstaltungen, Theateraufführungen usw. usw. Alles, was man anderwärts auf der Welt auf dieser Linie unternimmt, das sind nach dieser Ideologie bloße Palliativmittel oder dann, selbst unter kapitalistischem Regime, automatisch aus der technischen Entwicklung sich ergebende Resultate. Eben noch sagte ich, ein Motor bleibe ein Motor, ein Flugzeug

ein Flugzeug. Doch nicht so in der Optik, wie sie die Sowjetideologie hervorbringt. Ein Musterkrankenhaus in den USA verkörpert den Kapitalismus. Dasselbe Krankenhaus in der UdSSR ist eine Errungenschaft des Volkes, eines *jeden* Sowjetbürgers. Dank der Einheit der Ideologie, die dort geschmiedet wurde, und von der wir schon gesprochen haben, ist das hinterste Laboratorium in der Sowjetunion eine spezifische Errungenschaft des Volkes. So wird es möglich, eine ganze Ideologie *auf Tatsachen* zu begründen. Photos und Statistiken sprechen für sich selbst. Ein Chirurg, der ein Skalpell in der Hand hält, beweist, dass die sowjetische Chirurgie die erste der Welt ist, weil sie sowjetisch ist. Es gibt keine Ausbeuter und keine Ausgebeuteten, also sind die Sowjetbürger von allen Erdenbürgern am besten medizinisch versorgt.

Mit all dem will ich keineswegs sagen, dass die kommunistische Propaganda keinerlei wirkliche Grundlage auf wirtschaftlicher Ebene habe. Ich bin sogar vom Gegenteil überzeugt. Worauf es mir hier ankommt, ist, der ideologischen Artikulation innezuwerden, der Art und Weise, in der die – negativen – Prinzipien sich auf die Fakten stützen, indem sie ihnen eine Deutung geben. Daraus ergibt sich die Überzeugung, die im Geist der Kommunisten lebt: Die Wirtschaft, erst einmal befreit vom Feudalismus des Unternehmertums, von der Anarchie der Konkurrenz, und in den Dienst der Wissenschaft und aller Bürger gestellt, funktioniere eben so, dass für jedermann ein Maximum an Gesundheit, Wohlstand, Freizeit, Vergnügen und Brüderlichkeit dabei herauschaue.

Eine Ideologie, die «auf Fakten gegründet» ist, bedarf eines irdischen Vaterlandes. Und die UdSSR ist dieses Vaterland. Also ist jede nicht-kommunistische sozialistische Ideologie von vorneherein hoffnungslos im Hintertreffen: Sie kann ein Programm entwickeln, aber sie kann kein Land aufweisen. Höchstens Reformen, teilweise Umgestaltungen, wie sie die britische Arbeiterpartei verwirklicht hat. Doch man bleibt in den Kompromissen stecken. Das Regime ist nicht sozialistisch, wogegen das «sozialistische» Regime der UdSSR eine Tatsache ist.

Aber das irdische Vaterland bedeutet für die Ideologie nicht immer nur eine unvergleichliche Kraftquelle, eine Illustration, eine Garantie, eine Wirklichkeit, von der man sich befruchten und anregen lässt und die man liebt, ein handgreifliches Versprechen. Es kann auch gefährlich werden. Eine Tatsache kann man einer anderen entgegensetzen. Ein Ideal, von dem niemand behauptet, es sei schon verwirklicht, bleibt im Bereich der Tatsachen unangreifbar. Ein inkarniertes Ideal ist der Kritik zugleich mit dem Körper ausgesetzt, der es darstellt. Für einen Christen steht Gott in seiner Ganzheit in jeder Handlung Jesu auf dem Spiel – nicht so für den Juden im Verhalten des Moses. Eine Ideologie ohne Vaterland mag an überzeugender und suggestiver Kraft verlieren, weil sie nicht verwirklicht ist; doch sie setzt sich nicht der Gefahr aus, nach einer Wirklichkeit beurteilt zu werden. Eine in einem bestimmten

Land inkarnierte Ideologie kann sich auf die gemachten Erfahrungen, auf objektive Feststellungen berufen; aber sie läuft Gefahr, in ihrem ganzen Umfang durch Tatsachen kompromittiert und um ihretwillen verworfen zu werden. Und in einer Welt, die durch Luftverbindungen und Kommunikationsmittel aller Art so klein geworden ist wie die unsere, ist kein Eiserner Vorhang mehr wirklich aus Eisen. Auf unserem erforschten Erdball ist kein Platz mehr für ein chimärisches oder geheim gehaltenes irdisches Paradies. Die kommunistische Ideologie hat also Mittel und Wege finden müssen, die Überzeugungskraft, die von den Tatsachen ausgeht, nutzen und doch deren Wert als Prüfstein leugnen zu können.

Um diesem doppelten Bedürfnis zu entsprechen, wurde die Theorie entwickelt, wonach die UdSSR zwar das Vaterland aller Arbeiter ist, weil sie eine sozialistische Wirtschaftsverfassung hat, wonach dieses Regime aber noch nicht kommunistisch ist. Alles was man dort an Schlechtem findet, an mit der Ideologie als solcher Unverträglichem, das sich aber doch nicht einfach bestreiten lässt, wird man als ein vorübergehendes Übel betrachten, das in der nächsten Etappe der geschichtlichen Entwicklung verschwinden wird. Ja, selbst dieses provisorische Übel ist nur noch wegen der Obstruktion der Feinde im Ausland, der Verräter im Innern vorhanden, und so stellt es *einen Grund mehr* für die Verteidigung des Regimes dar, die fanatisch und mit allen Mitteln betrieben werden muss.

Man spielt also sozusagen auf zwei Tischen ein doppeltes Spiel: Auf dem der wirtschaftlichen Tatsachen, wie man sie heute in der UdSSR feststellen kann, illustriert man das allgemeine negative Prinzip: «es gibt keine Ausbeuter mehr» durch den Fortschritt auf den Gebieten der Technik, der sozialen und sanitären Verhältnisse, des Bildungswesens – in der Absicht, auf diese Weise in den Köpfen eine UdSSR entstehen zu lassen, die zugleich vollkommen und heute schon wirklich ist; und im Licht des Ideals projiziert man eine UdSSR in die Zukunft, im Vergleich mit der die heutige der reinste Krüppel ist; und deren mancherlei Gebrechen sollen ebenso viele Gründe mehr sein, sie zu lieben und ihre Feinde zu hassen.

Wohlbemerkt: Der Kommunismus betreibt auf ideologischem Gebiet keine Verherrlichung des reinen Etatismus. Ganz im Gegenteil geben sich manche der wirtschaftlichen Strukturen in der UdSSR den *Anschein* von Dezentralisation und Vielfältigkeit: Genossenschaften usw. Die Wirtschaftsideoogie ist nicht totalitär. Es nutzt demnach nichts, den kommunistischen Totalitarismus, den absoluten Etatismus des Regimes auf dem Gebiet der Wirtschaftsideoogie zu bekämpfen, weil die Gläubigen ihm gar nicht anhängen.

## Die konservativ liberale Ideologie

Die konservativen Liberalen wollen nur noch das politisch demokratische, wirtschaftlich liberale System *beibehalten*, wie es aus der Französischen Revolution hervorgegangen ist.<sup>49</sup> Tatsächlich sind sie sehr viel mehr konservativ als liberal: Sie misstrauen allem Neuen, der ungesicherten Erfahrung, der Zukunft. Sie lassen so eine Ideologie versanden, die sie von den abenteuerlichen Liberalen des jungen Kapitalismus ererbt haben, von jenen «Unternehmern», deren erfolgreiche Initiativen den Westen umgeformt haben.

Auf philosophischem oder religiösem Gebiet ist der Gehalt der Ideologie verschieden, weil er von den lokalen oder nationalen Traditionen abhängt, auf Grund derer man da oder dort dieses oder jenes Credo bekennt. Manch einer hält sich an die laizistischen und fortschrittsgläubigen «Lichter» der Enzyklopädisten. Meist aber hat der Wunsch, die bestehenden wirtschaftlichen Mechanismen und zugleich damit die an sie gebundene, aber von neueren Strömungen unterspülte Moral zu bewahren, diese Konservativen einer älteren Vergangenheit wieder zugeführt – bis hin zur Kirche, zur Religionsübung, wie sie vor der Revolution zur Tradition ihrer Länder gehörte.

Abgesehen von Verschiedenheiten, die sich von der geschichtlichen Vergangenheit herleiten, ist hier die allgemeine Tendenz folgendermaßen: Man bekennt sich zur Sozialordnung, wie sie ist, und verbindet sie mit Werten und Grundsätzen, welche, die Geschichte transzendierend, überzeitlich und ewig sind. Der Optimismus, der die Liberalen von einst dazu trieb, ihre Risiken auf sich zu nehmen, fällt nun zusammen mit frommer Ergebung. Man sagt nicht mehr unbedingt, dass alles zum besten bestellt sei in «der besten aller Welten», nicht einmal der «besten aller möglichen Welten», aber man sagt «was ist, soll sein». Das Sein rechtfertigt das Sein. Wenn die Kommunisten aus der zukünftigen Geschichte eine Art «Gottesgericht» machen (dessen sie sich übrigens in ihrer Propaganda bedienen, indem sie behaupten, im voraus zu wissen, dass es ihrer Sache günstig ausfallen werde), machen die Konservativen dasselbe mit dem Gegenwärtigen, wie die Vergangenheit es uns hinterlassen hat. Aber es handelt sich für sie dabei weniger um eine im gegenwärtigen Moment stillstehende Geschichte, als vielmehr um eine ewige Grundlage, die sie lediglich offenbar macht. Als Substantialisten sehen sie in der Geschichte einen wertvollen Rohstoff, einen Humus der Ewigkeit. Sie sagen: «Dein Wille geschehe», und diese Zustimmung zu einer göttlichen Ordnung erlaubt ihnen das Einverständnis mit der gegebenen geschichtlichen Ordnung in der Gegenwart; sie legt ihnen die Bewunderung für das auf, was ist, oder eine Ergebung in das, was ist.

Jede Revolution erscheint ihnen (trotz ihrer revolutionären Herkünfte) als schwach und willkürlich, alles in allem frivol, kindisch und gefährlich, eine bloße Revolte aus Mangel an Reife. Die unvergängliche Größe und das unerschütterliche Ansehen der Ordnung lassen die Ungerechtigkeit als etwas Untergeordnetes, als eine bloße Unstimmigkeit erscheinen, die im Ganzen aufgehoben ist.

Der Optimismus dieser Leute in Bezug auf das Sein und die Wirklichkeit verdoppelt sich meist durch einen Pessimismus in Bezug auf das Wesen des Menschen, und das vermindert noch einmal die Bedeutung der Ungerechtigkeit. Dieser Pessimismus aber findet einen ganz besonders günstigen Boden im reformierten Christentum oder im Jansenismus. Es ist sicher falsch, die Annäherung zwischen den konservativen Liberalen (deren Ideologie ihre Wurzeln in den laizistischen, Voltaire'schen Konzeptionen der Revolution hat) und den Kirchen unbedingt mit einer Berechnung erklären zu wollen, die nach wirkungsvollen Allianzen fahndet. Die Größe Gottes und der von ihm gestifteten Ordnung im Verhältnis zur Kleinheit des Menschen drängen sich dem ohne Berechnung auf, der das Bestehende rechtfertigen und sich darin gegen alle Stürme einer jeden Revolution verwurzeln will. Wie wollte man auch das Weiterbestehen der Ungerechtigkeit rechtfertigen, wenn nicht unter Berufung auf das göttliche Recht? Damit haben sich schon die Könige, die Blaublütigen gerechtfertigt; darin findet der Reichtum seine Rechtfertigung.

Aber sozial gesehen ist die Berufung auf das göttliche Recht zu unbedingt, um wirkungsvoll sein zu können. Die Ontologie reicht nicht aus, um einen sozialen Zusammenhang zu begründen. Da braucht es andere Mischungen, reizvollere Verführungen. Der König war König von Gottes Gnaden, aber doch nur in allerletzter Linie; zunächst war er als symbolische Verkörperung der besonnenen Macht das Organ des höchsten Schutzes. Das «blaue Blut» war das Unterscheidungsmerkmal der «Besseren». Ebenso muss die auf die Hierarchie des Reichtums oder, wenn man lieber will, der Wirtschaftsmacht gegründete Sozialordnung einer ethischen Hierarchie entsprechen. Das göttliche Recht – anders ausgedrückt: Die von Gott gewollte Sozialordnung – kann nicht unmittelbar die Privilegien rechtfertigen; das muss durch die Verdienste der Privilegierten hindurch geschehen.

Daher leitet sich bei den konservativen Liberalen die Überbewertung der Tugenden ab, die dem Erwerb von Reichtum dienen: der Sparsamkeit, der Arbeit, der Genauigkeit, der Hartnäckigkeit, der vernünftigen Initiative. Seltsame Sache: Die Berufung auf das Absolute – auf den göttlichen Willen – zur Rechtfertigung der Ungerechtigkeit der sozialen Ordnung hindert in gewissem Sinn das Absolute daran, in den Bereich des Ethos einzudringen. Kants kategorischer Imperativ, seine Lehre vom radikalen Bösen sind der konservativ liberalen Moral, wie sie aus der Französischen Revolution hervorgegangen ist, fremd (wenn auch wahrscheinlich nicht den eigent-

lichen Impulsen, welche sie vorbereitet und entfesselt haben). Diese Moral brachte den hypothetischen Imperativ zur Herrschaft.<sup>50</sup> Die vorhin aufgezählten Tugenden werden hier um ihres praktischen Ergebnisses willen gepriesen. In diesem auskalkulierten System, in dem alles im Zeichen der Gleichung geschieht, haben absolute Akte keinen Platz – diese Akte, die ethisch notwendig sind, unabhängig von ihrem Erfolg, und die man infolgedessen gefährlicherwise «actes gratuits»<sup>51</sup> genannt hat. Das Geld ist das Zeichen des Verdienstes. Abgesehen von vorübergehenden Irrtümern, abgesehen von Fehlern, die nun einmal dem menschlichen Wesen eigen sind, ist man überzeugt davon, dass die soziale Hierarchie einer ethischen Stufenleiter entspreche, die wirtschaftliche Macht einem Verdienst, die Konkurrenz einem Mechanismus ausgleichender Gerechtigkeit, der Belohnungen und Züchtigungen verteilt. Die scheinbare Ungerechtigkeit verbirgt uns nur die wirkliche göttliche Gerechtigkeit. Wiederum wollen Pflichten und Interessen zusammenfallen.

AUF DEM GEBIET DER INNENPOLITIK sind die Konservativen im allgemeinen Demokraten – aus mehreren Gründen, deren keiner absolute Gültigkeit hat. Die Demokratie ist nicht die unmittelbare Projektion eines Verlangens nach menschlicher Brüderlichkeit, eines gleichen Rechts, das dem Nächsten zuerkannt wäre, oder eines vitalen Bedürfnisses nach Freiheit auf der politischen Ebene. Sie rechtfertigt sich durch ihre Nützlichkeit. Sie ist der sichere Boden für die Entwicklung der einzigen Hierarchie, die in den Augen dieser Leute religiös und moralisch berechtigt ist, derjenigen der Produktivität, die im Geld ihren Ausdruck findet. Die politische Demokratie bietet, ideologisch betrachtet, grundsätzlich jedem gleiche Chancen; jeder kann auf der sozialen Stufenleiter aufsteigen, von einer Klasse in die andere wechseln, und dadurch ist die Hierarchie der Verdienste sichergestellt. Die wirtschaftlichen Ungleichheiten, der Druck und die Unterdrückung durch das Geld werden negiert, unbeachtet gelassen oder als natürliche Gegebenheiten des menschlichen Daseins betrachtet, die zu ändern ebenso unmöglich wäre wie die Gesundheit oder die Verteilung der intellektuellen Gaben. Hier wiederholt sich auf dem Gebiet der Politik, was sich schon innerhalb der Weltanschauung ereignete: Das Sich-Beziehen auf das göttliche Recht, so sagten wir, hebt das Absolute in der Ethik auf. Ebenso folgt aus der Voraussetzung, die Geldhierarchie sei legitim, weil sie der Hierarchie der Produktivität entspreche, dass die Demokratie nur hypothetisch gültig ist, soweit sie die Bildung dieser Hierarchie begünstigt. Daraus erklärt sich, dass die Anhänger des konservativen Liberalismus, die doch, um ihren wirtschaftlichen Konservatismus zu rechtfertigen, sich auf eine im Prinzip uneingeschränkte Freiheit berufen, sich so leicht mit faschistischen Ideologien befreunden oder gar sich ihnen anschließen konnten, wann immer die politische Demokratie die einzige in ihren Augen legitime Hierarchie gefährdete.

Im allgemeinen allerdings ist ihr Bekenntnis zur politischen Demokratie, wenn auch von Bedingungen abhängig, so doch ernst gemeint – allerdings nur dann, wenn es sich um eine, wie sie selbst das nennen, «starke Demokratie» handelt. Darunter ist ein Regime zu verstehen, das nur durch Abänderung der Gesetze verändert werden kann; wo die Legalität wichtiger ist als die Gerechtigkeit und wo alles, was sich außerhalb des gesetzlichen Rahmens vollzieht, bare Unordnung ist und durch Gewaltanwendung unterdrückt werden muss.

Auf der eigentlich politischen Ebene imponiert dieses ganze System unserem Geist mit der überzeugend strengen Logik einer Geometrie. Die Gesetze sind das Werk aller Bürger, die alle die Möglichkeit besitzen, an deren Veränderung mitzuwirken. Also spiegeln sie wohl, so wie sie sind, den Volkswillen wider. Die von diesem Volk gewählten Magistrate müssen vor allem den Respekt für diese vom Volk auferlegten Gesetze erzwingen – und dies wenn nötig mit der Gewalt, die das Volk ihnen zur Verfügung gestellt hat.

So wird per definition Gewalt niemals gegen das Volk angewandt, sondern nur gegen Rädelsführer, gegen Leute, die vom rechten Weg abgekommen sind, gegen sozial unzuverlässige Elemente, wie es sie in jeder Gesellschaftsordnung gibt. Solange das Regime korrekt funktioniert, d. h. solange das allgemeine Wahlrecht sauber und ohne Verfälschung angewandt wird, solange die Regierenden integer sind, solange die Gewaltentrennung erhalten bleibt, kann jede durch die Umstände notwendig werdende Gewaltanwendung, so bedauerlich sie sein mag, doch mit gutem Gewissen durchgeführt werden – im Namen des Volkes und in Erfüllung der Aufgabe, die es selbst der Regierung übertragen hat. Den Unzufriedenen ist ihr Weg genau vorgezeichnet: Die Gesetze ändern – ein Recht, das gleicherweise jedem zusteht.

Vor der durchsichtig klaren Rechtlichkeit dieses Systems müssen die Unruhen, die von der oder jener Gruppe ausgelöst werden, verbrecherisch erscheinen. Und scheint denn dieses System nicht tatsächlich die Gerechtigkeit selbst zu sein? Aber doch nur, weil man lediglich an den idealen Grundriss denkt und darüber die Wirklichkeit vergisst. Die Wirklichkeit des alltäglichen Lebens ist nicht durch Recht, sondern durch die Ausübung dieser Rechte, und das heißt durch konkrete Akte und Tatsachen bestimmt. Die «gleichen Rechte» machen das Elend lachen, das zwischen der Arbeit und dem Schlaf keinen anderen Zeitverteib kennt als die Angst, die Arbeit zu verlieren. Das Recht zu reden, zu schreiben, zu reisen interessiert den wenig, der weder zu reden noch zu schreiben weiß, und der kein Geld zum Reisen hat. Und das Recht, auf lange Sicht durch Gesetze das System zu verändern, als dessen Opfer er sich fühlt, ist für den Armen nicht, wie man behauptet, eine Angelegenheit der Disziplin und der Geduld. Denn das Leben, dieses einzige Leben, vergeht, fern von den lebenswichtigen Gütern. Und hat man Kinder oder eine Frau, die man liebt,



dann erscheint die Geduld manchmal als Feigheit oder als Aufopferung von Menschen.

Ein Raisonement kann noch so sonnenklar sein, es ist doch falsch, wenn es das Fleisch des Lebens und das Fleisch des Menschen außer Acht lässt. Der konservative Liberalismus spielt das Vergessen dieses Fleisches. Die ganze Literatur der Epoche, in der er herrschte und die heute noch seinen ästhetischen oder moralischen Maßstäben verpflichtet ist, will es vergessen oder doch dazu beitragen, ein fingiertes Vergessen leichter zu machen. Nicht umsonst geht die Entfesselung des Erotismus in der Literatur zusammen mit revolutionären Bewegungen. Die Wohlanständigkeit – in körperlichen Liebesbeziehungen war nur eine zerstreute nächtliche Verrichtung zugelassen, die man beim Aufwachen schleunigst vergaß – passte zu jener zynisch blinden «Korrektheit», welche von dem Wirtschaftssystem des letzten Jahrhunderts und seiner mörderischen Sklaverei von Frauen und Kindern in den Fabriken unberührt blieb, und die auch heute noch die menschenunwürdigen Lebensbedingungen der Fabrikarbeiter in den Vororten der Großstädte, der Eingeborenen in den Kolonien und der Landarbeiter fast überall auf der Welt durchaus in Ordnung findet – das Dasein all jener Opfer, die in dieser Gesellschaft zwar nicht mißhandelt werden, deren Existenz sie aber blindlings zerbricht.

Nun besteht im sozialen Leben das Fleisch, von dem diese konservativen Liberalen nichts wissen wollen – es lässt sich vergessen, wenn es befriedigt ist –, aus wirtschaftlichen Bedürfnissen.

Darauf werden wir später zurückkommen.

AUF DEM GEBIET DER INTERNATIONALEN POLITIK haben die Konservativen dieselbe bedingte Vorliebe für den Frieden wie in der Innenpolitik für die politische Demokratie. Ideologisch gesehen ist in ihren Augen – oder sollte es doch sein – die internationale Ordnung eine korrekte Rechtsordnung analog der legalen Ordnung im Innern. Der Friede stellt, wie diese Ordnung, das Aufrechterhalten des status quo dar. Doch hier besteht in der Ideologie eine Zweideutigkeit: Auf der einen Seite widersprechen die Bindung an die Vergangenheit und der Optimismus, der jeder konservativ liberalen Deutung zugrunde liegt («das System ist gut, und man muss es nur funktionieren lassen, wenn alles gut gehen soll»), der Gewalt, dem Tragischen, dem Heroismus und deshalb auch dem Krieg. Auch die Handelsbeziehungen, Zeichen des Wohlstandes und Mittel zu seiner Vermehrung, erfordern eine internationale Solidarität, die Regelung der Beziehungen zwischen den Nationen durch juristisch festgelegte gute Sitten. Andererseits sind da die substantialistischen, ontologischen Tendenzen des konservativen Denkens, und diese wollen die politischen Gegebenheiten inkarniert, personifiziert sehen; so gewinnt etwa die Nation Leben, Dauer, Ansehen und sittli-

ches Empfinden eines menschlichen Wesens, das dann oft genug, ohne seine Natur zu verlieren, zu einem übermenschlichen Wesen wird, für das man sein Leben hingeben muss. Patriotismus, Nationalismus und Staatsräson, die noch bis zum letzten Weltkrieg in viel breiteren Bevölkerungsschichten, als man gewöhnlich annimmt, als das unentbehrliche Skelett einer jeden moralischen Haltung galten, ohne das Nihilismus und Anarchie nicht aufzuhalten sind, haben dieses Ansehen im menschlichen Bewusstsein nur während einer ganz kurzen, gerade der von der liberalen Ideologie bestimmten Zeitspanne genossen – während wenig mehr als eines Jahrhunderts.

Bekanntlich unterscheidet sich der Nationalismus der Römer beispielsweise, oder der des Ancien regime, oder der Corneilles<sup>52</sup> ganz wesentlich von dem der modernen Völker seit der Französischen Revolution. Dieser letztere, mag er auch da und dort noch aufflackern, ist übrigens im Verlöschen. Deshalb ist es auch seit einiger Zeit möglich geworden, selbst unter verantwortlichen Staatsmännern im Hinblick auf die drohenden Kriegsgefahren eine Vereinigung der Nationen und die Schaffung einer supranationalen Regierung ins Auge zu fassen. Der Religionskrieg lebt wieder auf und löst den Nationalkrieg ab – das ist wohlbekannt und oft gesagt worden. Diese Verstellung der Perspektiven berührt die konservativ liberale Ideologie in ihren Grundlagen. Als sie noch unbeschädigt war, machte sie aus dem Vaterland als der Verkörperung von Ideal und gemeinsamen Interessen (beide waren ebenso untrennbar wie unsauber miteinander verknüpft, jenem sozialen Gesetz entsprechend, wonach eine bestimmte soziale Macht sich nur aus unklar gemischten verschiedenen Elementen zu bilden vermag) einen absoluten und höchsten Wert, der religiös verwurzelt und gleicherweise von Gott gewollt war wie die Sozialordnung mit ihren Privilegien. Also war es Pflicht, es zu verteidigen, wenn nötig durch Krieg.

Wir sehen also auf der einen Seite diese Freude an der Ordnung oder vielmehr die Hochachtung vor der Hierarchie der Privilegien, auf der anderen das Vaterland, das auf eine gleichsam religiöse Weise diese Hochachtung verkörpert, dieses Verbundensein mit dem, was ist, was die Vergangenheit vererbt hat. Genau diese Vorstellungswelt spiegelt sich in der einstigen Konzeption des Völkerbundes, die immer noch die der Vereinten Nationen ist – in deren von vorneherein unsinnigem Willen, eine Rechtsordnung zwischen unbegrenzt souveränen Nationen zu begründen.

Unter diesen Voraussetzungen kann man den Krieg so oft als ungesetzlich erklären, wie man will – er gehört in diese Welt. Ideologisch gesehen ist er ein Unglück, aber kein Verbrechen. Oder vielmehr kümmert sich die Ideologie nicht um ihn, weil er nur ein Unglücksfall ist. Deshalb mussten wiederum revolutionäre Strömungen nach und nach, vor allem in der Literatur, die körperliche Wirklichkeit des Krieges in Erscheinung treten lassen. Die liberal konservative Ideologie hat, so sagten wir, die wirtschaftlichen Wirklichkeiten ignorieren wollen, dieses Fleisch und Blut der

Gesellschaft – ebenso wie das Fleisch, das der Liebe Lust und Leid ist. Gleicherweise hat man sich bemüht, dem Krieg ein abstraktes und geistiges Antlitz mit Zügen aus Geometrie und Ideal, aus Strategie und Heldentum zu geben. Das Blut und das Stöhnen, der Dreck, das Feuer, die Kälte, der Gestank – all das gehörte in den Bereich des Unanständigen und wurde deshalb mit Stillschweigen übergangen. Beachten wir nur, welchen Rang der Tod in den offiziellen Aufrufen einnimmt, der Tod des Helden – und nicht seine Verstümmelung, sein langsamer Zerfall. Der Tod, den man so bequem zu einer Herrlichkeit und einer Abstraktion machen kann.

IM WIRTSCHAFTSLEBEN beansprucht die konservativ liberale Ideologie vor allem Freiheit und das Recht auf Initiative. So legalistisch sie auf politischem Gebiet ist, wo sie im Gesetz die Bedingung, den Schutz und das Instrument der Freiheit sieht, im Wirtschaftsleben will sie nichts von Gesetzen wissen. Oberflächlich gesehen verlangt sie überall Freiheit: Mit der Demokratie in der Innenpolitik, mit der nationalen Souveränität in der internationalen Politik, mit der freien Konkurrenz im Gebiet der Wirtschaft. Diese Freiheit ist an eine grundsätzlich individualistische Auffassung gebunden: Die Demokratie und die freie Konkurrenz gestatten dem Individuum eine fessellose Entfaltung, die nationale Souveränität sichert der Person «Nation» Ellenbogenfreiheit. Dabei vergisst man aber, dass die politische Demokratie auf einem Gefüge von Gesetzen beruht, die für das Individuum Zwangscharakter haben, dass die nationale Souveränität die Unterjochung durch den Krieg zulässt, und dass das Fehlen von Gesetzen im Wirtschaftsleben dem politischen Legalismus genau widerspricht.

Die freie Konkurrenz genießt alsdann mannigfaches Ansehen. Sie ersetzt vor allem das Gottesgericht: Jedermann ist davon überzeugt, dass der Erfolg ein Beweis von Verdiensten ist, der Misserfolg ein Beweis von Faulheit oder Unfähigkeit. Die Rangordnung ist gerecht. Im Ancien regime genügte die Erblichkeit der Privilegien, um geheimnisvollerweise deren göttliches Recht zu begründen; die moderne Wirtschaftshierarchie möchte sich ganz im Gegenteil dadurch rechtfertigen, dass sie nicht erblich ist, dass man die Stufenleiter hinaufsteigen oder herunterfallen kann, und man nennt als endgültige Rechtfertigung mit Vorliebe die Männer, die «es geschafft» haben, und die doch aus dem Nichts gekommen sind. So seltsam es auch ist, bleiben aber diese Leute das Opfer einer gewissen Diskreditierung, da die Ideologie eben auch substantiellistisch und traditionsgebunden ist. Sie haben, könnte man sagen, das Verdienst, aber nicht die Gnade. Diese wird sich erst später, bei den folgenden Generationen einstellen. Dann vermischt sich auf vieldeutige Weise das von Erfolg gekrönte Verdienst des Neulings schließlich mit Ansehen oder Familientradition bei denen, die kein Verdienst aufzuweisen haben, und das Spiel der freien Konkurrenz ist auf ein-

mal doppelt und verworren legitimiert: Durch die Tradition und zugleich durch die Neuheit.

Die freie Konkurrenz stellt auch das Element des Risikos, des Sports dar in dieser westlichen Welt, die eher arm an glänzenden Auszeichnungen, die eben die Welt des Handels und der Industrie ist. Das «Risiko» ist in aller Mund. Der Unternehmer – im Gegensatz zur Arbeitnehmerschaft – «geht Risiken ein». Denken wir daran, dass diese Risiken nie in der westlichen Literatur jenen heroisch-epischen Ton haben erklingen lassen, den gewisse Sowjetromane haben. Das kommt daher, dass die Risiken hier nicht genau in einer Person verkörpert sind, – es geht nicht vor allem darum, ob *diese bestimmte materielle Unternehmung* großartig und erfolgreich funktioniert: Man will wissen, ob die *Kapitalien* eine Rendite abwerfen werden. In den westlichen Romanen, die derartige Abenteuer zur Darstellung bringen, spielt das objektive Resultat keinerlei Rolle – die Fabrik, der Tunnel, die Lokomotive; alles bleibt im Subjektiven: Das Schicksal des Finanziers oder des Geschäftsmanns interessiert. Die Ideologie hat sich lang bemüht, und sie bemüht sich noch, diesen Risiken ein Ansehen zu geben, welches das kapitalistische «*Abenteuer*» dem risikolosen Leben des Beamten und des unselbstständig Erwerbenden im allgemeinen gegenüber ins rechte Licht setzen ließe.

Vor allem aber wird die freie Konkurrenz als die große Anregerin des Fortschritts, der Arbeit und der Forschung gepriesen. Ohne das ständige Anstacheln, das mit ihr gegeben ist, würde der Mensch, so sagt man, in der Routine versinken. Ihretwegen geht es bei jedem Unternehmen um Leben und Tod, wenn es sich darum handelt, es besser zu machen als die andern. Auch hier wiederum ist die liberale Ideologie sichtlich vieldeutig. Die positive Einschätzung des Fortschritts, die sie von der Enzyklopädie und von der Französischen Revolution her besitzt, die sie aber seither so oft und energisch abgelehnt hat, dient ihr doch immer noch zur Rechtfertigung – so sehr sie auch auf der andern Seite die moralischen und religiösen Werte hochhalten will, um die «materialistische» gegnerische Ideologie besser bekämpfen zu können. Und dabei behauptet sie doch, die einzige wirksame Triebfeder des Fortschritts liege im aufs äußerste gesteigerten materiellen Interesse: Wenn die Menschen nicht durch die freie Konkurrenz vor die Alternative gestellt wären, das Messer des Ruins an der Gurgel zu spüren oder das Versprechen eines wahrscheinlichen Reichtums zu vernehmen, würde nichts mehr getan.

Die freie Konkurrenz ist natürlich, lebendig und das Leben erhaltend, gerecht und erfolgreich – sie genießt zugleich das Prestige des göttlichen Rechts, der moralischen Billigkeit und des Fortschritts der Menschheit.

Von hier aus ist die Reglementierung der Feind schlechthin – und als deren Agent der Staat. Auf einmal ist der Staat gründlich vom Vaterland unterschieden: das

Vaterland ist die Verkörperung der gemeinsamen Ideale, der überkommenen und legitimen Ordnung, und es darf jedes Opfer, bis zum letzten, beanspruchen; der Staat ist jener mechanische, anonyme Apparat, der, von Büros und Intrigen gemacht, jedes Misstrauen verdient und auf das entsprechende Maß zurückgeschnitten werden muss. Wie wir sahen, ist die Idee des materiellen und technischen Fortschritts für die konservativen Liberalen zugleich ein Mittel der Rechtfertigung und ein Gegenstand der Verachtung. Dieselbe Doppeldeutigkeit finden wir dem Staat gegenüber: Patriotismus und Feindschaft gegen den Staat polarisieren einander widersprechende Gefühle. Es gibt konservative Liberale, bei denen der Patriotismus über der Staatsfeindschaft steht und die den Staat bejahen, so wie er ist, weil er eine der gegenwärtigen Verkörperungen des Vaterlandes ist. Bei anderen hat der Antietatismus den Vorrang vor dem Patriotismus; sie sind bereit, jedes Bündnis außerhalb des Landes einzugehen, wenn sie dadurch die Herrschaft des Staates mindern können. Im allgemeinen ist man der Auffassung, dem Vaterland schulde man die Opfer des Militärdienstes und des Einsatzes im Krieg, während der Staat der Steuereintreiber ist.

Die liberale Ideologie zeigt auf wirtschaftlichem Gebiet noch andere Doppeldeutigkeiten. Zum Beispiel behauptet sie, gegen die Sentimentalität zu sein. Sie kümmert sich nicht um das Schicksal des Individuums als solchem (obwohl sie doch behauptet, ihm gegenüber gerecht zu sein, wie wir gesehen haben), sondern um die rechte Ordnung der Gesamtheit. Die Individuen, die unvermeidlicher- und legitimerweise dieser Ordnung geopfert werden müssen, zählen nicht, sie stellen keinen gültigen Einwand gegen das System dar. (So hat beispielsweise einer der unbedingtesten theoretischen Verfechter des Liberalismus, Röpke,<sup>a</sup> erklärt, ein gewisser «Überhang» von Arbeitslosigkeit sei für das Spiel einer gesunden Wirtschaft unentbehrlich.) Andererseits legt die Ideologie Wert darauf, dass diesen dem System zum Opfer gefallenem Individuen aus privater Initiative und durch persönliche Wohltätigkeit geholfen werde. Offenbar fürchtet man, die organisierte Gerechtigkeit lasse die Wohltätigkeit zurückgehen. Ein antietatistischer Individualismus, für den aber vor allem das gute und natürliche Funktionieren der Gesamtheit zählt (welches immer die Folgen für die Individuen sein mögen): so sieht die widerspruchsvolle und verwickelte ideologische Begründung des Liberalismus aus. Sie rechtfertigt also die Konkurrenz durch den Fortschritt, den sie dann wieder entwertet, indem sie sich auf die Werte der Tradition beruft; auf der einen Ebene bezeichnet sie die Herrschaft der Gesetze als Freiheit, auf einer andern das Fehlen von rechtlichen Regelungen; in Opposition zu staatlichem Zwang proklamiert sie den absoluten Wert des Individuums, opfert aber dasselbe

a Wilhelm Röpke (1899–1966) war ein deutscher Ökonom liberaler Prägung. Als Gegner des Nationalismus verließ er Deutschland am Anfang der dreißiger Jahre und wurde 1937 Professor an dem Institut universitaire des hautes études internationales in Genf.

Individuum dem als Ganzes gesehenen Wirtschaftsmechanismus. All diese Widersprüchlichkeit hat ihre Früchte getragen und trägt sie auch heute noch. Tatsächlich gibt es heute keinen konsequenten konservativen Liberalen mehr. Niemand verlangt mehr, der Staat solle sich gänzlich aus der Wirtschaft zurückziehen. So reduziert sich diese von der alltäglichen Praxis angefressene Doktrin auf ein paar wenige Dinge: Sie versucht, eine übrigens unvermeidliche Entwicklung zu bremsen oder abzulenken, die Ausbreitung der wirtschaftlichen Kompetenzen des Staates nach Möglichkeit zu begrenzen oder doch zu verlangsamen – oder, wo das nicht mehr geht, sie zugunsten der Besitzenden spielen zu lassen.

### Die fortschrittlich demokratische Ideologie<sup>53</sup>

Diese Ideologie kann kürzer als die vorhergehenden behandelt werden, weil sie in Wahrheit viel eher als eine verdünnte Mischung von einander widersprechenden Ideologien, denn als eine eigenständige Lehre in Erscheinung tritt. Man könnte sogar sagen, es sei das Ideal der Leute, die sie vertreten, keinerlei Ideologie zu haben; aber sie haben eine – wider Willen. Was sie anpreisen, ist eine Haltung. Sie wollen weniger eine bestimmte Konzeption vertreten, als an den guten Willen appellieren.

AUF DEM GEBIET DER PHILOSOPHIE ODER RELIGION bekennen sich die fortschrittlichen Demokraten meistens nur zur Toleranz. Wenn sie selbst an ein Dogma glauben, lassen sie es mühelos zu, dass andere sich zu einem anderen oder zu gar keinem bekennen. Die faktische Situation, wie sie durch die Verschiedenheit und Widersprüchlichkeit der Glaubensbekenntnisse unter den Menschen entstanden ist, bedeutet für sie nicht ein schmerzliches Geheimnis, wie sie es für den ist, der selbst glaubt, die Wahrheit zu besitzen. Meist sind sie der Überzeugung, jede Weltanschauung und jedes Bekenntnis unter Menschen seien relativ, auf diesem Gebiet sei deshalb Mannigfaltigkeit das einzig Richtige. Ihr ausgleichender Geist hat wenig Beziehung zum Tragischen. Ihr kritischer Sinn und die Bescheidenheit ihrer Ansprüche gestatten ihnen, alles zu verstehen und alles zu tolerieren – außer das ausschließliche und missionarische Bekenntnis zu einem einzigen Credo. Wenn sie es aber dennoch tolerieren, dann heißt das nicht, dass sie es auch verstehen. Das grundsätzliche Paradox, aus dem alle Religionskriege entstanden sind, ist ihnen fremd: Der Glaube an *die einzige Wahrheit*, die sich aus Menschenliebe *aufdrängen* will, und so die *Gewalt* entfesselt. Für die Fortschrittlichen kann es sich da nur um Verirrung oder einen Vorwand handeln.

Sie berufen sich weder auf eine religiöse Weltanschauung, noch auf eine Ontologie, sondern auf eine Ethik, die ihrerseits auf einem Postulat der Gerechtigkeit und

der Liebe gründet, das kaum in Frage gestellt wird. Weil das Tragische ihnen fremd bleibt, verliert das Böse für sie seine Arglist, seine Schönheit und wird fast harmlos.

Sie atmen sozusagen eine Luft, die von ererbten moralischen Werten gesättigt ist, von den Religionen, den Bekenntnissen, den philosophischen Absolutheiten früherer Zeiten. Doch sie sind auf die Zukunft hin ausgerichtet, und so interessieren sie sich nicht für solche weit zurückreichenden Wurzeln, und schließlich behandeln sie die Werte wie ewige, der Geschichte entrückte und deshalb unzerstörbare, natürliche Gegebenheiten. Sie denken nicht daran, dass diese Werte gepflegt und weitergegeben werden müssen – im Zusammenhang eines Ganzen, das sie rechtfertigt. Sie sehen nicht, wie blutleer sie werden und wie isoliert sie sind, wie sie geräuschlos aber schnell ihr Antlitz absoluter Geltung verlieren, von dem bald nichts mehr bleibt als eine willkürliche Grimasse. Sie fordern alle möglichen schönen Dinge und glauben an die politische Wirksamkeit der Worte und des guten Willens.

Der Fortschritt hat in ihren Augen nichts von einem automatischen historischen Prozess; er hängt von den Intentionen und der Energie der Menschen ab. Auch das Böse hat keine metaphysische oder natürliche Wirklichkeit; es ist in der Menschenwelt nicht schicksalhaft notwendig, es ist nur die negative Spur, die uns unsere Aufgaben weist.

Sie und nicht die Konservativen sind auf diesem Gebiet die wirklichen Erben der «lumières».<sup>54</sup>

Viele Menschen jedoch, die persönlich einem absoluten Credo anhängen, machen in fortschrittlich-demokratischen Bewegungen mit, gerade weil hier eine viel lockerere Weltanschauung offensichtlich ein nur begrenztes Mitgehen erlaubt – und deswegen ein weniger «politisches», eher menschliches Eingreifen.

**INNENPOLITIK.** Die fortschrittlichen Demokraten haben eine andere Beziehung zur politischen Demokratie als die konservativen Liberalen. Diese bekennen sich, wie wir sahen, nur bedingt zur demokratischen Struktur des Staates. Die Demokratie stellt für sie nur eine vorteilhafte Form dar, deren Rechtfertigung außerhalb ihrer selbst zu suchen ist. Für die fortschrittlichen Demokraten ist die Demokratie ein Wert an sich. Man wäre versucht zu sagen, er sei für sie ein Absolutum, wenn nicht jeder Begriff eines Absoluten gerade ihrer Ideologie so durchaus fremd wäre. Einigen wir uns darauf, zu sagen, dass die Demokratie in dieser Ideologie «so absolut wie möglich» gilt; wir führen damit einen begrifflichen Widerspruch ein, der recht gut sagt, was er sagen soll. Nicht dass die Demokratie sich durch sich selbst rechtfertigen würde; viel eher besteht sie ohne Rechtfertigung, sie versteht sich von selbst. Die fortschrittlichen Demokraten hängen an ihr, wie man auf die Luft angewiesen ist, die man atmet, ohne daran zu denken. Sie verstehen ganz einfach nicht, wie man nicht Demokrat sein

kann. Deshalb waren die faschistischen und nationalsozialistischen Bewegungen für sie das Allerskandalöseste – nicht im nur moralischen, sondern im religiösen Sinn des Worts: Unerhört unwahrscheinlich, ganz einfach unfassbar. Ihre Haltung stellt einerseits für die Verteidigung der Demokratie eine Kraft dar – andererseits aber auch eine Schwäche: Eine Stärke, weil jede nichtdemokratische Ideologie ganz einfach an ihnen abprallt, weil sie gar nicht in Frage kommt, von vorneherein ausgeschlossen und verurteilt ist; eine Schwäche, weil sie sich nicht vorstellen können und auch nicht versuchen, sich vorzustellen, wie man einer nichtdemokratischen Ideologie anhängen kann, und es ihnen deshalb einfach unmöglich ist, ihre Gegner zu verstehen und also auch, sie als das zu bekämpfen, was sie wirklich sind. Sie sind unfähig, deren Erfolgchancen einzuschätzen, sich auszudenken, welche Versuchung sie für die breiten Massen darstellen, und danach Gegengifte zu entwickeln. Das geht so weit, dass es ihnen passiert, dass sie unter gewissen Umständen sogar mit antidemokratischen Bewegungen zusammenarbeiten, ganz einfach weil sie sie für unwichtig und absurd halten und deshalb annehmen, sie seien von vorneherein zum früheren oder späteren Scheitern verurteilt; eine solche Zusammenarbeit kann ihnen gerade im Moment als nützlich erscheinen, und ihrer Auffassung nach kann sie gar kein Risiko für die Demokratie enthalten. In Wahrheit haben sie das Gefühl, die Demokratie sei *überhaupt nie* wirklich gefährdet, und es sei kaum nötig, sie zu verteidigen, weil ihr doch nur vorübergehende Verfinsterungen zustoßen können. Sie ist an die ewige Vernunft, an die bleibende Natur des zivilisierten Menschen gebunden.

Doch die unbedingte und diskussionslose Zugehörigkeit dieser fortschrittlichen Demokraten zum demokratischen System bringt noch andere Unzuträglichkeiten mit sich. Der Name «Demokratie» steht bei ihnen in so hohem Ansehen, dass sie nicht allzu genau untersuchen mögen, was er deckt. Sie versäumen, den Grad der Teilnahme des Volkes an der Staatslenkung genau festzulegen; es kümmert sie wenig, ob dieses Volk über Gesetze abstimmt oder sich damit begnügt, Vertreter zu wählen; ob es die Möglichkeit besitze, aus Anlass der einen oder anderen politischen Entscheidung im Laufe einer Legislaturperiode einzugreifen oder nicht – sei es durch Machtentzug der Regierung gegenüber oder durch die Weigerung, ein Dekret zu legalisieren. Es liegt ihnen im allgemeinen wenig daran, nachzuprüfen, ob das Volk wohl auch die materielle, wirtschaftliche, konkrete Möglichkeit besitze, die demokratische Kontrolle auszunützen, die ihm von der Verfassung formell zuerkannt ist; ob beispielsweise wirklich jedermann seine Ansichten veröffentlichen, oder seinen Wohnort wechseln, oder die Regierung so beurteilen kann, wie er es versteht. Das Wort «Demokratie» hat da etwas Magisches an sich: Es genügt als solches.



AUF DEM GEBIET DER INTERNATIONALEN POLITIK sind die fortschrittlichen Demokraten Legalisten. Sie wollen ernsthaft eine internationale Ordnung, ein zwischenstaatliches Recht errichten, legitime Rechtsprechungen einsetzen, einen Teil der Souveränitätsrechte der Nationen aufgeben. Ebenso wie sie im Maß des Möglichen – und das heißt bis zu dem Augenblick, da die Demokratie in ihrem eigenen Land bedroht würde – Pazifisten sind, sind sie gegen jede Intervention in innere Angelegenheiten anderer Länder. Ohne der Nation das Ansehen einer Person höherer Art zuzugestehen, der alle Opfer zu bringen wären, wie es die Konservativen tun, haben sie doch die Neigung, in den internationalen Beziehungen die Normen, die Grundsätze, die Sprache zur Anwendung zu bringen, die der Regelung individueller Beziehungen genügen. Sie sind demnach für «internationale Demokratie», d. h. für die Rechtsgleichheit unter den Nationen; gegen den nationalen «Egoismus» suchen sie «altruistische» Auffassungen in den Verhandlungen zwischen den Staaten zu entwickeln. Es ist ihre tiefe Überzeugung, es müsse immer eine billige rechtliche Lösung für internationale Probleme geben, und es seien bloß die Dummheit oder die Bosheit der Menschen, die es verhindern, dass sie gefunden werde.

Die solide Undurchsichtigkeit der moralischen Welt, in der sie sich bewegen, verbirgt ihnen eine Anzahl tatsächlicher Beziehungen. So wollen sie beharrlich die Auswirkungen des innerpolitischen Regimes eines Staates auf seine internationale Politik und die seiner Außenpolitik auf das innerpolitische Regime nicht wahrhaben, nur um das bequeme und achtenswerte Prinzip der Freiheit des Anderen und damit der Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten einer fremden Macht aufrechterhalten zu können. So wollen sie nicht zugeben, dass die Stärkung des Hitler-Regimes von 1933–1939 direkt zum zweiten Weltkrieg geführt hat. Sie wollen nicht sehen, dass die zwischen Individuen geltende Moral nicht einfach als solche auf die internationale Ebene übertragen werden kann, wo beispielsweise ein Opfer nie das eines Menschen ist, der für sich auf etwas verzichtet, sondern das einer Regierung, die für ein ganzes Volk – für Männer, Frauen und Kinder – Verzicht leisten soll. Sie sehen demnach nicht ein, dass in internationalen Verhandlungen gewisse «Konzessionen» einen eigentlichen materiellen oder geistigen – Verrat an dem Volk bedeuten können, von dem die demokratische Regierung doch alle ihre Macht hat. Sie sehen auch die Tatsache nicht, dass die Rechtsgleichheit zwischen Nationen unter gewissen Voraussetzungen eine äußerste Ungerechtigkeit im Hinblick auf die Individuen darstellen kann, aus denen sie sich zusammensetzen, und dass die ungleichmäßige Entwicklung der Zivilisation in den verschiedenen Staaten, wie auch das reale Kräfteverhältnis zwischen ihnen, diese selbe Rechtsgleichheit zu einer reinen Chimäre werden lassen kann, auch wenn das Gesetz noch so streng zur Anwendung gebracht wird. Schließlich weigern sie sich zu sehen, dass es unauflösbare Konflikte gibt, weil die Menschen

nun einmal so geschaffen sind, dass ihnen gewisse Lebensweisen schlimmer erscheinen als der Tod, und dass der Legalismus in seiner formellen Unbedingtheit unter gewissen Voraussetzungen das Ende des Gesetzes und die Herrschaft des Schreckens besiegeln kann.

AUF WIRTSCHAFTLICHEM GEBIET haben die fortschrittlichen Demokraten weniger in ihrem Programm, die Ordnung zu festigen oder das formale Recht zu verwirklichen, als vielmehr, die Existenzbedingungen einer möglichst großen Zahl von Menschen zu verbessern. Ihre Einstellung ist eher philanthropisch als revolutionär – in dem Sinn, dass sie sich bemühen, den Lebensstandard durch die bestehenden Institutionen (besonders der politischen Demokratie) zu heben, und nicht durch eine radikale Umformung des Wirtschaftssystems als solchem. Der Antietatismus ist bei ihnen kein Bestandteil der Grundlehre, wie er es für die Konservativen ist; denn in ihren Augen ist der Staat die Demokratie, also der Volkswille, und deshalb muss er auch in hohem Ansehen stehen. Sie wären also durchaus geneigt, dem Staat Aufgaben anzuvertrauen, welche die Konservativen der Sphäre der Privatinitiative vorbehalten möchten, beispielsweise alle Mechanismen der Sozialversicherung (Alter, Krankheit, Invalidität). Ebenso wären sie geneigt, aus dem Staat eine Ordnungsinstanz zum Ausgleich der übersteigerten sozialen Unterschiede durch Besteuerung der höheren Einkommen, der Erbschaften usw. werden zu lassen. Aber ihr Optimismus, ihr Glaube an die Vortrefflichkeit oder doch die unbegrenzte Vervollkommnungsfähigkeit der politischen Demokratie hindert sie daran, eine wirklich durchdringende Analyse der Wirklichkeit vorzunehmen. Wie den Konservativen passiert es auch ihnen, dass die formale Vollkommenheit des politischen Systems ihnen das konkrete Leben verdeckt – die Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, welche die Alltagswirklichkeit der Massen formen. Das «kapitalistische System» erscheint ihnen als eine in Bewegung befindliche, zu vervollkommnende Wirklichkeit, eine Etappe in der Geschichte der Gesellschaftsformen mit fließenden Übergängen; seine ärgsten Missbräuche sollte man wohl abstellen, und man muss seine Entwicklung in eine bestimmte Richtung lenken; aber es stellt in ihren Augen kein geschlossenes Wirtschaftssystem mit seinen harten inneren Gesetzen dar, das aus seinen eigenen Strukturen dazu gezwungen ist, sich in einer bestimmten Richtung zu entwickeln – bei Strafe des Zusammenbruchs, und das als Ganzes entweder zu retten oder untergehen zu lassen man unter gewissen Voraussetzungen gezwungen sein könnte. Sie sind also im allgemeinen für die Beibehaltung des Kapitalismus und für eine stark «sozial» orientierte Wirtschaftspolitik. Was sie nicht sehen, ist, dass sie auf diese Weise einander widersprechende Ziele verfolgen: Die Lasten des Staats<sup>55</sup> werden immer mehr anwachsen, aber seine Mittel werden sich ebenso vermindern; denn das kapitalistische Wirtschaftssystem soll aufrechterhalten

ten und nur die allzu großen Vermögensunterschiede sollen durch Steuererhebungen ausgeglichen werden. Doch dieser ihnen verborgen bleibende Widerspruch, den sie einfach nicht aufdecken wollen, zwingt sie nach und nach zu Staatsinterventionen außerhalb des Gebietes der Sozialversicherung, und wäre es auch nur, um die nötigen Mittel für diese Versicherung zu erhalten. So werden schließlich die politische Demokratie, der Staat und seine Instanzen und die Wirtschaftsmächte so eng ineinander verflochten sein, dass der Staat wohl oder übel der Verteidiger des kapitalistischen Regimes selbst wird. Er muss dessen Ungenügen und Bankrotte übernehmen.

### **Die sozialistische Ideologie<sup>56</sup>**

Der Sozialismus hat ein seltsames Schicksal gehabt. Er wurde in einer Zeit in die Welt gebracht, da die Arbeiterklasse eine scheinbar ausweglose Bedrückung und Ohnmacht erfahren musste, und es eignete ihm anfänglich die Kühnheit reiner Ideen. Er schlug Wurzeln in der Welt wirtschaftlicher Zwangsläufigkeiten und erhob sich – über alle Grenzen und Klassen hinweg – in mächtigem Bogen zum Ideal allumfassender Brüderlichkeit, das Grenzen und Klassen aufhob. Und diese Begeisterung, die dem mächtigsten Anruf des Menschenherzens entsprach, sah sich gerechtfertigt durch eine sich wissenschaftlich nennende Methode, die also an dem Ansehen jener Naturwissenschaften teilhatte, welche von der industriellen Entwicklung gerade in beispiellosem Ausmaß praktisch bestätigt wurde. Die Arbeiterklasse, die mit Leib und Seele dem Rhythmus der Maschinen ausgeliefert war, unmenschlichen Arbeitszeiten, dem Elend, der Krankheit, dem Tod, rechtlos, selbst der Zeit ermangelnd, um ihre Leiden zu erleiden und auf Abhilfe zu sinnen, sie hatte auf einmal einen Verbündeten: Die Wissenschaft, die Zwangsläufigkeit der Geschichte. Dieselbe Notwendigkeit, die im Denken Hegels die Dauer des politischen Regimes und der religiösen Auffassungen seiner Zeit sicherstellen sollte ebenso wie den endgültigen Wert seiner eigenen Philosophie -, diese selbe Notwendigkeit versprach dem Arbeiter mit allen Garantien der Wissenschaft, die Zukunft gehöre ihm – ihm, dem Sklaven, dem Verdammten, dem Zwangsarbeiter des Hungers – ja: Ihm! Selbst die Mittel kannte man: Man würde die Lohnsklaverei abschaffen und sie durch das Kollektiveigentum an den Produktionsmitteln ersetzen.

So enthielt der werdende Sozialismus drei wesentliche Elemente, die einander bestärkten. Zunächst eine Darstellung der wirklichen Zustände, so wie sie waren, so wie jeder Industriearbeiter sie in seinem täglichen Leben am eigenen Leib erfuhr; dieser Darstellung wurde eine Analyse der Faktoren beigefügt, aus denen sich diese Zustände herleiteten: Der kapitalistische Mechanismus des Mehrwerts und des Profits, der Interessenkonflikt und der Klassenkampf. Diese klare, einleuchtende, unbe-

streitbare Analyse rief als Kontrastwirkung die Vision einer idealen Gesellschaftsform ohne Grenzen und Klassen hervor, aus der die beiden Geißeln verschwunden sein würden, die zu allen Zeiten das Leben der Völker zerstört haben: Das Elend und der Krieg. Und man sagte sich: «Ja, so stehen die Dinge wohl» und: «Ja, das ist es wohl, dessen wir bedürfen.» Schließlich bediente sich der Sozialismus des geschichtlichen Determinismus, um die Gegenwartsanalyse durch eine unerschütterliche Hoffnung und die Vision einer idealen Gesellschaftsordnung miteinander zu verknüpfen.

Oft genug hat man sich darüber gewundert, dass der Aufruf zur Revolution und zum Heroismus – denn die ersten Arbeiterkämpfer, die ersten Streikenden bedurften wahrhaftig des Heroismus, und zwar eines denkbar reinen, unerbittlichen – auf einen Determinismus und nicht auf eine Übersteigerung des Freiheitsethos gegründet wurde. Ich sehe keine andere Erklärung dafür als den Zustand absoluter Verzweiflung, in dem die Massen in diesem Augenblick lebten: Da konnten sie ihre Hoffnung nur in die geschichtliche Notwendigkeit setzen, so wie unter anderen Umständen, in anderen Zeiten Menschen Situationen, in denen alles verloren war, doch die Stirne boten, weil sie alle ihre Hoffnung auf Gott setzen durften. Man sagte sich: «Man kann es unternehmen, die Geschichte ist mit uns.» Und sowohl die Freiheit als auch die aktive Hoffnung sind, jedenfalls bei uns im Westen, so tief in den Herzen der Menschen verankert, dass die Arbeiter in ihrem Aufbruch zum Kampf um menschenwürdige Lebensbedingungen nicht in Versuchung gerieten, auf dem Determinismus einen neuen Quietismus zu begründen und sich zu sagen: «Lassen wir's laufen, die geschichtliche Entwicklung genügt.»

Doch als im Laufe der Entwicklung der Sozialismus nach und nach die Welt der Tatsachen mitbestimmte, hat er seine eigenen Überzeugungen gemäßigt. Während die Wahrheiten, die er brachte, immer zahlreichere Geister überzeugten, sah man anderseits immer klarer, dass sie nur einzelnen Aspekten der Wirklichkeit entsprachen, obwohl sie in den wirtschaftlichen und sozialen Beziehungen die allerdringlichsten Palliativmaßnahmen erzwangen. Sie erschienen auf dem Hintergrund größerer Zusammenhänge, die sie nicht zu deuten wussten. Die irdische Hölle wurde weniger unerträglich, das irdische Paradies verdarb und rückte in unerreichbare Ferne.

Die Arbeiter eroberten im Besitz der politischen Freiheiten und mit der Waffe des Streiks Rechte, einen höheren Lebensstandard, und ein Minimum an Eigentum. Und diese Rechte, dieses Eigentum wollten sie verteidigen. Die absolute Opposition derer, die alles zu gewinnen und nichts zu verlieren hatten, war vorbei. Solidaritätsverhältnisse zwischen Unternehmern und Arbeitern traten angesichts anderer Gefahren in Erscheinung. Die verschiedenst garteten Kollektivverträge ersetzten das einfache Schema des Klassenkampfes. Steuern, Kontrollen, Subventionen und das Mitbestimmungsrecht bewirkten, dass selbst der Eigentumsbegriff seine klare Bestimmung ver-

lor. Kriege brachen aus, deren kapitalistische Ursachen man wohl erkannte, wobei man aber doch nicht übersehen konnte, wieviel Kapital sie zerstörten. So musste man einsehen, dass da um noch andere Einsätze gespielt wurde. Die marxistische Gesellschaftsanalyse stimmte offenbar, trotz wirtschaftlicher Richtigkeiten, nur zum Teil, und sie scheiterte als Deutung des Ganzen.

Andererseits hatten die Arbeiter ihre Stärke entdeckt und gewöhnten sich daran, sie zu gebrauchen. Der tägliche gewerkschaftliche und politische Kampf lehrte sie, dass die Ergebnisse von ihren Entschlüssen abhängig waren, dass Erfolg oder Misserfolg von richtiger Vorbereitung oder Irrtum bestimmt wurden. Sie vergaßen den geschichtlichen Determinismus, da sie nun positive Gründe zur Hoffnung hatten und bestimmte Verantwortlichkeiten übernehmen mussten.

So hat sich paradoxerweise bei den Sozialisten die gelebte Ideologie am weitesten von der Lehre entfernt, zu der man sich noch bekennt. Die Weltanschauung, die der Arbeiterbewegung zum Entstehen und zum Bewusstsein ihrer selbst verholfen hat, wird theoretisch beibehalten wie eine Fahne: Sie bestreiten, das bedeutet fast so viel wie zum Feind überlaufen. Bekanntlich sind die großen revolutionären Epochen der Geschichte die konservativsten, was die gesellschaftlichen und künstlerischen Formen anbelangt (man denke an die Salons des 18. Jahrhunderts und die Tragödien Voltaires).<sup>57</sup> Es ist, als ob die Menschen, wenn sie sich auf einem Gebiet für eine vollständige Erneuerung einsetzen, sich auf allen anderen um so krampfhafter an die Vergangenheit klammern würden. Die Sozialisten, die in eine wirtschaftliche Revolution geworfen wurden, deren Folgen jeder Voraussicht spotteten, haben sich an eine Ideologie (den Marxismus) gehalten, die aus der geschichtlichen Bewegung um der geschichtlichen Beweglichkeit willen entstanden war, sie haben sie gerinnen lassen, um sich an ihr festhalten zu können, und sie halten sich weiterhin daran fest, obwohl sie doch selbst für sie im wesentlichen ihre Bedeutung verloren hat. Die Folge davon ist, dass in einer Welt, in der die Ideologien eine entscheidende, ja eine vitale Bedeutung gewonnen haben, die sozialistische Bewegung, deren ideologische Wirksamkeit zu Beginn die größte war, gegenwärtig auf einem ideologischen Boden vegetieren muss, dessen Nährkraft nahezu gänzlich erschöpft ist. Die weltanschauliche Etikette, das heißt der «Marxismus», ist immer noch da; aber sie beeinflusst nichts und niemanden mehr. Doch die Tatsache, dass sie noch anhftet, ist nicht ohne Folgen. Zunächst sucht man, weil ja sie immer noch da ist, keine neuen ideologischen Grundlagen. Außerdem hält sie die Menschen vom Sozialismus fern – sie sind zahllos, und es werden ihrer immer mehr –, welche die Grundfehler des kapitalistischen Systems erkennen, sie aber aus Gründen verurteilen, die dem philosophischen Marxismus fremd oder gar entgegengesetzt sind; sie alle werden auf diese Weise daran gehindert, ihre Aktivität auf dem politischen Spielfeld einzusetzen. Dieses Festhal-

ten an der marxistischen Ideologie hat noch eine andere negative Folge: Sie erhält die Verwirrung zwischen Sozialismus und Kommunismus. Das erklärt, warum in manchen sozialistischen Parteien so lange und trotz aller Widerlegungen durch Tatsachen – Verfolgungen, Mordtaten und Verschleppungen – sich gegenüber der III. Internationale<sup>58</sup> irgendwelche Illusionen einer ursprünglichen und im letzten Ziel intakt gebliebenen Bruderschaft erhalten haben, – eine schwerverständliche Herzensneigung, ein Gefühl von Verpflichtung und Treue.

Man muss es also zugeben: Der Sozialismus vegetiert ohne Ideologie, ohne grundsätzliche Rechtfertigung, unter einem weltanschaulichen Banner, an das in seinen eigenen Reihen fast niemand mehr glaubt – oder besser: Dessen Bedeutung niemand mehr kennt, das niemanden mehr beunruhigt, und an das keiner mehr denkt. Die philosophischen Ideen haben allerdings immer schon eine nach Ländern verschiedene Bedeutung gehabt – eine sehr große in der Propaganda, wie sie von der studentischen Jugend Russlands oder Deutschlands betrieben wurde, eine sehr viel kleinere in Frankreich, fast gar keine in der Schweiz. Aber heutzutage kann eine politische Bewegung nicht lange ungestraft ohne Lehrgebäude leben, vor allem wenn sie, wie der Sozialismus, *behauptet*, eines zu besitzen, und dadurch andere Anhänger ausschließt. Damit bewahrt er nur eine Leere; der Mensch wird da einem Hunger überlassen, dessen er sich selbst nicht bewusst ist; ein ganzer Teil seines Wesens bleibt verletzlich und offen für Befriedigungen, welche die Gegner ihm eiligst anbieten.

Die Sozialisten berufen sich wie die Kommunisten auf Marx. Wir haben schon gesagt, dass es in dieser Studie nicht sehr darauf ankommt, was Marx tatsächlich gesagt hat oder sagen wollte. Hier geht es uns um den geläufigen Marxismus, so vereinfacht und ungenau er ist; ihn allein wollen wir zu analysieren versuchen.

PHILOSOPHISCHE ODER RELIGIÖSE EBENE. Die sozialistische Ideologie in ihrer typischen Erscheinungsform ist wohl tolerant Gläubigen gegenüber, aber eben doch atheistisch. Die Religion gilt als Opium für das Volk.<sup>59</sup> Die Demut, die das Christentum predigt, die Beharrlichkeit, mit der es «eine andere Welt» suggerieren will, dienen dazu, revolutionäre Anwendungen des Volkes einzuschläfern. Aber nicht das Christentum allein ist damit gemeint: Es geht gegen jede Transzendenz.<sup>60</sup> Wenn man zugibt, dass es irgendeine Wirklichkeit jenseits der positiven Gegebenheiten gibt, so heißt das schon, unseren Posten irdischer Aktivität verlassen und andere zur Fahnenflucht anstiften. Sartre hat gesagt, wenn Gott existiere, existiere der Mensch nicht. Die Sozialisten würden sagen, dass es den Revolutionär nicht geben kann, wenn es Gott gibt. «Dein Wille geschehe, nicht der meine»: Das ist genau die Formel des irdischen Verzichts, der Zustimmung zur Ungerechtigkeit, der Unterwerfung unter eine tatsächlich gegebene

Situation, wo die Privilegierten herrschen, und wo die Masse in Sklaverei lebt. Sich dem Willen Gottes unterordnen, das heißt die Tyrannis der Mächtigen stärken. Die Abdankung und der Verrat an den Opfern des Regimes beginnt schon, wenn man – selbst ohne Glaubensbekenntnis, ohne religiöse Ergebung – die Existenz einer von materiellen Bedingungen unabhängigen Art von Wirklichkeiten anerkennt; sie valorisieren, ohne sich um die Folgen zu kümmern, die sie auf die positive Sozialordnung haben könnten, das heißt schon den Menschen als verantwortliches Wesen preisgeben und zugleich die Opfer der Gesellschaftsordnung ihrem Schicksal überlassen. Zu sagen, dass Sokrates, als er gezwungen wurde, den Schierling zu trinken,<sup>61</sup> frei war, das heißt die Revolution überflüssig machen.

Gott ist demnach eine Erfindung und eine Waffe der Reichen; ebenso die innere Freiheit – als absolute, von den Umständen unabhängige Wirklichkeit aufgefasst. Beide gehören sie einer sozialen Welt an, die überholt ist. Um diese radikal erneuern zu können, muss man sie in ihrer gegebenen Wirklichkeit sehen und diese als *die einzige Wirklichkeit* betrachten.

Man wendet sich also den Tatsachen zu, die allein wirklich sind. Die materiellen Bedingungen gestatten oder verunmöglichen die Entfaltung des Menschen. Man muss sich also zunächst mit ihnen beschäftigen.

*Zunächst.* Hier sitzt der sozialistische «Materialismus». Man muss aber sogleich bemerken, dass es ihm an Konsequenz fehlt (und es ist unwichtig, wie der oder jener Theoretiker oder Marx selbst sich aus dieser Verlegenheit gezogen hat). Im Geist der Anhänger bleibt die Kluft bestehen – meist unbemerkt, ohne zum echten Problem zu werden. Im System der Ausbeutung nehmen Gott, Freiheit, Geist die Gestalt grober Täuschungen an, und nur die materiellen Tatsachen sind wirklich. Wenn es aber einen Sinn haben soll, dieses System zu ändern, dann doch gerade den, dass dem von der Ausbeutung befreiten Menschen Geist und Freiheit, ja vielleicht selbst Gott erlaubt sein werden. Gewisse Religionen haben vor dem inneren Auge der Gläubigen als Ausgleich für ihre irdische Enthaltensamkeit eine jenseitige Welt voll materieller Genüsse erstrahlen lassen; der Sozialismus tut eher das Gegenteil: Er stellt den Menschen in Aussicht, dass sie ins Reich des Geistes eingehen werden, wenn sie sich von der materiellen Knechtschaft befreit haben.

Eins muss noch hervorgehoben werden: Die Werterhöhung des Menschen. Allerdings ist sie in Verbindung mit der – sei es auch nur provisorischen – Verneinung jeder transzendenten Wirklichkeit nur schwer zu rechtfertigen. Wie auch immer: Der Mensch findet sich gleich ohne weiteres in hohem Wert, auch wenn man kaum weiß, warum oder wie. Für die Faschisten zählt der Staat, die kollektive Wesenheit; für die Kommunisten war es die gesicherte wissenschaftliche Technik, begründet auf den Gesetzen der Geschichte; für die liberalen Konservativen waren es die Tradition und

die Ordnung des göttlichen Rechts; für die fortschrittlichen Demokraten waren es die sittlichen Werte. Wohlverstanden wendet sich keine dieser Ideologien vom Menschen ab, und wenn sie ihn opfert, dann ist es wiederum für seine Größe, die seiner Vergangenheit oder die seiner Zukunft. Der Mensch bleibt abhängig vom Schicksal des Staates, von der Regierungstechnik, von der Tradition, von den sittlichen Werten. Die Sozialisten aber unterordnen den Menschen ideologisch keiner Instanz, sie unterordnen alles dem Menschen.

AUF DEM GEBIET DER INNENPOLITIK sind die Sozialisten entschiedene Demokraten, und die marxistische Formel der «Diktatur des Proletariats» hat für sie schon längst jeglichen konkreten Sinn verloren.<sup>62</sup> Sie sind aus denselben Gründen Demokraten wie die Fortschrittlichen, die Demokratie hat für sie denselben unantastbaren Wert –, aber sie haben einige Gründe mehr als jene, dieser Staatsform anzuhängen. Sie ist in ihren Augen nicht nur an sich selbst richtig, sie ist überdies das Mittel – und das einzige, das dem Volk gestattet, eine entscheidende Mitbestimmung auf die soziale und politische Struktur des Landes auszuüben.<sup>63</sup>

Und das Volk, das ist für sie die riesige Menge all derer, die nichts oder fast nichts besitzen und von einem Lohn leben, der ihnen von jemandem anderen bezahlt wird. Ihre Verbundenheit mit der politischen Demokratie ist nicht bedingt wie die der liberalen Konservativen; aber sie sind überzeugt, dass die politische Demokratie zwangsläufig mit ihren Interessen zusammenfällt; denn wenigstens auf einem Gebiet verleiht sie Zuständigkeiten, Garantien, Rechte an Menschen, die wirtschaftlich nichts von all dem hätten. Die entscheidenden Errungenschaften, die es noch zu erwerben gilt, liegen auf wirtschaftlichem Gebiet; doch die unerlässliche Voraussetzung dazu ist die politische Demokratie. Diese hat den Aufstieg des Kapitals ermöglicht, aber auch die Entwicklung der Gewerkschaften, sie hat das Koalitionsrecht und das Streikrecht sichergestellt und damit den Kampf um die Erhöhung des Lebensstandards und die Vermenschlichung der Arbeitsbedingungen möglich gemacht.

Außerdem will der sozialistische Materialismus, wie wir gesehen haben, das Zeitalter eines Menschentypus herbeiführen, dessen soziale Lage ihm ein geistiges Leben ermöglicht. Dieses aber verlangt die Freiheit der Meinungsäußerung, das Recht auf Kritik und auf die Teilnahme an den Angelegenheiten des Staates. Das vergessen die Sozialisten nicht.

Die fortschrittlichen Demokraten neigen dazu, die sozialen Ungerechtigkeiten und deren Auswirkungen auf das Funktionieren der demokratischen Institutionen selbst zu übersehen, weil die politische Demokratie mit ihrem formalen Glanz sie blendet; dagegen finden die Sozialisten diese Auswirkungen so vordringlich, dass sie sich dadurch bisweilen veranlasst sehen, die politische Demokratie nicht um je den



Preis erhalten zu wollen. Das erklärt zum Teil ihr langes Zögern den Kommunisten gegenüber und macht verständlich, dass sie so sehr lang der Versuchung ausgesetzt waren, die Alternative, wie sie die Kommunisten in trügerischer Absicht zwischen politischer Demokratie und sozialer Gerechtigkeit gestellt haben, zu akzeptieren, und sich dann für diese zu entscheiden. Schließlich haben sie aber klar erkannt, dass es ohne politische Demokratie auch keine soziale Gerechtigkeit geben kann, und dass auf jene verzichten so viel bedeutet wie sich mit der Ausbeutung abzufinden und gleichzeitig die Sklaverei mit in Kauf zu nehmen.

AUF DEM GEBIET DER INTERNATIONALEN POLITIK hat sich die sozialistische Ideologie gründlich gewandelt. Ursprünglich stellte sie den Versuch dar, eine Klassensolidarität zu begründen, die viel verbindlicher als die verschiedenen nationalen Solidaritätsverhältnisse, und die fähig gewesen wäre, diesen den Rang abzulaufen. Von dieser ursprünglichen Haltung ist noch etwas übrig geblieben in der gefühlsmäßigen Wirkung von Schlagworten wie «Proletarier aller Länder, vereinigt euch!»<sup>64</sup> oder von den Versen der «Internationale»<sup>65</sup> oder von der Anrede «Genosse» im Verkehr mit ausländischen Sozialisten. Aber das sind nur noch Spuren. Es gibt noch andere: Zum Beispiel spielt in der Propaganda die Politik fremder Regierungen bei den Sozialisten eine sehr viel größere Rolle als in den anderen Parteien. Die sozialistische Presse zeigt sich solidarisch mit Maßnahmen, die von der oder jener ausländischen Regierung getroffen werden, wenn diese sozialistisch oder mehrheitlich sozialistisch ist; sie streicht deren Erfolge heraus, sie schmückt sich mit ihren Verdiensten, bedient sich ihrer im Wahlkampf usw. Ebenso erweist sie sich solidarisch mit der Minderheit, wenn ein anderes Land unter einer konservativen Regierung steht; sie bekämpft diese, nimmt Partei für die Minderheit und macht sich deren Forderungen zu eigen. Aber auch hier finden sich nur noch Spuren der gefühlsmäßigen Auswirkung der ursprünglich internationalen Gesinnung, die sich mehr und mehr verwischen.

Tatsächlich haben die Arbeiterbewegungen in dem Maße, wie sich die sozialen Errungenschaften vermehrt haben, und in dem Umfang, wie das Proletariat solche Errungenschaften sich vermehren sah, die es dann auch verteidigen wollte, einen neuen *Nationalismus* angenommen, und zwar sowohl auf dem Boden der Gewerkschaften als auch auf politischem Boden. Der alltägliche Kampf für einen höheren Lebensstandard und vermehrte Sicherheit hatte das Ergebnis, dass die Gewerkschaften im Besonderen dazu übergingen, die nationale Arbeiterschaft, ihre Löhne und ihre Arbeitsplätze *um jeden Preis* zu verteidigen. Die Angst vor der Arbeitslosigkeit lässt diesen Kampf oft sehr bitter werden. Die ausländische Arbeitskraft wurde immer wieder als eine Drohung der Unternehmer betrachtet, der ausländische Arbeiter wurde zu einem minderwertigen Wesen, das man toleriert, solange alles gut geht,

das man aber als Eindringling behandelt, wenn auch nur die geringste Gefahr für die eigenen Arbeitsplätze droht – oft genug als einen Dieb von Arbeit und Brot. Zunächst und vor allem die Rechte der Einheimischen – das ist, glaube ich, eine Formel, über die in den Gewerkschaften der sozial fortgeschrittenen Länder kaum mehr diskutiert wird. Diese Abwehrhaltung dem Fremden gegenüber wird um so mehr zu eigentlicher Feindschaft, je härter der Kampf um die eigenen Rechte war, je härter das Leben ist, je mehr es um das Allernötigste geht. Aus denselben Gründen zwingen die Wahlsorgen die verschiedenen sozialistischen Parteien in paralleler Entwicklung, denselben Weg zu gehen.

Eine Bemerkung scheint mir noch nötig. Der konservative und bürgerliche Nationalismus, gegen den die großen Vorkämpfer des frühen Sozialismus aus einem pazifistischen, internationalistischen Geist der Verbrüderung zu Felde gezogen sind, hatte in sich selbst Korrektive: Tradition und Kultur. Sicherlich sieht es zunächst so aus, als bestärke die Tradition den Nationalismus, da sie ja engstens an die Vergangenheit gerade eines Landes mit seiner besonderen Geschichte, seinen Sitten und Bräuchen gebunden ist. Jede Tradition ist eine besondere und steht in Gegensatz zu anderen. Trotzdem: Wenn sie nicht künstlich und eigens für bestimmte Propagandazwecke fabriziert, sondern wirklich in der gelebten Geschichte einer Gemeinschaft verwurzelt ist, dann lebt in ihr etwas, das ihre Besonderheit übersteigt und jenseits davon zusammen mit anderen aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft wird. Wer selbst in einer starken Tradition gelebt hat, die noch reich an Substanz ist, der wird nicht nur sie lieben, sondern jede Tradition überhaupt. Wer den Sinn und die Wirkung einer Legende kennt, von der seine Phantasie in der Kindheit zehrte, der liebt alle Legenden und weiß etwas damit anzufangen. Er kennt den kostbaren Lebenssaft menschlicher Besonderheit, und er weiß ihn überall zu entdecken und zu kosten. Solche Tradition, unbestimmt, aber den besten Geistern bewusst und reiflich überlegt, gab es im konservativen Bürgertum, und weit entfernt davon, den Nationalismus zu verhärten, in dem sich der Kampf um die materiellen Interessen kristallisierte, humanisierte sie ihn vielmehr. Übrigens gab es unter diesen Privilegierten recht viele mehr oder weniger tief gehend «gebildete» Leute, die immerhin eine oder zwei Fremdsprachen verstanden, und die einige Schriftsteller und Künstler von allgemeiner Bedeutung kannten, die anderen Nationen angehörten. Mit der entsprechenden Klasse im Ausland verbanden sie eine Sprache, Beziehungen, ein gemeinsames Erbe, oder doch gleichgerichtete Liebhabereien. Sie hatten wenigstens einen gewissen europäischen Anstrich.

All das hat der Arbeiterklasse gefehlt. Die sozialistische Propaganda war antireligiös, weil die Kirchen sich in der Tat mit der besitzenden Klasse solidarisch verhielten, sie war anti-nationalistisch, weil Vaterland und Armee offenbar vor allem gegen die

Forderungen des Volkes eingesetzt wurden; so hat sie die Arbeiter von der Tradition abgeschnitten, in der sie gelebt hatten. Die Gottesdienste und die Nationalfeste (diese Feste, die oft an eine Erhebung, eine Heldentat des *Volkes* erinnern) wurden zu Sammelstätten des Konservativismus. Sozialisten und Gewerkschafter boykottierten sie. Religion, Vaterland und die Vergangenheit wurden für das Volk fremde Güter. Das Volk sollte und es wollte es selbst – neu werden für eine bessere Zukunft. Da es keine Kultur mehr hatte (die mündlich überlieferte Kultur war von der Industrie verdrängt worden, und die schriftlich fixierte war den breiten Volksschichten entgangen, weil sie keine Zeit hatten, sie sich anzueignen, und weil sich niemand Mühe gab, sie ihnen zu vermitteln), war es der unbestimmt in jeder nationalen Kultur enthaltenen Humanität beraubt, und es war nicht in der Lage, eine internationale Kultur zu lieben, von der es so gut wie nichts wusste; zudem war es bedrängt von den vitalen Erfordernissen des wirtschaftlichen Konkurrenzkampfes und darin gezwungen, erbarmungslos um seine Arbeit und sein Recht zu kämpfen, und zwar auf dem Boden der Nation. So zerfiel tatsächlich, in der Alltagswirklichkeit und im Fühlen der Arbeiterschaft, die sozialistische Internationale. Paradoxerweise sahen sich die Sozialisten auf einmal in einem engen, ängstlichen Nationalismus befangen, angesichts eines Kapitalismus, der faktisch international war, und einer liberalen Kultur mit universellen Tendenzen.

Das erklärt, dass heutzutage gewisse Sozialisten das Entscheidende ihres Gegensatzes zum Kommunismus in einer nationalen Politik sehen, die unabhängig vom Ausland ist. Das erklärt auch ihre Geneigtheit, zu glauben, ein Regime wie das des titoistischen Jugoslawien werde sozialistisch, sobald es vom russischen Joch befreit ist, und ihre Bereitschaft, jedem beliebigen Nationalkommunismus ihre Sympathie entgegenzubringen, die sie dem Stalinismus verweigern. Und das erklärt endlich wenigstens teilweise, dass gegenwärtig die Länder, in denen die meisten sozialistischen Forderungen verwirklicht sind, am verbissensten an ihrer nationalen Souveränität hängen, und dass ganz allgemein die sozialistischen Parteien in allen diesen letzten Jahren im Zusammenhang mit den föderalistischen Bestrebungen in Europa bald so, bald anders im Hintertreffen waren, während doch ihre ganze ursprüngliche Ideologie sie auf diesem Gebiet hätte zu Pionieren machen müssen.

Wenn nun auch der sozialistische Internationalismus in weitem Maße verlorengegangen ist (auch unter dem Einfluss von nationalen Gegensätzen, die immer schwerer zu überwinden sind), bleibt die sozialistische Ideologie trotz alledem doch in ihrer Tiefe und grundsätzlich pazifistisch. Dieser Pazifismus hat aber seinen Charakter geändert. Er beruht nicht mehr auf einer «marxistischen» Argumentation, wonach alle Kriege an den Kapitalismus gebunden sind, dessen Probleme sie lösen, während sie das Proletariat zum Narren machen und noch mehr versklaven. Der sozialistische Pazifismus ist vor allem eine Angelegenheit des Gefühls und des gesunden Menschen-

verstandes: Die Sozialisten haben wie das Volk selbst einen Horror vor dem Krieg, weil er schrecklich ist, weil er verstümmelt und tötet, und weil das Volk zu genau Leben und Tod kennt, Gesundheit und Krankheit – in ihrer Wirklichkeit und alltäglichen Auswirkung, um es in der Ordnung zu finden, wenn man den Krieg mit literarischem Flitter behängt. Die Sozialisten verabscheuen den Krieg auch, weil er Güter vernichtet; und das Volk weiß zu gut, was alles kostet, um freudigen Herzens Zerstörungen zuzustimmen. Aus demselben Grund ist die Ideologie antimilitaristisch: Rüstungen sind Verschwendung, und wer das Lebensnotwendige entbehren muss, sieht nicht gern ein, dass er ein Militärbudget unterstützen soll. Ideologisch ist der sozialistische Pazifismus also nicht bedingt in dem Sinn, in dem es derjenige der Konservativen ist. Und wenn es Sozialistenführern passiert, dass sie sich an die Spitze von Leuten stellen, die nationalistische und kriegerische Forderungen erheben, dann kann man behaupten, dass sie aus Wahrücksichten selbst die Ideologie verraten, die sie für sich in Anspruch nehmen.

Trotzdem sind die Sozialisten nicht absolut und um jeden Preis pazifistisch. Schon ideologisch anerkennen sie die Auffassung der Gewaltlosigkeit nicht. Vielmehr verlangt ihre Ideologie, dass sie dazu bereit sind – und dass sie sich dazu instand setzen –, nicht nationale Besitztümer, nicht Güter, Ländereien und Naturschätze zu verteidigen, sondern *die Rechte*, die sich das Volk teuer erkämpft hat.

Aber die Möglichkeit, Rechte, eine Lebensart verteidigen zu können, hängt auch von Gütern ab, über die man verfügt, vom Land, das man bewohnt, und so sieht man, dass die Ideologie allein nicht ausreicht, um festzustellen, wo das Recht und die Pflicht der bewaffneten Verteidigung anfangen, und wo sie aufhören. Die Verteidigung einer Ideologie tendiert dahin, eins zu werden mit der Verteidigung des Bodens, auf dem es erlaubt ist, für sie zu kämpfen. So unterscheiden sich die Sozialisten, nachdem sie einmal die nationale Verteidigung hingenommen haben, in diesem Punkt kaum von den anderen Parteien. Der hauptsächliche Unterschied ist, dass der Gewissensentscheid ihnen nach wie vor schwerer fällt und die Sorge mehr auf ihnen lastet, das Ideal zu verraten. Das erklärt, dass oft, wenn sie dieselbe Politik der nationalen Verteidigung betreiben wie die andern Parteien, sie es im Gefolge der andern und aus Resignation tun; ihre Entscheidung nimmt dann den Charakter einer opportunistischen Abdankung an, während sie doch dem ganzen Verteidigungswerk seine wertvollste und weitestragende Bedeutung geben könnte.

AUF WIRTSCHAFTLICHEM GEBIET ist die sozialistische Ideologie in den großen Linien der marxistischen Kritik am Kapitalismus treu geblieben. Für sie ist der kapitalistische Profit ein ständig und legal betriebener Diebstahl auf Kosten der Konsumenten oder der Arbeiter. Die Gesellschaft ist offensichtlich aus zwei Klassen zusammen-

gesetzt: Den Arbeitgebern, die Arbeitskraft kaufen, und den Proletariern, die ihre Arbeit verkaufen – und diese zwei Klassen stehen, unabhängig vom Willen derer, die sie bilden, im Kampf miteinander, und sie können damit nicht aufhören, weil ihre vitalen Interessen einander zuwiderlaufen. Das Gesetz des Wettbewerbs zwingt die Arbeitgeber dazu, die Arbeitnehmer so viel wie möglich auszubeuten. Er zwingt sie auch dazu, den Gewinn wieder zu investieren, so dass dadurch die Produktion gesteigert wird, ohne gleichzeitig den Konsum zu erhöhen. Daher die periodischen Arbeitslosigkeitskrisen, die nicht aus gelegentlichen Umständen, sondern aus dem Rhythmus entstehen, welcher der kapitalistischen Wirtschaft wesenseigen ist.

Diese Wirtschaftsordnung wird also in dreierlei Hinsicht abgelehnt: erstens bedeutet sie den Arbeitnehmer aus, sie bestiehlt ihn und verkrüppelt ihn, indem sie ihn um den größten Teil der Voraussetzungen zu einem menschenwürdigen Dasein bringt und ihn zu einer Ware erniedrigt; zweitens bedeutet sie auf dem eigentlich wirtschaftlichen Gebiet Anarchie und Unordnung, weil die Produktion sich nach den Anforderungen des Profits und nicht nach denen des Bedarfes richtet und diese Anforderungen sich nicht decken; drittens funktioniert sie nicht einmal harmonisch – und wäre es in Unordnung und Ungerechtigkeit –, weil sie zu Krisen führt, die sie selbst zerstören.

Abhilfe gegen diese Missstände kann nur in der Abschaffung des Privateigentums an den Produktionsmitteln und gleichzeitig der freien Wirtschaftskonkurrenz gefunden werden, die nur das Recht des Dschungels und die Herrschaft des Stärkeren bedeutet. Die Produktions- und Verteilungsmittel müssen, wenn sie die Dimension und Bedeutung der modernen industriellen Apparate erreichen, entweder der Gesamtheit der Arbeitenden gehören (Produktionsgenossenschaften), oder der Gesamtheit der Konsumenten (beispielsweise genossenschaftliche Verkaufsstellen), oder der gesamten Bevölkerung (Nationalisierung). Der Profit muss also abgeschafft werden, das Kapital soll kein Geld mehr einbringen, nur die produktive Arbeit verdient «Lohn». Übrigens ist das dann kein Lohn mehr, sondern die von der Gesellschaft jedem Arbeitenden für seinen Beitrag an die Produktion zuerkannte Kaufkraft.

Das Spiel der freien kapitalistischen Konkurrenz, die Anarchie und der Klassenkampf, die es mit sich bringt, werden durch die *Planwirtschaft* ersetzt, welche die Produktion nach den Bedürfnissen der Gemeinschaft regelt. Nach der Ideologie sollen keine Behörden, und wären sie demokratisch gewählt, die Wirtschaft *regieren*, sondern durch in gewissem Sinn unpersönliche Registraturorgane, welche die Bedürfnisse der Konsumenten anzeigen, wird die Produktion fast automatisch nach diesen Bedürfnissen geregelt.

Die sozialistische Ideologie ist also auf wirtschaftlichem Gebiet entschieden revolutionär. Es geht nicht so sehr darum, die Lebensbedingungen der Lohnempfänger

zu verbessern und die Fehlentwicklung der sozialen Verhältnisse zu mildern, sondern viel mehr darum, den Klassenkampf durch die Aufhebung der Klassen und des Arbeitnertums zu beenden, das Privateigentum an den Produktionsmitteln durch verschiedene Formen von Kollektiveigentum und die freie Konkurrenz durch eine vernünftige Planwirtschaft zu ersetzen.

### Kritische Bemerkungen zu diesen Ideologien

Das Bild, das sich ein Anhänger von der Bewegung macht, der er anhängt, die Gefühle, welche diese seine Anhängerschaft begleiten und mit denen er innerhalb an der Anhängerschaft seiner Freunde teilnimmt – all das ist etwas ganz anderes, als das faktische Wirken der Bewegung auf die politische und soziale Wirklichkeit und die realen Folgen, die dieses Wirken für den keineswegs uninteressierten, kritischen, ungeduldigen, oft sogar unglücklichen Betrachter hat, der über sie urteilt. Wie wirken sich nun die ideologischen Fronten, die wir unterschieden haben, in der Welt der Tatsachen aus?

*Faschisten und Kommunisten* betreiben einen affektiv übersteigerten Götzendienst, der sich völlig in der Aktualität verzehrt und schließlich im Nichts endet. Die Anbetung eines Menschen kann sich nur in einer dauernden Aufputschung durch sensationelle und ununterbrochene Erfolge erhalten, wie sie einem Menschen aus seinen Voraussetzungen gar nicht gelingen können. So kann die Wahrheit hier notwendigerweise nicht genügen, und man muss in unaufhörlich und unabsehbar wachsendem Ausmaß zur Lüge greifen. Andererseits erscheinen die Erfolge auf dem Weg des Fortschritts, auf den Straßen des Friedens bald als zu langsam, als nicht *spektakulär* genug. Man wird sich also wohl auf den einträglicheren, leichteren Weg der Gewalt und des Krieges begeben müssen. Die Lüge, die Gewalt und der Krieg sind fatalerweise die Nahrung des Götzendienstes, ohne die er sich erschöpft und stirbt.

Faschisten und Kommunisten leben von einem künstlichen Glauben, der in seiner übersteigerten Intensität um so stärker ist, als sie dahinter, sollte er sich einmal als nichtig erweisen, eine absolute Leere spüren. Man muss das verstehen: gerade seine Hinfälligkeit verleiht ihm seine außerordentliche und sture Widerstandskraft, die menschlich so peinlich ist, wenn man ihr in der Diskussion begegnet. Von daher leitet sich ein irrationaler Fanatismus ab, dem Argumente, Tatsachen oder Überlegungen keinerlei Eindruck machen. Hier wurzeln auch eine Brüderlichkeit, eine Hingabe unter den Mitgliedern der faschistischen oder kommunistischen Gemeinschaft, eine Selbstaufgabe, wie sie unter Menschen aufbrechen, die miteinander von einer Überschwemmung bedroht sind, der sie nur entkommen, wenn sie so eng wie möglich

miteinander verbunden bleiben. Das zeigt sich besonders deutlich bei den «Abtrünnigen»: Diejenigen, welche nach einer totalen Anhängerschaft an eine dieser Ideologien sich von ihr loszureißen vermochten, haben die größte Mühe, im gewöhnlichen Leben wieder Fuß zu fassen; lange Zeit hindurch haben sie den Eindruck, es bleibe ihnen nichts übrig, als sich eine Kugel in den Kopf zu jagen.

Der Erfolg auf dem Gebiet der philosophisch-religiösen *Erfahrung* (und nicht des Argumentierens), den faschistische und kommunistische Ideologien haben, erklärt sich zum größeren Teil aus der Einsamkeit und dem metaphysischen Hunger des modernen Menschen, welcher Klasse er auch angehört. Er findet sich nicht mehr in einer Ordnung, wo er auf dem ihm zugewiesenen Platz seine Rolle spielt, – und wäre es die Rolle eines Sklaven oder, wie in der mittelalterlichen Theologie, die Rolle eines Verdammten. Es gibt keine allgemeine Zeremonie mehr, die ihn einschließt, keine Rolle für ihn, keinen Ort. Die Welt braucht ihn nicht –, er muss wie ein Eindringling, wie ein unwillkommen Geborener sich eines Ortes bemächtigen, um dort leben zu können, und sich einen Arbeitsplatz mit Faustschlägen sichern *gegen die Andern*. Er ist allein, verloren in der lärmigen Gleichgültigkeit der Städte, in dem beziehungslosen Nebeneinanderherlaufen der gänzlich Verlorenen. Diesem Menschen bietet sich plötzlich in den faschistischen oder kommunistischen Bewegungen ein gemeinsames Singen, Wirken, Marschieren, ein einstimmig bejahtes Ziel, eine unverbrüchliche Bruderschaft auf Leben und Tod.

Nur braucht diese gebrechliche und rasende Bruderschaft Todfeinde. Die Aggressivität des Faschismus, des Nazismus, des Kommunismus lässt sich letztlich nicht aus wirtschaftlichen oder politischen Gründen verstehen, aus dem Mangel an Rohstoffen oder an Lebensraum, oder aus der Angst vor einem Angriff. Diese Ideologien können nur dann leben, sie können nur dann die ihnen unentbehrliche Solidarität aufrechterhalten, wenn sie Feinde, und zwar Todfeinde haben. Wenn etwa der stalinistische Kommunismus sich in seiner Propaganda noch seiner großartigen technischen oder sozialen Errungenschaften brüstet, bestreitet er doch selbst nicht mehr das abgründige Massenelend im Osten Europas. Und er sieht sich gezwungen, die Ideologie von der «sozialistischen Etappe» zu bemühen, die noch nicht die eigentliche kommunistische Gesellschaft darstellt, um diese Zustände zu rechtfertigen. Auf welche *Tatsachen* beruft sich also der Glaube seiner westlichen Anhänger? Ganz wesentlich auf die Beweise der Feindschaft, die ihn rings umgibt. Das will nicht sagen, dass es etwa genügen würde, darauf zu verzichten, ihm feindselig zu begegnen, damit er zusammenbräche.

Sicher nicht, denn er würde rastlos neue Feindseligkeiten erfinden und dazu Lüge an Lüge reihen, die, da sie eine vitale Notwendigkeit darstellen, zu legitimen Verteidigungsmitteln werden. Im Gegensatz zu den meisten bürgerlichen Kommentatoren

bin ich nicht einmal sicher, dass im politischen Geschehen der «Volksdemokratien» sowjetischen Stils die zahllosen «Säuberungen» Beweise einer inneren Schwäche sind, Zeichen von Niederlagen, und dass die Machthaber immer wieder durch einen stets neu entstehenden Widerstand dazu gezwungen werden. Der Kommunismus ist darauf angewiesen, in periodischen Abständen die brüderliche Verbundenheit, auf der er beruht, *gegen* einen Feind im Innern oder außerhalb der eigenen Reihen zu erneuern. Dazu bedarf es unaufhörlich neuer Tatsachen. *Notwendigerweise* bedarf es neuer Verrätereien. Und wenn jemals ein Regime dieser Art sich auf der ganzen Erde einrichten sollte, so dass es da kein «Draußen» mehr gäbe, von woher man die Befreiung erwarten könnte, und keine äußeren Feinde mehr, dann wäre dieses Regime doch noch darauf angewiesen, sich seine Feinde im Innern zu schaffen oder sie zu erfinden, die Verrätereien und die Bedrohungen, ohne die es nicht leben könnte.

*Konservative und Fortschrittliche* kompromittieren ihrerseits langsam aber sicher die philosophischen oder religiösen Werte, auf die sie sich berufen. Die Tradition, auf welche die Konservativen sich stützen, ist kein unbewegliches Kapital. Sie ist selbst aus Errungenschaften des Volkes und aus Revolutionen entstanden; sie ist bei uns im Westen viel eher eine Tradition des *ständigen Wechsels* als des unveränderlichen Besitzes. Die göttliche Ordnung ist in der Welt der westlichen Menschen nie identisch gewesen mit der Hierarchie einer bestimmten Epoche. Selbst wenn sie, der Transzendenz<sup>66</sup> entkleidet, in die diesseitigen Realitäten einbezogen wurde, ließ sie das Mögliche bestehen und nahm die sich wandelnden Züge der Geschichte an. Sie ist keine paradiesische Ordnung, an der nichts geändert werden darf. Dadurch, dass die Konservativen ihre politische Haltung auf einer Vermengung einer bestimmten historischen Situation mit dem Lauf der Geschichte begründet haben, haben sie selbst veranlasst, dass die politischen und sozialen Übel als Elemente einer Anklage gegen die Tradition und gegen die göttliche Ordnung dienen. Sie haben die geheimnisvollsten Verbundenheiten des Menschen mit seinem Schicksal und sogar die unfassliche Gegenwart Gottes als Argumente und Machtquellen benutzt, und sie haben dadurch der Tradition und der Gottheit die Transzendenz genommen, die sie in den menschlichen Seelen das Übel, den Tod, die Ungerechtigkeit hätte überleben lassen. Sie haben faktisch dem Nihilismus den Weg geebnet, obwohl sie doch in der sozialen Wirklichkeit Formen und eine Sprache bewahrt haben, die ihn tarnen, die aber nur noch ein Automatenleben, ein Scheinleben führen. Die nationalistische Formel, auf der die Staatsraison beruht: «*Right or wrong – my country*»,<sup>a</sup> illustriert treffend diesen Sturz der transzendenten Werte in die Immanenz bloßer Fakten.

a «Ob richtig oder falsch – mein Land.»<sup>67</sup>



Die *Fortschrittlichen*, die sich auf ein Gefüge von sittlichen Werten ohne metaphysische Grundlage stützen, merken nicht, dass sie noch von einer Tradition leben, zu deren Entleerung sie das ihre tun, und die sie nicht mehr weitergeben können. Andererseits entwerten ihre Langmut, ihre kleinen Verbesserungen, die in keinem Verhältnis zur riesigen Größe der Bedrohungen, der Leiden und Erwartungen in dieser Epoche stehen, selbst die Werte, auf die sie sich berufen, und sie verstehen es nicht, ihnen neue Nährstoffe zuzuführen. So tragen sie selbst das ihre dazu bei, die sittliche Ordnung, die sie noch begeistert, zusammen mit der Transzendenz zu begraben. Und sie wissen keinerlei Abhilfe für die moderne Vereinsamung. Ihr Spiritualismus ruiniert schließlich, wie derjenige der Konservativen, in der Konfrontation mit den gesellschaftlichen Gegebenheiten nicht nur sich selbst, was nicht so schlimm wäre, sondern auch den eigentlichen Glauben an den Geist.

*Bei den Sozialisten* steht die Sache sonderbarerweise gerade umgekehrt. Ihr Glaubensbekenntnis ist, wenn sie überhaupt eines haben, materialistisch. Sie lehnen jede Transzendenz ab, und wenn sie, was selten vorkommt, daran denken, die Prinzipien zu rechtfertigen, die sie leiten, suchen sie ihre Zuflucht bei einem sozialen Pragmatismus ohne jegliche Tiefe, der sie davon enthebt, bis zu den letzten Werten vorzudringen. Wenn schon der Spiritualismus der *Fortschrittlichen* oberflächlich und vor allem theoretisch ist, ist es der Materialismus der Sozialisten nicht minder. Nur verbietet sich ein solch erklärter, kämpferischer Materialismus auch noch jene vage Seelenlust, die meist unverbindlich ist und zu nicht gerade vielem verpflichtet, wie sie ein beliebiges spiritualistisches Glaubensbekenntnis gewährt. Die Kirchen, die Metaphysiken, die Traditionen werden der Mitschuld an der Ausbeutung ganzer Klassen bezichtigt. Da sind dann zwei Haltungen möglich. Der Einzelne, losgerissen von seinem Glauben an den Geist, fühlt sich aller sittlichen Forderungen entledigt, die er mit sich brachte; er ist leer, er ist einsam, er will nur, dass die Dinge sich ändern: wirksamere Mittel, eine feurigere, unbedingtere brüderliche Verbindung werden ihm geboten; er wird zu den *Faschisten* oder zu den *Kommunisten* gehen, oder er wird doch versuchen, den Sozialismus auf die Seite dieser Ideologien zu ziehen, ihn nach und nach dazu zu bringen, deren Methoden und affektives Verhalten zu übernehmen.<sup>68</sup> Oder aber wird er sich, dank einer psychologischen Fähigkeit zum Nebeneinander, deren Monopol die Gläubigen keineswegs für sich in Anspruch nehmen können, einerseits zu einem Materialismus ohne Transzendenz bekennen, andererseits aber weiterhin aus Quellen geistiger Tradition trinken, worin er lebt, ohne es zu wissen, und deshalb auch ohne sich zu ihnen zu bekennen; so wird er sich schließlich auf rein rhetorische oder sentimentale sittliche Werte berufen. Auch wenn ein solcher Zeitgenosse Sozialist bleibt, ist seine weltanschauliche Haltung doch der progressistischen sehr ähnlich:

oberflächlicher guter Wille, ohne tiefe Wurzeln und ohne weitreichende Vorstellungen von der Zukunft, ohne große Kraft. Bald stumpfen sich seine revolutionären Absichten auf der politischen und wirtschaftlichen Ebene ab, und er begnügt sich damit, sich um Verbesserungen von Tag zu Tag zu bemühen. Er verliert die strukturellen Reformen aus dem Auge, die früher sein eigentliches Ziel waren – so weit, dass er ganz offensichtlich heftig erschrickt, wenn die Umstände selbst derartige Veränderungen erfordern, so dass auch die Gegner ihnen resigniert zustimmen. So nutzen sich die sozialistischen Parteien oft ab, oder sie verlieren ihre Lebenskraft – zerrissen zwischen einer extremistischen und einer konservativen Tendenz, welche die eine wie die andere nur noch dem Namen nach sozialistisch sind.

Politisch kann man wiederum faktisch Faschisten und Kommunisten zusammenstellen – vor allem im Hinblick auf das innere Regime. Alle beide ziehen sie die Demokraten in den Schmutz, solange sie unter dieser Staatsform leben – und nehmen doch die gleichen Rechte für sich in Anspruch wie die Demokraten. Die einen missbrauchen wie die andern die Rechte, die in einer Verfassung niedergelegt sind, die sie verachten und nach Kräften verleumden, und die sie abschaffen wollen. Schon seit langem hat man gesagt, dass eine Demokratie nur dank gewisser Tugenden zu existieren vermag. Es ist immer möglich, sie ad absurdum zu führen, solange man von ihr profitiert. Lüge und Obstruktion sind die wirksamsten Waffen gegen sie, und sie sind vielschneidig genug. In einem Regime, unter dem die Massenpropaganda herrscht, zahlt sich eine Lüge für den Gegner der Demokratie immer aus. Zunächst bleibt immer etwas hängen. Und dann, wenn sie schließlich auch vor aller Augen aufgedeckt wird, hat die Diskussion darüber doch dazu beigetragen, den Zweifel an aller Information zu wecken. Durch dieses Misstrauen ist aber die Demokratie belastet: Nicht durch die Tatsache, dass man diese oder jene Information bezweifelt (was ja im Gegenteil nur der Ausdruck eines völlig gesunden kritischen Geistes wäre, den keine echte Demokratie je entbehren könnte), sondern weil man die Information ganz generell in Zweifel zieht – bis zu einem Punkt, wo man es überhaupt und für immer aufgibt, die Wahrheitsfrage zu stellen.

Die Lüge untergräbt also die Demokratie ebenso, wenn sie geglaubt wird, wie wenn sie nicht geglaubt wird, was das Vertrauen erschüttert. Zu all dem aber ist sie ansteckend. Sie macht bei den Demokraten Schule. Täglich wird das Misstrauen irgendwo gerechtfertigt. Wahrheit und Lüge werden unentrinnbar vermengt. Von nun an ist auf diesem Feld die Partie für die Gegner der Demokratie schon nahezu gewonnen.

So entsteht zwischen Faschisten und Kommunisten eine tief begründete, keineswegs zufällige Komplizenschaft: Ein gemeinsamer Feind, dieselbe Technik, um ihn

niederzuschlagen – wohl oder übel ziehen sie am gleichen Strick. Aber selbst wenn sie eine Demokratie gestürzt haben, sehen sich Kommunisten und Faschisten gezwungen, politisch analoge Regierungsformen aufzurichten. Beide können sie keine echte Opposition ertragen (höchstens in Bezug auf gewisse Besonderheiten im Vorgehen eine begrenzte Opposition zulassen, die überdies mehr dekorative als wirkliche Bedeutung hat). Sie sind also gezwungen, den Terror regieren zu lassen; dieser Terror wiederum reizt zur Opposition, und deshalb muss er zu immer massiveren und unmenschlicheren Unterdrückungsmaßnahmen greifen. Das ist der Teufelskreis, aus dem noch kein Volk anders entkommen konnte als durch Krieg und Niederlage.

Andererseits muss jede Gewaltpolitik sich auf eine Klasse von Privilegierten stützen können, und die Privilegien müssen um so größer sein, je weniger der Terror zu rechtfertigen und zu ertragen ist. So erstreben Kommunisten wie Faschisten in der einen oder andern Form die Bildung einer Klasse, deren Privilegien größer sind als die, welche eine Demokratie ihrer herrschenden Klasse zugestehen kann – und das nicht einmal so sehr wegen der entfesselten Begehrlichkeiten der Machthaber und ihres Anhangs, als vielmehr aus politischer Zwangsläufigkeit, um der Festigung des Regimes willen.

Die Herrschaft des Terrors lässt nicht nur den Blick des Nächsten, nicht nur seine Kritik fürchten, sondern schon *seine Existenz*. Ein einziger freier Mensch genügt, um ein ganzes Sklavenhaltersystem herauszufordern und damit auch schon zu erschüttern. Die Tyrannei wird ihre Angst erst dann verlieren, wenn es nirgends mehr Freiheit gibt. Und das um so mehr, als die Erde immer kleiner wird, die Beziehungen zwischen ihren Teilen unmittelbarer und enger werden. Die Koexistenz des sowjetischen Regimes und der westlichen Demokratien ist ihrem Wesen nach weder eine Frage des guten Willens und der gegenseitigen Toleranz, noch ist sie ein wirtschaftliches Problem: Ein Regime politischer Freiheit (selbst wenn sie nur relativ und tatsächlich verderbt ist) versetzt durch sein bloßes Dasein das tyrannische Regime in Anklagezustand. Die Tyrannei kann nur dann gerechtfertigt werden, *wenn die Freiheit nicht möglich ist*. Daher sind die totalitären Staaten (ganz unabhängig von allem traditionellen Nationalismus) zu einer gewaltsamen und aggressiven Politik gezwungen, die ihnen von der Angst eingegeben wird – und zwar viel mehr von der Angst vor einem inneren Zusammenbruch als vor einem Angriff von außen. Wohl kann sich da hinein noch aggressiver Nationalismus mischen, die Ziele der herkömmlichen Prestige- und Eroberungspolitik können sogar eine verhältnismäßig wichtige Rolle spielen; doch all das bleibt sekundär, dem Hauptfaktor untergeordnet und letztlich von ihm bedingt. Faschistische und kommunistische Staaten versetzen also gezwungenermaßen das Volk in den Kriegszustand. Sie haben es, wie wir sehen konnten, nötig zu behaupten, sie seien bedroht – und bald auch, tatsächlich bedroht zu werden.

Sie brauchen ihre Feinde. Sie brauchen also einander – ebenso für ihre Innenpolitik wie auf der internationalen politischen Ebene. Der Krieg ist für sie gefährlich: Nach allem, was die Geschichte uns offenkundig lehrt, haben, seitdem die modernen Waffen heroische innere Aufstände vergeblich werden lassen, nur noch Kriege Despoten zum Zusammensturz gebracht. Aber gleichzeitig können sie es sich nicht leisten, nicht mit dem Krieg zu spielen; sie brauchen die Angst, die er erregt, und sie müssen deshalb immer so tun, als ob er demnächst ausbrechen werde. Deshalb die doppelzüngige Propaganda für den Frieden (die Verantwortung für die Kriegsgefahr soll auf die Andern fallen, der vorweggenommene Verteidigungswille gegen den Feind muss gestärkt und der herrschende Terror muss gerechtfertigt werden) – und für Armee und Rüstung (sie erhöhen die materiellen Machtmittel der Machthaber, stützen den nationalen Geist und machen den Andern Angst, so dass sie Defensivmaßnahmen ergreifen, aus denen die Propaganda wieder bedrohliche Akte machen kann). Ein befremdliches Spiel, bei dem die Friedenstaube über Militärparaden fliegt. Befremdlich – aber sinnvoll und in jeder Hinsicht erfolgreich.

Auf dieser politischen Ebene sündigen *Konservative* und *Fortschrittliche*, die ideologisch an Prinzipien hängen, die ihnen eine Erkenntnis der Dinge, wie sie sind, erlassen – durch mangelnde Radikalität. Sie stellen Werte und Grundsätze auf, deren juristische Folgerungen sie bejahen, ohne sich darum zu kümmern, oder doch ohne sich hinreichend darum zu kümmern, wie das Leben in seiner alltäglichen Wirklichkeit danach gerichtet werden soll. Die Demokratie, wie sie sie verteidigen, beruht auf einer diskussionslosen Bejahung der Persönlichkeitsrechte. Dazu gehören ihrer Ansicht nach wohl die Gleichheit aller vor dem Gesetz und das Recht eines jeden auf die wesentlichsten Garantien – die Kontrolle aller über die Regierenden –; aber sie sehen nicht, dass man *alle* Menschen in den Stand setzen muss, das Gesetz zu kennen und zu verstehen, sich der elementaren Garantien auch tatsächlich zu erfreuen, und dass sie dazu über wirkliche Mittel (Belehrung, Freizeit, Information, Ausdrucksmöglichkeiten) verfügen müssen, um auch tatsächlich eine Kontrolle ausüben zu können. Selbst wenn sie sich diesen Problemen schließlich nicht mehr entziehen können, sehen sie ihre Dringlichkeit nicht und rechnen mit einem langsamen, fast automatischen «Fortschritt», den man keineswegs zu beschleunigen braucht (ich spreche jetzt nicht von denen, die nur nach Mitteln und Wegen suchen, ihn versanden zu lassen). Sie verlangen Geduld und Verständnis von einem Volk, das um all das gebracht wurde, was seiner Geduld und seinem Verständnis einen Sinn geben könnte. Oft versuchen sie, es von seinen unmittelbaren Errungenschaften abzulenken und rufen es zu Hilfe für Güter, deren es sich kaum erfreut, und die in sein Bewusstsein aufzunehmen man es verhindert hat: Freiheiten des Geistes, der Kultur. Selbst haben sie kein Verständ-

nis dafür, dass die Geduld sich nicht rechtfertigen lässt, wenn menschliche Wesen, die nur ein Leben zu leben haben, verlorengehen, verstümmelt werden, dahinschwinden. Sie haben kein Gefühl dafür, dass die Zeit, in der eine soziale Ungerechtigkeit dauert, sich nicht an der Unendlichkeit oder der Endlosigkeit der geschichtlichen Dauer mißt, sondern an der kurzen, kostbaren, einmaligen Dauer eines Menschenlebens.

Wenn «Konservative», die den Anforderungen der modernen Welt gegenüber verhältnismäßig aufgeschlossen sind, oder «fortschrittliche Demokraten» ernsthaft guten Willens mit einem Revolutionär in Konflikt geraten, dann mag es vorkommen, dass sie finden, sie seien doch eigentlich «fast» einig, es handle sich lediglich um einen Unterschied im Tempo, um verschiedene Grade von Geduld. Dadurch wird aber offenkundig, dass für sie die Geschichte ein homogenes Element darstellt, worin es auf ein «früher» oder «später» nicht sehr ankommt, und in dem die Ereignisse zeitlich verschoben werden können, ohne ihre Form zu verändern. Für den Revolutionär dagegen ist verlorene Zeit verlorenes Leben – das eigene und das der Seinen. Man mag von allen demokratischen Tribünen der Welt herab die Welt mit spiritualistischen Redensarten überschwemmen: Für das Volk bedeutet unnütz vergehende Zeit verströmendes Blut.

Das Blut fließt auch in den Zwischenkriegszeiten, an die wir uns ja nachgerade gewöhnen. Für das Volk sind alle, die es nicht stillen, Feinde. Und sie sind es in der Tat – wie immer sie sich nennen.

Konservative wie Fortschrittliche verteidigen – allerdings mit unterschiedlicher Zähigkeit – jeden Fußbreit eines status quo, auf dem die ganze etablierte «Ordnung» beruht, und dadurch werden sie wohl oder übel zu deren Stützen.

Obwohl Konservative wie Demokraten – vielleicht aus Angst und schlechtem Gewissen – die Privilegien, die das demokratische Spiel so gründlich verfälschen, nicht nur hinnehmen, sondern oft sogar bekräftigen, klammern sie sich trotzdem an den Buchstaben der Regeln dieses Spiels, was ihnen am ehesten ein Alibi den steigenden Ansprüchen der nicht Privilegierten gegenüber verschafft. Man entleert die Idee der Demokratie ihrer konkreten Konsequenzen; aber gleichzeitig stellt man ihr Prinzip in absoluter kristalliner Reinheit dar – und macht es damit zur Fiktion. Unter demokratischem Regime soll, abgesehen von Handlungen, die das Strafgesetz verbietet, jeder tun und lassen, sagen, schreiben und glauben dürfen, was er will. Jede Propaganda ist erlaubt. Rede- und Versammlungsfreiheit ist jedem zugesichert. Jede Zeitung darf erscheinen, was immer ihre Tendenz sei (vorausgesetzt, dass die nötigen Gelder zur Verfügung stehen). Wenn dann außerordentliche Umstände wie Krieg, schwierige Verhandlungen mit dem Ausland oder ein drohender Bürgerkrieg auf einmal dazu zwingen, die absolute Geltung dieser Rechte einzuschränken, dann tut man es mit schlechtem Gewissen und kommt sich dabei unredlich vor;

man ist eben unfähig, den wahren Sinn einer solchen Beschränkung und infolgedessen auch die Grenzen ihrer Legitimität zu bestimmen. Nachher scheint die Idee der Demokratie als solche durch ein *Präjudiz* belastet zu sein – nur, weil man unfähig war, sie zu begrenzen. Wieder einmal wollte man engelhaft sein und ist tierisch geworden.

Die politische Demokratie, die absolut und chimärisch wird – absolut, weil chimärisch, und chimärisch, weil absolut – verliert nach und nach (aber in manchen Ländern immer schneller) ihre kostbare konkrete Substanz.

Auf dem Feld der internationalen Politik hängen die tatsächlichen Entscheide der Konservativen offensichtlich in wachsendem Maß von Faktoren ab, die nichts mit dem nationalistischen Aspekt ihrer Ideologie zu tun haben. Oder man müsste es so formulieren: Das Element *nationalistischer Ideologie* spielt bei ihnen eine größere Rolle als das nationale Sonderinteresse ihres Landes. Das ist kein *allen* Konservativen notwendig eigentümliches, aber ebensowenig ein isoliertes Phänomen. Während des Spanischen Bürgerkrieges haben wir die französische konservative Presse fast einstimmig für die Faschisten Partei nehmen sehen, während es doch schon ausgemacht war, dass deren Sieg die präsumptiven Gegner Frankreichs stärken werde: Hitlerdeutschland und das faschistische Italien. Mit anderen Worten: Die Solidarität aus der (nationalistischen, wirtschaftspolitisch konservativen) Ideologie obsiegte über das Nationalinteresse Frankreichs und über die Verbundenheit mit der Demokratie. Hier tritt eine paradoxe Entwicklung faktisch in Erscheinung: Die Außenpolitik konservativer Regierungen beginnt empfindlicher auf ideologische Affinitäten oder Feindschaften zu reagieren als diejenige sozialistischer Regierungen.

Die fortschrittlichen Demokraten halten keine klare Linie in ihrer tatsächlichen Außenpolitik. Sie sind auf diesem Feld vielmehr der Spielball einander bekämpfender Propaganden.

Einzig die *Sozialisten* sehen sich veranlasst, auf politischem Boden *zugleich* für die Aufrechterhaltung demokratischer politischer Strukturen und für eine radikale, revolutionäre Umwandlung der Wirtschaftsstruktur zu kämpfen. Je mehr die demokratischen Strukturen bedroht sind, desto mehr sind sie gezwungen, alle ihre Anstrengungen auf deren Verteidigung zu konzentrieren – auf Kosten ihrer revolutionären Aktion. Aber trotzdem ist dieser doppelte Krafteinsatz keineswegs widerspruchsvoll; vielmehr hängt beides sehr eng zusammen, weil eben einerseits das politische System nur dann auf wirklich demokratische Art und Weise spielen kann, wenn auch die Wirtschaftsstrukturen demokratisch werden – und andererseits die Wirtschaftsdemokratie nicht ohne eine Kontrolle durch das Volk gesichert werden kann, deren Ausübung einzig die politische Demokratie zulässt. Aber im praktischen Leben sind

weder die für den Kampf verfügbaren Mittel, noch die Zeit, die Wachsamkeit, die Aufmerksamkeit, das tatsächliche Mitmachen der Mitglieder einer Bewegung unerschöpflich. Der Zwang, die bedrohten Freiheiten verteidigen zu müssen, schwächt den Kampf um die soziale Gerechtigkeit. Damit ist man grundsätzlich in einen Teufelskreis geraten, aus dem sich alle andern herleiten: Die Schwächung des revolutionären Kampfes wird zu einer propagandistischen Waffe gegen den Sozialismus, sie vermindert das Vertrauen zu ihm bei all denen, deren Interessen er verteidigen will, und diese Schwächung vermindert wiederum die Schärfe des revolutionären Kampfes – und so weiter.

Das ist der *circulus vitiosus*,<sup>69</sup> worin seine Gegner den Sozialismus einzuschließen versuchen; darin zappelt er heute, und deswegen hat es manchmal den Anschein, er sei das Opfer einer gewissen Fatalität geworden.

Aber er ist das Opfer noch eines zweiten *circulus vitiosus*, den er sich selbst auferlegt hat, oder der sich ihm, wenn man will, von innen her auferlegt hat. Als die sozialistische Bewegung in einer Epoche geboren wurde, da das Proletariat ohnmächtig und elend am Boden lag, bezog sie ihren Schwung aus einem ideologischen Bündnis mit der historischen Notwendigkeit und zugleich aus einer Vision, die etwas Eschatologisches an sich hatte. Das Gefühl, das sie beseelte, die Liebe zur Gerechtigkeit und zu den Opfern der Ungerechtigkeit, legte ihr zwei Pflichten auf: Schrittweise die Lebensbedingungen der Arbeiterschaft zu verbessern (Kürzung der Arbeitszeit, Normierung und Erhöhung der Löhne, Bildung, Würde, Rechte) und Ersatz der kapitalistischen Wirtschaftsformen durch kollektivistische. Doch lag damals noch die Erfüllung der zweiten Aufgabe in sehr weiter Ferne. Aktuell war sie nur als Thema der Propaganda und zur Belebung der Kampfkraft, brauchbar zur Erhaltung der Zukunftsträume und zur Überwindung der Apathie, der fatalistischen und müden Ergebung in die Tatsachen. Die sozialistischen Kämpfer haben sich dieser Aktion wie auch dieser Sicht der Dinge völlig hingeeben. Sie haben mit bemerkenswerter Zähigkeit, Treue und auch mit Erfolg gearbeitet, um den Lebensstandard der Arbeitnehmer zu erhöhen in jedem Sinn, der mit einer solchen «Erhöhung» gemeint sein kann. Sie haben den Glauben an eine Revolutionierung der Wirtschaft entzündet und verbreitet, die den Profit abschaffen und das kollektive Eigentum an den Produktionsmitteln in die Hände der Arbeiter, des Volkes selbst legen würde. Aber sie wurden von den Notwendigkeiten und Mitteln des täglichen Kampfes absorbiert – immer ist das Unwesentliche dringender als das Wesentliche –, und sie haben darüber offenbar oft genug nicht die Perspektive, aber die Wirklichkeit des Endziels aus den Augen verloren. Wenn dann gerade die Ergebnisse ihrer bisherigen Anstrengungen im Gesamtzusammenhang der großen geschichtlichen Umwälzungen die überlebten Strukturen in Bewegung brachten und die Gelegenheiten boten, ja sie vor die

Notwendigkeit stellten, neue Formen zu schaffen, da waren sie nicht bereit; als ob sie die Entwicklung auf einer schiefen Ebene ins Rollen gebracht hätten, auf der sie nun schneller rollte als sie. Es fehlte ihnen die Einbildungskraft, nicht nur ein genaues Studium kollektivistischer Strukturen. Sie hatten zudem nicht genügend Leute ausgebildet, die fähig gewesen wären, die bereitliegenden Hebel anzusetzen. Ihre Formeln waren wohl in der Abstraktion genau, aber es waren Parolen und keine Gebrauchsanweisungen. Seither nahm man in den meisten Fällen zum am schnellsten ausgestellten, in der Abstraktion am einfachsten wirkenden Rezept Zuflucht, das am wenigsten in die komplizierten Gewebe des konkreten Wirtschaftsleben eindringt: Zur Nationalisierung. Aber von allen kollektivistischen Organisationsformen ist die Nationalisierung am wenigsten deutlich vom totalitären Etatismus der Sowjets unterschieden; die Sozialisten waren außerdem mit den Kommunisten während langer Zeit durch gemeinsame Gegnerschaften verbunden, demselben Hass und demselben Misstrauen ausgesetzt, überdies bestand bei den Kollektivisten zunächst generell die Tendenz, sich dem Kommunismus anzuschließen: Etatismus war Etatismus, und der Kommunismus mit seiner Unterstützung durch eine der großen Weltmächte musste wohl eher Erfolg versprechen.

Die standhaften Sozialisten haben sich um so heftiger an das geklammert, was sie von den Kommunisten unterscheidet: Bejahung der demokratischen Formen, nationale Unabhängigkeit. So werden sie schließlich in eine dem Wesen nach defensive Politik eingeeengt, die darauf aus ist, vor allem die demokratischen Rechte zu wahren, die man einmal erlangt hat. Wenn diese durch den kommunistischen Block und die faschistischen Extremisten gefährlich bedroht sind, müssen die Sozialisten sich wohl oder übel mit allen Gruppen verbünden, die sich bemühen, das politische Regime zu retten.

Trotz dieser Allianzen hat die sozialistische Bewegung auf der Rechten keinen Boden gewonnen – einerseits aus Gründen der Wahltaktik, andererseits wegen der Doktrin. Gerade weil sich ihre Politik oft kaum von derjenigen der Fortschrittlichen und der Konservativen unterscheiden lässt, befürchtet sie auf der einen Seite, ihre Anhängerschaft zu verlieren, doch auf der andern Seite ebenso die Entfremdung von sich selbst. Deshalb klammert sie sich dann aus einer Art sich versteifendem Purismus an ihre Aushängeschilder und die sektenhaften, theoretisch festgefahrenen Gesichtspunkte ihrer Lehre. Sie bekennt sich zum Marxismus – ohne anderes Ergebnis dieses Bekenntnis selbst und die dadurch errichteten unübersteiglichen Schranken gegen eventuelle nicht marxistische Anhänger einer kollektivistischen Wirtschaftsordnung. Sie streicht ihren Antiklerikalismus, ihr Misstrauen gegen alle Kirchen heraus. Dieses Sichversteifen hindert sie daran, die politischen Fragen, die sich in immer neuen Varianten stellen werden, neu zu durchdenken. Sie ist erstarrt. Die Konservati-



ven nehmen für sich in Anspruch, den Kampf gegen den Kommunismus anzuführen. Der Kommunismus behauptet, im Kampf für den sozialen Fortschritt an der Spitze zu stehen (und er kann in dieser Beziehung jedes Maß von Demagogie entfalten, weil er nicht nur nicht darum besorgt zu sein braucht, das politische System zu erhalten, sondern im Gegenteil alles tut, um zu seinem Sturz beizutragen). Der Sozialismus nun muss paradoxerweise, aber unvermeidlich beide Male ins Hintertreffen geraten, obwohl es doch seine geschichtliche Aufgabe wäre, *sowohl* bei der Verteidigung der politischen Rechte, *als auch* im Kampf um die wirtschaftliche Gerechtigkeit *an der Spitze zu sein* –, wobei die politischen Rechte zu Mitteln werden, die soziale Gerechtigkeit triumphieren zu lassen, die soziale Gerechtigkeit aber die politische Demokratie läutert und krönt.

Die Kommunisten haben seit langem die politischen Tagesprobleme in einer Weise zu stellen vermocht, dass die Sozialisten auf allen Fronten an Boden verlieren müssen. Wenn diese beispielsweise Militärkrediten zustimmen, dann sieht es so aus, als nähmen sie im Schlepptau der «Rechten» einen Kompromiss hin, da sie doch traditionsgemäß Antimilitaristen, Pazifisten und Internationalisten sind und es nie gewagt haben, die Bedeutung dieser Tradition genauer zu befragen, ihre Voraussetzungen und Grenzen zu bestimmen; gleichzeitig beteiligen sie sich durch die Zustimmung zu diesen Krediten an der Beschneidung des zivilen Staatshaushalts, der für soziale Reformen und Sicherheitsmaßnahmen zur Verfügung stehenden Beträge. Damit kommt ein allzu großes Risiko für den Wahlkampf in Sicht, und sie finden nur noch ein Mittel, um sich von den Konservativen zu unterscheiden und den Fortbestand der Doktrin zu behaupten: Den Militärkrediten zwar zuzustimmen, aber mürrisch und knauserig – immer in Richtung auf die niedrigsten Beträge zu drücken. Als ob das Problem hier steckte! Es macht dann den Eindruck, als liege ihnen gar nichts an der militärischen Schlagkraft, als machten sie lediglich höchst überflüssige Konzessionen; und so machen sie sich die Pazifisten zu Feinden, ohne das Vertrauen derer zu gewinnen, die den Staat ernsthaft verteidigen wollen. Sie müssten eben einmal anerkennen, dass auch sie nun etwas zu verteidigen haben, und dass diese Verteidigung, wenn man einmal dazu entschlossen ist, wirkungsvoll sein muss – ein technisches, nicht mehr politisches Problem –, will man mit den Opfern des Volkes keine Spielerei treiben. Unter dem kommunistischen Druck werden alle die haltbarsten, am wenigsten diskutierten Punkte des Aktionsprogramms, die Hebung des Lebensstandards zum Beispiel oder die Emanzipation der Kolonien, doppelsichtig: Das Festhalten an der überkommenen Lehre sieht auf einmal fast nach politischem Selbstmord aus – oder nach Verrat, und die neue Haltung, der die Geschlossenheit fehlt und die als an feindliche Absichten gebunden erscheint, wirkt wie Abdankung. In diesen sehr einfachen, grob konstruierten aber wirksamen Fallen gefangen, versuchen die Sozialisten, sich

so wenig wie möglich zu rühren und sich mit vergeblichen Anläufen zum doktrinären Purismus den Geboten der Aktion zu entziehen. Man müsste die Gegebenheiten der gegenwärtigen Situation aus ihren Wurzeln analysieren, um die Treue zum *ursprünglichen Sinn* wieder zu finden – aber diese Prüfung macht Angst und die Eile ist groß –, man begnügt sich mit Kompromissen zwischen den alleroffenbarsten Bedrohungen und den Anforderungen der Wahlkämpfe. Und selbst dann mutet man lieber den Wählern so wenig wie möglich zu, als dass man sie zu einer neuen Vision führt.

Was ich soeben geschrieben habe, gilt nicht in gleicher Weise für die sozialistischen Parteien in den verschiedenen Ländern: Am wenigsten vielleicht in England und vielleicht am meisten in Frankreich, wo die SFIO<sup>70</sup> nicht mehr der Sammelplatz für alle die zu sein vermag, welche die Wirtschaftsformen verändern und sie der politischen Kontrolle des Volkes unterstellen wollen, wodurch eine Lücke und eine Verwirrung von unabsehbaren Folgen entstehen werden.

Auf dem Boden der internationalen Politik hat die Übernahme der Regierung durch Sozialisten in verschiedenen Ländern keine große Veränderung herbeigeführt. Offenbar verlieren die Sozialisten das bisschen Internationalismus, das ihnen noch übrigbleibt, in dem Augenblick, von dem an die Außenpolitik anfängt, von ihnen bestimmt zu werden. Sozialistische Regierungen haben ohne vorhergehende Beratung mit dem Ausland einseitige Maßnahmen mit tiefgreifenden Auswirkungen nach außen getroffen. Die Zollschränken wurden nicht niedriger. In dem Maß, in dem sie soziale Pläne im Innern verwirklicht haben, sind sie nur noch ausgesprochener nationalistisch geworden. Die Tatsache, dass Sozialisten an der Regierungsmacht waren, hätte der II. Internationale geschichtliche Bedeutung und Wirkung verleihen müssen; es bedeutete aber im Gegenteil ihren Untergang. Man musste feststellen, dass die internationalistische Ideologie, wenn sie der tiefen philosophischen Fundamente ermangelt, erst recht die Methoden vermissen lässt, die nötig wären, um sie zu verwirklichen. Die Propaganda hat im voraus alle Kräfte auf sich gezogen, die Kräfte der Verwirklichung hätten sein können. Wenn dann der Augenblick zum Handeln gekommen ist, ist man verlegen.

Jede Schwäche des individuellen Denkens offenbart sich meist gleichzeitig in einer doktrinären Sturheit und einer übertriebenen Beeinflussbarkeit durch Anregungen von außen. Der sozialistischen Ideologie geht es genauso. Innerlich schwach und alt, gibt sie sich auf theoretischem Gebiet dogmatisch. Faktisch ergibt sie sich dem Opportunismus. Das erstaunlichste und aufregendste Beispiel dafür ist das Verhalten der deutschen Sozialdemokratie, die den Wettbewerb der verschiedenen Parteien in Nationalismus mitmacht.

Nichts illustriert diese Schwäche besser als die Einstellung der sozialistischen Parteien zu den europäisch-föderalistischen Bewegungen. Anstatt die Gelegenheit

zu ergreifen, die sich ihnen hier bot, neue internationale Organisationsformen auszu-denken und neue Lösungen zur Geltung zu bringen, haben sie erst einmal «zusehen» wollen, was da wird, haben sie es vorgezogen, diese Bewegungen zu beobachten, sie nach ihren Erfolgen zu beurteilen und selbst so wenig wie möglich mitzumachen. Sollten diese Bewegungen dann zu «Werkzeugen der Reaktion» werden, dann könnte man, statt der eigenen Zurückhaltung die Schuld daran zu geben, sich für seine Hellsicht beglückwünschen. Die Sozialisten hätten das Problem auf ihre Weise stellen und auf dem unmittelbaren Zusammenhang zwischen jeder wirksamen Verteidigung des Friedens, der politischen Demokratie und einer Wirtschaftsordnung beharren müssen, die dazu berufen wäre, allmählich den Dschungel von Konkurrenz und Profit zu ersetzen. Statt dessen haben sie allzuoft an Alternativen geglaubt, die aus der Werkstatt ihrer Feinde kamen: Es handle sich darum, zwischen Europa und dem Sozialismus zu wählen, denn eine europäische Föderation bedeute Krieg und Kapitalismus, sogar Faschismus. So erlebt man manchmal die verhängnisvolle Verkehrung: Konservative, die für eine übernationale Behörde eintreten, und Sozialisten, die sich im Schlepptau der Kommunisten als Matadoren der unbegrenzten nationalen Souveränität aufspielen.

Die faktische Einwirkung der Parteiideologien auf die in voller Entwicklung begriffene *Wirtschaftswirklichkeit* wird von Spezialisten untersucht, die indes längst nicht immer untereinander einig sind. Ich bin hier keineswegs besonders zuständig. Aber da wir nun einmal unternommen haben, den Horizont auszuleuchten, wie sich jeder verantwortungsbewusste Bürger in der Demokratie bemühen sollte, es zu tun, müssen wir diesen Weg auch weitergehen – bewaffnet mit unseren geringen Kenntnissen. Übrigens ist nicht die kleinste unter den Schwierigkeiten, denen die moderne Welt zu begegnen hat, die Nötigung, in der sich die – ständig anwachsende, aber keineswegs entsprechend besser aufgeklärte – öffentliche Meinung befindet, sich innerhalb der immer komplexer werdenden wirtschaftlichen und politischen Realitäten zurechtzufinden. Man erblicke also im hier unternommenen Versuch keine Vermessenheit.

Faktisch scheint es im Kampf der Parteien auf wirtschaftlicher Ebene nur um einen Streitpunkt zu gehen: Für oder gegen den Etatismus. Die Kommunisten sind dafür, die Faschisten auch, und die Sozialisten auch. Die Konservativen sind dagegen, ebenso die Demokraten – immerhin mit allerlei Zugeständnissen, weniger entschieden. Soll das nun heißen, dass Kommunisten, Faschisten und Sozialisten auf das gleiche Ziel zusteuern? Keineswegs. Es gehört zu den Sophismen der Propaganda, so zu tun, als handle es sich beim Etatismus immer um ein und dieselbe Sache.

Der Wirtschaftsetatismus stellt eine Technik dar, die darauf aus ist, die Wirtschaft mehr und mehr von Entscheidungen der Regierung abhängig zu machen. Da-

nach wird dessen konkrete Verwirklichung davon abhängen, um was für eine Regierung es sich handelt. In dem Maß, wie diese der Ausdruck des Volkswillens ist und unter dessen Kontrolle steht, bleibt die Wirtschaft mehr oder weniger wirksam diesem Willen unterworfen. Insofern dagegen die Regierung in den Händen einiger Weniger oder eines Einzelnen ist, wird die Wirtschaft einer Clique oder einem Diktator ausgeliefert, und da der Diktator sich notwendigerweise auf eine privilegierte Clique stützen muss, wird das Ergebnis in der einen oder anderen Form eine plutokratische Oligarchie sein.

Diese plutokratische Oligarchie begegnet uns denn auch im faschistischen ebenso wie im kommunistischen Regime. Tatsächlich führen Faschismus und Kommunismus zur Errichtung eines *Staatskapitalismus*.<sup>71</sup> Es bestehen aber offenbar Unterschiede zwischen den wirtschaftlichen Resultaten faschistischer und kommunistischer Verwaltung. Die faschistische Verwaltung ist darauf aus, eine neue Clique auf die bestehenden Wirtschaftsmächte aufzupropfen, ohne diese zu stürzen, so dass sie in gewissem Sinn noch eine konservative Rolle spielt. Die kommunistische Verwaltung dagegen will eine privilegierte Klasse vollständig durch eine andere ersetzen. Außerdem verdeckt im Faschismus der militärische, polizeiliche und politische Machtapparat die Wirtschaftsmächte, und zwischen beiden besteht ein Spannungs- und gleichzeitig ein Komplizenverhältnis. Im kommunistischen Regime identifiziert sich der Machtapparat mit den Wirtschaftsmächten so sehr, dass jeder Dualismus der Gewalten verschwindet. Das erst ist der vollendete Monolith, der bewaffnete Staatskapitalismus, gegen den es kein Heilmittel, vor dem es keine Zuflucht gibt.

Die Konservativen sind, wie wir gesehen haben, ebenso wie die Fortschrittlichen im Prinzip Gegner des Etatismus. Tatsächlich haben die Realitäten der modernen Industrie, ihre Größenverhältnisse, ihre riesigen Investitionsbedürfnisse und Marktanforderungen ohne Rücksicht darauf die Richtung ihrer Entscheidungen bestimmt. Kartelle, Trusts, Monopole haben schließlich in der Praxis die liberale Doktrin und den Glauben an Erfolg und Gerechtigkeit der freien Konkurrenz verändert, ja ihnen grundsätzlich widersprochen. Nach und nach ist es dazu gekommen, dass die liberale Doktrin im Wirtschaftsleben nur noch dazu erhalten musste, Maßnahmen des Staates zum Schutze der Arbeiter und zur Hebung der sozialen Sicherheit abzubremesen. Immer und immer wieder hat man «Liberale» die Hilfe des Staates in Anspruch nehmen sehen, um sich durch Zollschränken, das Verbot von Konkurrenzunternehmen schützen und, noch direkter, durch Subventionen unterstützen zu lassen. Heute kann man wohl sagen, dass es tatsächlich (auch wenn es zahlreiche Nachzügler geben mag, die noch wirklich an den Wirtschaftsliberalismus glauben) keine echt liberalen Wirtschaftsprogramme mehr gibt. Auf diesem Gebiet haben die Konservativen kei-

ne Lehre mehr anzubieten. Ihre Wahlprogramme wollen, soweit sie überhaupt sich präzise zu diesen Punkten äußern, entweder mit Hilfe des Staates und seiner Interventionen die Privatinteressen derer verteidigen, die im Besitz der Produktionsmittel sind, oder gewisse Teile des sozialistischen Programms, nur in verlangsamtem Tempo, verwirklichen, um brennen zu lassen, was nicht zu retten ist, ohne das kapitalistische Regime im wesentlichen aufgeben zu müssen. Und es wäre keineswegs am Platz, deswegen von Verrat zu sprechen: Die Entwicklung des Konservatismus auf diesem Gebiet hat sich unter dem Druck der technischen Entwicklung vollzogen, deren Erfordernisse die großen Industriekapitäne und die großen Geschäftsleute als erste spüren und erfassen.

Und die sozialistische Bewegung? Sie hat auf wirtschaftlichem Gebiet Maßnahmen unterstützt und angeregt, die eigentlich gewerkschaftlichen Forderungen entsprachen, also nicht die Veränderung der kapitalistischen Wirtschaftsordnung beabsichtigen, sondern die Milderung ihrer Folgen für die Arbeitnehmer. Die Sozialisten machen von ihrer politischen Kraft Gebrauch, um einen höheren Lebensstandard zu erreichen, höhere Löhne, kürzere Arbeitszeiten, längere Ferien, ein Sozialversicherungssystem, das die Benachteiligung durch Krankheit, Alter und Tod mildert. Die Kommunisten unterstützen sie nicht immer in diesem Kampf: Oft genug ziehen sie es, natürlich mit Vorwänden getarnt, vor, eine Katastrophenpolitik zu betreiben, um einen günstigen Boden für ihre Propaganda zu schaffen. Oft weisen sie mögliche Verbesserungen unter dem Vorwand zurück, sie seien ungenügend; sie fordern mehr, lassen es aber darauf ankommen, nichts zu erhalten, und das liefert ihrer Propaganda einen doppelten Trumpf. Trotzdem hat die Tatsache, dass es sie gibt, hat der Schrecken, den ihr Wille bei den Besitzenden verursacht, die privilegierte Klasse zugunsten einer anderen davonzujagen, in vielen Fällen den sozialen Fortschritt begünstigt. Es ist schwer, ihre faktische Wirkung richtig einzuschätzen, die zweifellos je nach Umständen in den verschiedenen Ländern sehr verschieden gewesen ist. Jedenfalls darf man nicht vergessen, dass eine geeinte demokratische und sozialistische und nicht in tragischer Weise gespaltene Arbeiterklasse zweifellos viel mehr erreicht hätte.

Aber der Sozialismus wird von diesen Aufgaben der Verbesserung der sozialen Verhältnisse einerseits und den Anstrengungen, auf demokratischen Wegen an die Regierung zu kommen, andererseits so sehr absorbiert, dass er darüber vergisst, *die Technik vorzubereiten*, über die er im geeigneten Augenblick verfügen müsste, um sein wesentliches Wirtschaftsprinzip zu verwirklichen: Die Kollektivierung der Produktionsmittel. Ebenso vernachlässigt er, *durch eine geeignete Bildung die Menschen vorzubereiten*, deren er bedürfte. Überall, glaube ich, wo er schließlich an die Regierung kam, geriet er durch seinen eigenen Erfolg in Verlegenheit. Da blieb ihm dann

eben, wollte er seine Versprechen halten, nichts anderes übrig, als zum grobschlächtigsten, formalistischsten, abstraktesten und auch oberflächlichsten Mittel zu greifen: Der Nationalisierung. Die schrittweisen und stückhaften Erfolge, die er erzielt, wenn er sich in Opposition befindet oder an einer Koalitionsregierung beteiligt ist, sind konkret, ihre Ergebnisse werden vom Arbeiter in seinem wirklichen Leben gespürt und als wohltuend empfunden. Dagegen haben die anscheinend so viel tiefergreifenden und wichtigeren Strukturänderungen, die großen Nationalisierungen in weitem Umfang die proletarischen Lebensbedingungen so bestehen lassen, wie sie waren – mit all ihren Problemen, Revolten und Konflikten. Nur dass diese Konflikte, wenn der Unternehmer der sozialistische Staat ist, den Sozialismus und die Demokratie selbst belasten.

Wir sehen also, dass gegen allen Anschein *alle* Tendenzen tatsächlich auf den Etatismus hinauslaufen: Faschisten und Kommunisten aus Weltanschauung und Staatsvergottung; die Konservativen und Fortschrittlichen wider Willen, weil sie kein Programm haben, das den Ansprüchen der industriellen Entwicklung wirklich entspricht, und überdies, weil sie darauf angewiesen sind, den Staat in den Dienst der Unternehmerinteressen zu spannen; die Sozialisten, weil sie sich aus Mangel an Vorbereitung und Phantasie auf den bequemsten Weg des abstraktesten Denkens abdrängen lassen: Der Staat ist der Unternehmer, er repräsentiert demokratisch alle; je mehr man also die Bahn einer zentralisierten Verstaatlichung einschlägt, desto eher wird ein jeder sein eigener Unternehmer. Das heißt aber doch alle dazwischenliegenden Realitäten außer Acht lassen, die alltäglich erlebtes Fleisch und Blut der wirtschaftlichen Existenz der Massen sind.

So stellt man überdies das Problem in überholten Denkformen. Zur Zeit, als das Proletariat seiner selbst bewusst und der Wirklichkeit des Klassenkampfes inne wurde, da mochte man davon überzeugt sein, es genüge, die böse Unternehmerklasse und ihre Privilegien abzuschaffen, und Gerechtigkeit und Wohlstand für alle würden anheben. Heute sieht man aber klar, dass ein solcher negativer Erfolg nicht viel ändern würde. Die heutige Problemlage erheischt schöpferische Lösungen. Zunächst ist es längst nicht so wichtig, die Güter gerechter zu verteilen, als mehr davon zu produzieren. Die *Produktivität* ist die wirkliche Aufgabe. Und dann geht es weniger darum, die Ausbeuter davonzujagen, als die Arbeiter wirklich an der *Verwaltung* ihres Unternehmens zu beteiligen, um ihnen Würde und Verantwortung zukommen zu lassen, und um zwischen Arbeit und Leben wieder normale Beziehungen entstehen zu lassen. Schließlich muss ein rechtes Verhältnis zwischen Regierung und Parlament begründet, muss ein Gleichgewicht hergestellt werden, in dessen Zeichen die demokratische *Kontrolle* ausgeübt werden kann, ohne die *Handlungsfähigkeit* der Regierung in absurder Weise zu lahmen. Dieses Problem enthält ein weiteres: Das

Verhältnis zwischen den *Technikern* der modernen Welt und den *politischen Organen*. Aber jede der genannten Aufgaben lässt Faktoren wirksam werden, die in Europa den nationalen Rahmen sprengen – so weitgehend, dass dadurch die nationale Souveränität in Frage gestellt wird, wie sie bis dahin verstanden wurde. Die traditionellen Parteien sind nicht im Hinblick auf die Lösungen der Aufgaben von heute entstanden; deshalb entzweit jedes echte Problem, das sich stellt, deren Anhänger, und es drohen dauernd Spaltungen. Man kann weiter gehen und behaupten: Spalten sich die Parteien, dann ist das ein untrügliches Zeichen dafür, dass ihnen ein wirkliches Problem gestellt wurde.

---

## Kapitel 2

# Vieldeutigkeiten

Die fünf typischen ideologischen Haltungen, die gesondert darzustellen wir uns bemühten, unterscheiden sich voneinander mehr oder weniger deutlich, aber doch immer spürbar innerhalb eines jeden der in Betracht gezogenen Gebiete. Sie trachten danach, sich zu geschlossenen, organischen, ja selbst geistigen Einheiten zu erheben und den Glauben zu erwecken, ein Mensch, der etwas auf die Übereinstimmung seines Denkens und Handelns gebe, müsse notwendigerweise, wenn er der vorgetragenen Doktrin in einem Punkt zustimmt, ebenso mit allen anderen, mit der ganzen Doktrin übereinstimmen. Oder noch besser: Sie alle trachten danach, sich in einer idealen *Person* zu verkörpern, der zu gleichen sich jeder rechte Anhänger bemühen soll, so dass schließlich die Staatsbürger mit einer Mustersammlung von politischen Ideologien leben. Ihr müßt wählen: Wer wollt ihr sein? Welches werden eure Freunde sein? – Ich glaube an Gott, an die Bedeutung und Wirksamkeit des Geistes – also muss ich Konservativer werden, das Privateigentum an den Produktionsmitteln verteidigen, mich für die bestehende Wirtschaftsordnung einsetzen und alle Versuche einer Neuordnung der Dinge bekämpfen... Ich finde die bestehende Ordnung ungerecht, bin gegen die Anarchie der freien Konkurrenz, ich werde also Sozialist und glaube nicht mehr an Gott, wende mich von den nationalen Traditionen ab, um nur noch für die Wirtschaftsrevolution zu arbeiten...

Aber diese geschlossenen Systeme müssen überprüft werden. Man muss sie auf die Probe stellen. Allzuoft bindet man uns die Hände, treibt uns in die Enge einer Wahl und lässt uns nicht die Freiheit, erst einmal über die Begriffe nachzudenken, in denen uns diese Wahl angeboten wird. Ist es denn wahr, dass man, wenn man Stellung nimmt in dem Kampf um Erhaltung oder Zerstörung dieser oder jener politischen oder wirtschaftlichen Struktur, der unsere Epoche zerreißt, *zugleich damit* einen religiösen Glauben annimmt oder aufgibt, diese oder jene Weltanschauung übernimmt oder verwirft? Ist es denn wahr, dass, wenn ich weltanschaulich oder religiös dies oder jenes glaube, damit von ganz allein ein bestimmter Weg politischen oder wirtschaftlichen Handelns und kein anderer für mich gangbar wird? Ist es wahr, dass, wenn sich Menschen zusammentun, um ein ganz bestimmtes irdisches Ziel miteinander zu verwirklichen, sie miteinander im Denken und Fühlen restlos einig sein, sich in jeder Hinsicht ihres Lebens verstehen müssen in Bezug auf all die Welten, denen sie zugehören?



Und umgekehrt: Manch einer ist von einem Aspekt einer Ideologie überzeugt, aber die andern stoßen ihn ab. Er ist bereit, auf einem Gebiet mitzuarbeiten, aber von den andern will er nichts wissen, weil er seine Hände nicht schmutzig machen will. Ist das möglich? Kann man *das eine* haben, ohne wohl oder übel seinen Teil zu *anderem* beizutragen? Ich bin für die Abschaffung des privaten Unternehmertums, aber ich will keine Polizeidiktatur. Ich werde mit den Kommunisten gegen die Unternehmerprivilegien kämpfen, aber um keinen Preis werde ich mich mit ihren Konzentrationslagern abfinden ... – Ich bin für Ordnung, Tradition, Vaterlandsliebe und Verbundensein mit der Vergangenheit. Ich werde also die Konservativen unterstützen. Aber um keinen Preis werde ich die Ausbeutung der Arbeitermassen hinnehmen.

Ist das möglich, ist das loyal?

All diese Probleme müssen wir überprüfen.

### **Geschlossenheit<sup>72</sup> der totalitären Ideologien**

Die totalitären und die nicht totalitären Ideologien müssen wir gesondert betrachten. Ich nenne hier eine Ideologie totalitär, die sich nicht dem Urteil als Möglichkeit von Überzeugung und Aktionsbereitschaft anbietet, sondern die mit dem Anspruch auftritt, als ganze die einzig mögliche und deshalb unausweichlich zu sein – welches auch immer die Autorität oder unbestreitbare Evidenz sei, auf die sie sich beruft. Die faschistische und die kommunistische Ideologie sind in diesem Sinn, wie wir sahen, totalitär. Die erstere schreibt sich eine göttliche Mission oder gar magische Kräfte zu, die andere Allwissenheit, Einheit mit der geschichtlichen Notwendigkeit. Alle beide beziehen sie ihr Ansehen und ihre Anziehungskraft aus dem unauflösbaren Zusammenhang all ihrer Erscheinungsformen und damit aus der leidenschaftlichen Einstimmigkeit, die sie bei ihren Anhängern bewirken. An welchem Ende man sie auch anpackt, bringt eine Zustimmung alle anderen mit sich weniger durch die Wirkung einer logischen Verbindung, die auf deduktivem Weg von der einen zur anderen führen würde, als durch das Band eines Glaubens, der in seiner Ganzheit in jedem einzelnen Punkt enthalten ist, so dass buchstäblich «in Allem das All» ist und umgekehrt.

Greifen wir zwei Beispiele heraus. Es ist durchaus möglich, ohne der kommunistischen Doktrin anzuhängen, ihrem negativen Teil, ihrer Kritik am Kapitalismus zuzustimmen. Es ist aber – obwohl viele sich das einbilden – unmöglich, die Lösungen zu akzeptieren, die sie auf wirtschaftlichem Gebiet vorschlägt, ohne sie zugleich als Ganzes hinzunehmen. Ersetzt man die kapitalistischen Arbeitgeber durch einen einzigen, den Staat, dann überträgt man ihm eine derartige Machtfülle, und er wird

dadurch zugleich derartig empfindlich jeder Kritik und jeglicher Opposition gegenüber, dass man ihm eben auch entsprechende polizeiliche und militärische Machtbefugnisse einräumen und ihm genügend Gefängnisse konzederen muss. Das ist die Zwangsläufigkeit der Tatsachen. Darüber hinaus gibt es eine andere; sie ist subjektiver und ideologisch gesehen wesentlicher: Damit einverstanden sein, dass der Staat der einzige Unternehmer wird, das bedeutet: Ihm ein grenzenloses Vertrauen schenken, und dementsprechend auch auf jede Kontrolle verzichten, ihn also zum absoluten Richter erheben. Die ganze Weltanschauung, die in der kommunistischen Ideologie enthalten ist, mitsamt ihren politischen Folgerungen, diese Grundgläubigkeit daran, dass der Staat im kommunistischen Regime das Organ der historischen Notwendigkeit ist und nichts anderes sein kann, und dass er als solcher den einstimmigen Willen des Volkes darstellt – all das ist mitenthalten in der Zustimmung dazu, dass der Staat der einzige Unternehmer wird. Nicht sehen wollen, was alles aus der ersten Zustimmung folgt, bedeutet, glaube ich, sich eine Sauberkeit der Absichten vorbehalten wollen, die völlig wirkungslos ist.

Viele Leute haben zur Zeit des italienischen Faschismus sich bemüßigt gefühlt, ihm ihre Sympathien entgegenzubringen, weil die Züge pünktlich ankamen. Natürlich kann man einem pünktlichen Zugverkehr einige Bedeutung beimessen, ohne damit auch Sondergerichte, politische Gefängnisse und Deportationen gutzuheißen. Aber im faschistischen Regime hing, was die Züge regelmäßig verkehren (oder auch die Bettelei verschwinden) ließ, unabtrennbar mit dem faschistischen politischen System zusammen, und es hatte keinen Sinn zu sagen, «es gebe da doch allerlei Gutes» und dabei von der Unterdrückung der Freiheit absehen zu wollen. In jedem politischen Regime, es sei welches es wolle, gibt es etwas «Gutes». Aber man muss genau hinsehen, ob dieses «Gute» nicht mit einem «Bösen» verknüpft ist, das man um keinen Preis hinnehmen würde. Ein totalitäres Regime ist so wenig aus voneinander ablösbaren Stücken zusammengesetzt, dass dies so gut wie *immer* der Fall ist – wenigstens für jemanden, nach dessen Ansicht es immer noch nichts gibt, was den Verlust der Freiheit ersetzen könnte.

Ein totalitäres Regime fordert also nicht erst faktisch durch seine Polizeitruppen, sondern schon ideologisch ein grenzenloses und rückhaltloses *Ja* oder *Nein*. Jede Abschwächung bedeutet hier wohl oder übel einen Schwindel, weil sie der Natur des Einsatzes widerspricht. Weder das Vielfache an Schulen, die in den UdSSR gegen früher eingerichtet werden, noch die Überwindung der Arbeitslosigkeit in Hitler-Deutschland, noch die in Italien oder anderswo durchgeführten Sozialversicherungsmaßnahmen – nichts von all dem kann für sich bewertet werden; die Resultate sind in solchen Regimen nicht von den Mitteln zu trennen, die verwendet wurden, um sie zu erreichen. Man muss alles hinnehmen oder alles bekämpfen.

Das Grundprinzip eines jeden totalitären Regimes ist der Anspruch, die Wirklichkeit in ihrer Totalität zu kennen, zu beherrschen, zu meistern. Ob man in dieses Spiel die Autorität Gottes, die eines Magiers oder der Wissenschaft einbezieht – *das Ganze* ist beherrscht. Natürlich gibt es selbst unter den Anhängern Ängstliche, die es nicht wagen, die letzten Konsequenzen aus ihrer Anhängerschaft zu ziehen, und die sich in ihrem Innersten ein ebenso mysteriöses wie unwirksames Jenseits reservieren. Das sind aber doch nur Inkonsequenzen, ein Überbleibsel von bequemem Arrangement mit der Vergangenheit. Tatsächlich lassen das totale Wissen, die totale Bemeisterung als einzige Rechtfertigung totalitärer Ansprüche nur eine totale Immanenz zu. Ob religiös motivierte Eingebungen der Staatsmacht, ob die dem Führer zuerkannte übernatürliche Berufung, ob empirisch-wissenschaftliche Evidenz des zu befolgenden Weges und seines Ziels – in jedem möglichen Fall lebt der Totalitarismus nur davon, dass er das Absolute in Beschlag nimmt und damit jede Transzendenz ausschließt.<sup>73</sup> All dem ist eine gewisse Größe, Anziehungskraft, ja Faszinierung nicht abzusprechen, und gewiss geht davon ein außerordentlich wirksamer Appell an die Hingabefähigkeit und Opferbereitschaft der Regierten aus. Aber es stimmt doch recht traurig zu sehen, mit welcher Leichtfertigkeit die Menschen unserer Zeit derartige Surrogate als «mystisch» bezeichnet haben, bei denen Lästerung und Aberglaube so offenkundig sind. Selbst die beklagen sich oft darüber, diesen «Mystiken» keine «Mystik» entgegensetzen zu können, die gegen die Totalitären kämpfen; sie suchen eine, sie warten darauf. Die antitotalitären Ideologien drängen auch darauf, sich zu Blocks zusammenzuschweißen, ihre Anhänger bis zur Einstimmigkeit zu disziplinieren, sich zu einer absoluten Religion zu übersteigern – all das natürlich mit minimalem Erfolg und mit schlechtem Gewissen. Das ist eben falsch. Es geht nicht darum, einen Wettkampf mit den unreinen Mächten auszutragen, sondern sie zu entlarven, sie abzulehnen und in dieser Ablehnung andere Kräfte zu finden, die dem echten Wesen des Menschen entsprechen.

### Nicht-Geschlossenheit<sup>74</sup> der anderen Ideologien

Der totalitäre Anspruch steht und fällt mit der Behauptung einer totalen Erkenntnis, und diese Behauptung fällt mit jedem Offenwerden für die Transzendenz in sich zusammen. Das wird sich zeigen, wenn wir uns die angebliche Geschlossenheit der nicht totalitären Ideologien näher ansehen. Nehmen wir einige Beispiele. Die Konservativen machen aus dem Glauben an Gott, aus der Unterwerfung unter seinen Willen ein Argument zugunsten der bestehenden Zustände. Aber dieses Argument wäre doch nur dann gültig, wenn sich der Wille Gottes auf die eindeutige Immanenz eines Tatbestandes beschränkte. Zu allen Zeiten hat man versucht, so die be-

stehende Ordnung und die gerade geltenden Privilegien zu rechtfertigen. Sehen wir näher zu.

Man behauptet also, «das, was ist» offenbare den Willen Gottes. Aber was ist *denn*? Es ist eine Banalität, zu sagen, das Gegenwärtige werde zum Nichts zwischen Vergangenheit und Zukunft. Das Gegenwärtige resultiert offensichtlich in seinem Sosein aus Anschlägen gegen ein Vergangenes (von dem immer noch Reste übrigbleiben, die Heimweh erregen), das einmal gegenwärtig, also eine Offenbarung dessen war, was Gott wollte. So könnte man ebensogut von jedem beliebigen Gegenwärtigen sagen, es sei die Frucht einer Gotteslästerung, es sei gegen Gott erworben worden. So gesehen wird die ganz Geschichte anti-göttlich. Aber *ist* denn die Geschichte nicht? Ist sie nicht von Gott gewollt, so gut wie die Gegenwart? Die Keime von Revolten, oder selbst die zu Mächten organisierten Bewegungen *sind* doch auch und müssten demnach ein Anrecht auf die theologische oder ontologische Unantastbarkeit haben.

Hier sind die Zeit selbst, mitsamt der Geschichte, das Wesen des Menschen, ja mehr noch: Die Schöpfung in Frage gestellt. Sobald man aus der Gebetsformel «Dein Wille geschehe» ein eindeutiges Prinzip politischer Moral machen will, begeht man eine Lästerung und ruft umsonst den Namen des Herrn an. Man macht willkürlich aus der geschichtlichen Gegenwart einen von Gott her gesehen ausgezeichneten Augenblick – und im Ganzen des Gegenwärtigen liest man erst noch eine für die Privilegierten günstige Struktur aus. Man bedient sich Gottes, um diese willkürliche Auswahl, diese ausgesprochen menschliche Interpretation, diesen Menschenwillen zu begründen, und man macht damit sogar der Schöpfung ihr Werden streitig.

Die Unterwerfung unter Gott hat nicht notwendigerweise eine konservative politische Entscheidung im Gefolge; sie schließt eine revolutionäre Entscheidung keineswegs aus. Wenn aber jemand es unternehmen sollte, diese letztere durch Argumente der religiösen Eschatologie zu rechtfertigen, so würde er damit einen ganz ähnlichen Missbrauch treiben; er würde ganz einfach statt eines gegebenen einen zukünftigen Zustand, den er aus seiner Phantasie entworfen und zum Ideal erhoben hat, mit dem göttlichen Willen gleichsetzen. Offenkundig auferlegt ist dem Menschen die Zeit. Aber nichts gestattet wahrer Frömmigkeit, Gott zum Garanten menschlicher Werte oder Pläne zu machen.

An sich bedingt auch die Bindung an die Tradition nicht vorzüglich eine konservative Politik. Auch eine Tradition steht in der Zeit. Sie hat sich im Laufe der Zeit *in einer bestimmten Richtung* entfaltet. Sie hat Wandlungen bewirkt. Sie gehört nicht der Ewigkeit an. Solange sie lebendig ist, bedeutet das eine Anforderung an die Menschen, sie aktiv in ihre Zukunft hinein zu entwickeln.

Die Konservativen vergewaltigen Gott, indem sie ihm einen menschlich verstanden eindeutigen Willen zuschreiben, demgegenüber einem frommen Verhalten

einzig die Unterordnung ziemt. Genau so verstehen die fortschrittlichen Demokraten die sittlichen Werte. Trotz ihrer Toleranz sind sie davon überzeugt, wenn man einmal die sittlichen Werte anerkannt habe, an die sie glauben – Gerechtigkeit und Liebe –, müsse sich die politische Linie von allein ergeben, der sie selbst folgen. Von einer Tatsache wissen sie und wollen sie nichts wissen: Auch diese Werte sind nur in der reinen, unmenschlichen und wirkungslosen Unbedingtheit ihrer Transzendenz eindeutig. Sobald sie in einer konkreten Situation auf ein faktisches Handeln bezogen werden, trüben sie sich, werden zwiespältig und vieldeutig – je nach dem Subjekt, das sich von ihnen leiten lassen möchte. Auch spielen sie beim Gegner ebenfalls, und nicht nur propagandistisch, eine Rolle. Es ist das Schicksal des Menschen, wo immer er zu kämpfen hat, auch gegen den Gerechtigkeitssinn und die Liebe des Feindes kämpfen zu müssen – und gegen das Stück Wahrheit, das selbst noch in dessen Lüge steckt. Eine Lüge ganz ohne jede Wahrheit zerfällt von allein, man braucht sie nicht einmal zu bekämpfen. Die Haltbarkeit einer verbrecherischen Ideologie beruht immer auf der Treue zu einer Liebe oder einer Gerechtigkeit, die sie verkündet. Das absolute Böse ist ein Hirngespinnst, weil es an seiner eigenen Schwäche eingehen müsste.

Die fortschrittlichen Demokraten wissen nichts von den Opfern, die *ihre* Gerechtigkeit, *ihre* Liebe in der harmlosen und geduldigen Form, welche diese Werte in ihren Augen annehmen, täglich fordern oder zulassen. Sie bewahren sich lieber ein gutes Gewissen, als dass sie die Wirklichkeit sehen. Sie merken nicht, dass ihre Gegner ihre wilde Entschlossenheit und Gewalttätigkeit aus denselben Quellen speisen, aus denen sich ihre Toleranz erhält. Man gefährdet die Sache, für die man eintritt, wenn man die Kräfte des Feindes unterschätzt; ebenso unklug ist es, dessen moralischen Wert gering zu achten.

Gerechtigkeit und Liebe können Menschen dazu veranlassen, eine demokratische Rechtsordnung zu stürzen, die konkretes Leben verkümmern und verstümmeln lässt. Die demokratische Gesetzlichkeit ist ein irdisches Mittel und kein absoluter Wert. Gerechtigkeit und Liebe sind absolute Werte und keine buchstäblich vorgeschriebenen Verhaltensweisen. Sie werden unterschiedlich interpretiert, und sie lösen verschiedenes Handeln aus. Deshalb ist das teilweise in einer Ideologie enthaltene Gute nie ein zureichender Grund, ihr anzuhängen oder auch nur, sie zu tolerieren. Aus demselben Grund ist aber auch einer, der sich dafür einsetzt, niemals mit Haut und Haaren – und bequemerweise ein Feind.

Die positivistische und materialistische philosophische Tradition des Sozialismus verpflichtet als solche noch keineswegs dazu, die Wirtschaft revolutionieren zu wollen. Keine bloße Feststellung genügt, um eine Revolte auszulösen; es braucht dazu außer-

dem einen Geist, der an Werte gebunden ist, denen die festgestellten Tatbestände widersprechen. Die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen ist, auch wenn sie in ihrem ganzen Umfang enthüllt wird, *an sich selbst* nicht empörend. Sie wird es erst im Blickfeld eines Bewusstseins, für das jedes Menschenwesen zum Wert erhoben ist und unwandelbare Rechte besitzt. Doch steckt der Wert weder in den Tatsachen, noch in den Rechten. Angenommen, es gäbe einen einzigen Schlüssel zur Weltgeschichte, der es erlaubte, ihre Entwicklung nach einer unausweichlichen Notwendigkeit zu deuten und demnach die Zukunft vorauszusehen: Selbst dann wären Werte und Rechte nicht *in* dieser Geschichte. Man könnte uns beweisen, so viel man wollte, dass die Geschichte notwendigerweise zu einer allgemeinen Befreiung der Individuen führe, diese Notwendigkeit wäre doch immer nur als eine Tatsache hinzunehmen, und keineswegs als ein Wert, dem wir Zustimmung schuldig wären. Ein Wert kann fordern, dass man fast ohne Hoffnung gegen den Strom der Geschichte schwimmt.<sup>75</sup>

Was die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen betrifft, so gibt es Leute, die diesem Sachverhalt zustimmen, den sie als eine natürliche, ja sogar göttliche Ordnung betrachten. Dem notwendigen Lauf der Geschichte gegenüber empfinden die einen überhaupt nichts, andere resignieren, wieder andere empören sich. Jedenfalls ist es eine große Inkonsequenz (die sich, wie wir gesehen haben, einzig aus den bedrückenden Bedingungen erklären lässt, in denen sich die Arbeiterbewegung zu Beginn befunden hat), als einzigen Wert die positive Wirklichkeit gelten zu lassen, auch wenn sie in voller Entwicklung nach den Gesetzen der Notwendigkeit gesehen wird, und gleichzeitig von einem jeden den letzten Einsatz für die Befreiung des Menschen zu verlangen. Dieses Verlangen beruft sich unweigerlich auf die transzendente Wertwelt; wo nicht, ist es völlig sinnlos.

Der dialektische Materialismus<sup>76</sup> führt also nicht notwendig zu revolutionären Forderungen. Umgekehrt enthalten diese nicht unbedingt den dialektischen Materialismus. Die Transzendenz<sup>77</sup> in jeder beliebigen Form, etwa die Religionen, welche die Menschheit an sie erinnern, können durchaus, anstatt Opium für das Volk zu sein,<sup>78</sup> den revolutionären Willen wachhalten und unermüdlich gegen dessen Neigung ankämpfen, unter dem Druck der Tatsachen zu erschlaffen. Die Triebe allein reichen nicht aus. Die allmähliche Verbesserung der Lebensbedingungen der Arbeiterschaft könnte einen Grad erreichen, wo der Hunger aufhört, wo der Schlaf nicht mehr gestört wird, wo man der Einladung zu allerlei Spielen folgt, die nur veranstaltet werden, um die Massen in Zufriedenheit einzulullen. Das Triebhafte begnügt sich schließlich mit recht wenig. Sehr viel gefährlicher, weil unersättlicher auf das Unendliche und Absolute ausgerichtet, ist der Anspruch auf Freiheit, Würde und Verantwortung (dreimal dasselbe von verschiedenen Gesichtspunkten aus), wie ihn die unverrückbare Perspektive der Transzendenz lebendig erhält. Unter der Bedingung, wohlverstanden,

dass diese nicht ein Mittel zur Flucht wird: Im Gemeinschaftsleben kann man sich nur dadurch auf die Transzendenz hin ausrichten, dass man sich in den irdischen Gegebenheiten abmüht – durch die schwere Masse materieller Möglichkeiten hindurch, da wo Freiheit, Würde, Verantwortung konkrete und präzise Forderungen darstellen, wenn sie sich damit auch nicht erschöpfen. Die Transzendenz gibt wirklich entfernt keinen Grund dafür ab, die Gegebenheiten im Zusammenhang der sozialen Zwanghaftigkeit im Schlaf auf sich beruhen zu lassen, sondern sie stachelt im Gegenteil ein unaufhörliches Fordern an.

Es gäbe noch manches Beispiel, das die Wahrheit illustrieren könnte, wie wenig die Ideologien, die man uns anbietet, zusammenhängende Ganze sind, und wie wenig sie eine totale Zustimmung zu allen ihren Bestandteilen verlangen dürften, als die sie in den verschiedenen Gebieten in Erscheinung treten. Was wir miteinander betrachtet haben, genügt wohl, uns unsere Freiheit des Prüfens und Bestreitens zurückzugeben.

### **Die wirklichen ideologischen Fronten fallen nicht mit den Abgrenzungen der politischen Parteien zusammen**

Die politischen Parteien erheben zwar den Anspruch auf einen inneren Zusammenhang und den Besitz einer ganzheitlichen Weltanschauung; sie sind aber dazu unfähig, obwohl sich in ihnen doch die verschiedenen Ideologien verkörpern sollten, um durch sie die Realität gestalten zu können; tatsächlich werden sie durch alles andere als gerade diese Ideologien innerlich gebunden und nach außen am Leben erhalten. Alle Parteien werden eine Art Kirche. Sie stellen sich kaum noch dem Geist zur Wahl. Die Mitgliedschaft vererbt sich vom Vater auf den Sohn und versteht sich schließlich von selbst, wenn einer der Tradition seiner Familie oder seiner Klasse treu sein will. Die politische Farbe ist erblich wie die Religion. Da kann natürlich die Partei nicht mehr das Organ einer von einer Ideologie inspirierten Revolution sein; sie dient nur noch der Interessenvertretung eines Clans oder einer Klasse. Da erlebt man es dann, dass eine konservative Partei Staatsinterventionen und Zollschränken verlangt – oder aber die Freiheit auf dem Felde der Wirtschaft und den Freihandel fordert –, je nach den Umständen und den mutmaßlichen Folgen für die oder jene interessierte Gruppe. Man erlebt es, wie eine sozialistische Partei unter Absingen der Internationale und zur äußeren Feier der Menschheitsverbrüderung das Beibehalten der nationalen Souveränität und des Protektionismus verlangt. Man erlebt, wie die sittlichen Werte der Fortschrittlichen dazu dienen, Gesetze durchzubringen, welche die Interessen privater Gruppen schützen. Nicht zu reden von den Faschisten und ihrem Gerede von

«Volk» und «Frieden», noch von den Kommunisten, die sich über die Einmischung des Auslandes in nationale Angelegenheiten aufregen.

Es wäre sehr einfach, wenn all diese Dinge nur Lüge oder Irrtum betreffen würden. Dem ist aber nicht so. In Wirklichkeit wird von dem Augenblick an, in dem eine Partei eher eine soziale Schicht als eine Ideologie vertritt, jede Wahl eines freien Geistes verfälscht. Körper und Seele, die materiellen und sozialen Gegebenheiten und das geistige Leben sind in der menschlichen Wirklichkeit so unentwirrbar miteinander verflochten, dass es fast unmöglich ist, wenn eine Schicht, und sei es selbst zu Unrecht, eine Idee für sich in Anspruch nimmt, sich für diese oder gegen jene zu entscheiden, ohne teilweise die Idee oder dann diese Schicht zu verraten, und zwar schon durch die Scheidung, die man auf diese Weise vollzieht. Gewissenskonflikte, wie sie die Dreyfusaffäre verursacht hat, kommen zu allen Zeiten vor. Und mancher Kommunist, der trotz aller Verzweigung in der Partei bleibt, «weil er sich nicht von der Arbeiterklasse trennen will», wäre wohl überrascht, am Grund seines Verhaltens die gute alte Staatsräson (oder doch deren Schema und die ihm entsprechende Entscheidung) anzutreffen und festzustellen, dass er sich den General Mercier zum Helden erwählt hat.

Wenn demnach das Verhältnis zwischen den verschiedenen Ebenen einer Ideologie schon an sich kompliziert ist, wie viel größer muss dann erst die Verwirrung in den Parteien sein, die sich auf sie berufen? Die Richtung ihres Denkens und Handelns wird unvermeidlicherweise von gewissen Persönlichkeiten bestimmt, von wechselnden Kräften und Interessen, die nichts mit der Ideologie zu tun haben, sondern einer sozialen Schicht in einem bestimmten historischen Augenblick zugehören. Dass eine konservativ-nationalistische Partei die Unternehmungen einer ausländischen Faschistenbewegung unterstützt; dass eine kommunistische Partei das Gleiche tut oder regelmäßig mit der faschistischen Partei des eigenen Landes stimmt; dass eine sozialistische Partei jede übernationale Behörde ablehnt oder das zivile Budget dem Militärbudget aufopfert; dass Fortschrittliche gegen die Sozialversicherung losziehen – am einfachsten wäre es, anzunehmen, die Führer dieser Parteien seien allesamt Verräter. Wenn man sich nun ein wenig um Verständnis bemüht, bemerkt man, dass in der Politik niemals die Ideen rein in Erscheinung treten und heute weniger denn je. Die Beziehungslosigkeit zwischen Idee und Praxis *kann* der Ausfluss von Unredlichkeit sein, sie ist es aber nicht immer. Die ideologische Inkohärenz, oder doch der Mangel an Zusammenhang zwischen Ideologie und Politik wird oft aus dem einzigen Grund unvermeidlich, dass die politische Aktion die Rettung eines politischen Organismus erfordert – unterlässt man sie, so nähert man sich dem Verrat. Die reinen Ideen können etwa die Spaltung der Arbeiterklasse kategorisch fordern; es gibt aber Fälle, in denen die Verteidigung ihrer Lebensinteressen zunächst die Aufrechterhal-



tion ihrer Einheit fordert. Die Parteien sind weder Organe reiner Ideologien noch sklavisches Instrumente im Kampf um Sonderinteressen. Beide Irrtümer entspringen der Faulheit. Sie entheben uns der endlosen Anstrengung, die uns erlauben würde, aus möglichst großer Klarheit zu handeln, ohne die falsche Hoffnung, jemals ganz klar zu sehen. Sie entheben uns auch der Notwendigkeit, in aller Verwirrung die am eindeutigsten auf das Ziel ausgerichtete und wirksamste Tat ausfindig zu machen und zu erfüllen, und sehr *entschieden*, aber doch nur mit einem *Teil unseres Selbst* da mitzumachen, wo das mit unserem Gewissen am ehesten vereinbar ist.

Im einen oder anderen Punkt verrät man immer. Irgendwo ist die Brüderlichkeit geheuchelt, die Einsamkeit bleibt bestehen – schlimmer: Sie vermengt sich mit Lüge. Man trägt Verantwortungen, die man nicht gewollt hat. Man sagt, die ganze Politik sei von Natur aus ekelhaft. Man kehrt diesem Wirrwarr den Rücken. Doch mit reinen Händen macht man sich mitschuldig an dem, was ist, an dem, was geschieht. Denn die politische Wirklichkeit bleibt ja doch da; man lebt darin, man trägt das Seine dazu bei, ob man es will oder nicht. Und die Geschichte – unsere Geschichte – wird geschrieben. Wir können uns so viel drücken, wie wir wollen: Sie wird doch mit unserer Mitschuld geschrieben.

Oder aber man wirft sich mit Leib und Seele in eine Partei, und dann mit Vorliebe in die, welche am meisten fordert, der man gehorchen kann, ohne inskünftig die Augen öffnen zu müssen. Als ob es nur noch eine Art und Weise gäbe, der Lüge und der Schuld zu entgehen: Sich um jeden Preis innerlich so herzurichten, dass man das glauben kann, was man zu sagen gezwungen wird, bis aus der Lüge Aufrichtigkeit wird; blind ein für alle Male die auferlegte Aufgabe zu übernehmen, sie zu wollen; dann werden Begeisterung, Unschuld und Brüderlichkeit herrschen.

Die Komplexität der Ideologien, die Verwirrung der politischen Fronten sind nur für die totalitären Parteien von Nutzen. Wenn man bei einer Sache doch nur mit einem Teil seines Wesens mitmacht, wie soll man dann noch Disziplin und Vereinsamung zugleich ertragen? Wie soll man es selbst heimlich – hinnehmen, dass die Schuld im Innersten der Verpflichtung bestehen bleibt, der Verrat im Innersten der Treue? Wie sollen wir es vermeiden, zu uns selbst zu sagen: «Im Zweifel enthalte dich» (selbst, wenn die Enthaltung nicht möglich ist, wenn wir in jedem Fall «in dem Ding» bleiben)? Hier wurzelt die weitverbreitete politische Gleichgültigkeit, die in den Ländern massenhaft um sich greift, in denen die politischen Rechte am ehesten von selbst zu funktionieren und ein Stück natürlicher Ordnung zu sein scheinen. Man merkt nicht, dass die politische Abstinenz die Auslieferung der politischen und sozialen Wirklichkeit an die bedeutet, die sich in solchen Sachen keine derartigen Skrupel machen, und dass man damit im voraus den Verbrechen der Diktatoren schuldhaft zustimmt. Von da ist ein kleiner Schritt zur Sehnsucht nach einer absoluten Autorität,

die Unschuld austeilt, Überzeugungen vereinfacht und die Überzeugten eint. Wenn doch die Wahrheit nicht *ist*, warum soll man sie dann nicht legitimerweise als die oder jene *verfügen* können?

Alles was darüber zu sagen ist, dass die Freiheit für die Menschen eine unerträgliche Last bedeute, hat Dostojewski auf einigen Seiten im «Großinquisitor» geschrieben, und kein organisatorischer Fortschritt wird daran etwas Wesentliches ändern.<sup>79</sup> Immer wird es schwerfallen, frei zu sein und zu bleiben. Die Freiheit wird immer vieldeutig und eine gefährliche Anforderung ohne Aussicht auf ein gutes Gewissen sein, im unentwirrbaren Spiel zwischen Gut und Böse. Aber sie ist eine unerträgliche Last, auf die der Mensch nicht verzichtet.

Diese unlösbare Fessel des Menschenwesens, die seine unabänderliche Unvollkommenheit, aber zugleich damit sein ständiges Aufgerufensein und seine unendliche Möglichkeit ausmacht, entschuldigt dennoch nirgends die Verwirrung, wo Klarheit zu erlangen ist. Im Gegenteil. Für alle, die den freien Menschen wollen, ist es eine unausweichliche Pflicht und eine Notwendigkeit, die Ideologien, die heute gegeneinander kämpfen, von ihren eigenen Grundlagen aus zu überprüfen, damit die politischen Fronten so genau wie nur möglich dem eigentlichen Konflikt in der Willensbildung entsprechend verlaufen. In einer Welt wie der unsern ist es unsinnig, allgemeingültige Formeln zu suchen, auf die sich alle einigen könnten. Solche Formeln hätten entweder keinerlei bestimmten Sinn, und die Einigung vollzöge sich über einem mit vagen Redensarten getarnten Nichts; oder sie hätten einen beliebig deutbaren Sinn, und man würde sich auf Grund von Missverständnissen einigen; oder sie hätten einen eindeutigen Sinn, dann würden sie die Konflikte verschärfen und einem neuen messianistischen Imperialismus als Waffen dienen. Wenn die Menschen uneins sind, gibt es nichts Gefährlicheres als die Leute, welche die Unterschiede nicht wahrhaben und an ihre Stelle eine Einstimmigkeit setzen wollen: Sie mögen die vollkommensten Pazifisten sein – sie müssen beim Beruf eines Tyrannen enden.

Unsere Welt ist geteilt, zerrissen. Man muss diese Trennungen durchleuchten, ihre genauen Bruchstellen herausfinden und deren Bedeutung auf das rechte Maß begrenzen. Vielleicht sind sie nicht «total», vielleicht bringen sie gar nicht Menschen in ihrer Ganzheit in Gegensatz zu andern Menschen in der ihren. Vielleicht könnten die einen oder anderen dieser Menschen, die auf den Gebieten der Politik oder der Wirtschaft entgegengesetzter Ansicht sind, sich kennen und anerkennen lernen, einander begegnen auf der Ebene ihrer sittlichen oder philosophischen Schau oder ihres Glaubens; und umgekehrt: Vielleicht können Menschen, die ganz verschiedenen Glaubensbekenntnissen anhängen, zusammenarbeiten, um eine bessere und freiere Ordnung der Dinge in Politik und Wirtschaft zu erreichen. Wir müssen uns losma-

chen von gestrigen Gegnerschaften, die in historisch überholte Begriffe gefasst sind, sie seien nun nur noch halb wahr oder ganz falsch geworden, und wir müssen die Konflikte von heute so sehen, wie sie sind. Dann können wir mit einem Maximum an Klarheit (ohne aber dem Irrglauben zu verfallen, wir könnten alle Ignoranz und alle unvermeidlichen Verschuldungen aufheben) uns mit anderen zum Handeln verbünden und damit wirken in der allen gemeinsamen Welt.

Dann wären die Kämpfe wenigstens wahr. Und vielleicht ließen sie beim Gegner etwas übrig, das wir achten könnten.

In dieser Absicht, ein wenig Luft zu machen, habe ich hier eine kritische Überprüfung der existierenden Ideologien unternommen und dabei versucht, mit Tabus, mit heiligen Büchern und mit aller Scholastik aufzuräumen, bevor ich zu ergründen suche, was heutzutage eine lebendige sozialistische Ideologie sein könnte: Von begrenzter Tragweite, so dass sie den Menschen bestehen lässt, der ja jedenfalls immer über sie hinausragt – aber innerhalb dieser Grenzen wahrhaftig.

---

## Zweiter Teil



---

# Kapitel 1

## Über die Politik im Allgemeinen

### Das Warum und die Postulate

Einige allgemeine Betrachtungen über die Politik in ihrem Verhältnis zum Wesen der Menschen scheinen mir hier unerlässlich. Allzuoft passiert es, dass man auf der politischen Ebene vergisst, dass der Mensch, auch insofern er regiert oder regiert wird, außerdem noch ein Mensch ist. Es gibt profunde Geister, durchaus fähig, das menschliche Sein in all seiner Komplexität in Betracht zu ziehen, wenn es sich um Religion oder Ethik handelt, die aber plötzlich nur noch mit dem Schatten eines Gespenstes an einer Wand ohne jedes Geheimnis operieren, wenn sie politische Probleme behandeln. Als ob der Mensch im Gemeinschaftsleben plötzlich kein Wesen mit einem ganzen Körper mehr wäre, sondern nur noch ein wandelndes Gehirn; als ob er keine Lüste, keine Instinkte mehr hätte, keinen Versuchungen mehr ausgesetzt wäre; als ob man ihn ganz genau kennt und keine Überraschung zu gewärtigen hätte, und als ob man deshalb, ohne sich zu irren und ohne ihn zu schädigen, diesem Menschen unbekümmert seinen Rang und seine Aufgabe zuweisen könnte; als ob das Böse sich völlig vom Guten trennen ließe und reine Entscheidungen möglich wären.

Aber die Gesellschaftsformen, und demnach auch die Politik, sind in gewisser Hinsicht nach dem Bild des Menschen geschaffen; sie sind untrennbar aus Fleisch und aus Geist, aus Gegebenheiten und Transzendenz gestaltet, vieldeutig in ihren Beweggründen und ungewiss in den Folgen. Jede Handlung setzt hier mehr und andere Faktoren in Bewegung, als man gewollt hat. Realität und Fiktion werden ein unentwirrbares Knäuel. Die Gemeinschaften sind – wie der einzelne Mensch so grundsätzlich der Geschichte *verhaftet*, dass die Hoffnung, ihr in ein Goldenes Zeitalter oder eine Apokalypse zu entgehen, innerhalb dieser Welt keinen Grund finden kann. Wie der einzelne Mensch auch, werden sie von der Geschichte *überflutet*, weil deren Bezogenheiten sich endlos verketteten und damit jede erschöpfende Erkenntnis illusorisch machen, und weil diese Geschichte jede Gemeinschaft rings umgibt, und sich deshalb auf keine Weise von ihr objektivieren lässt. Es kann also innerhalb der Geschichte nie totales Wissen, noch totales Planen geben, und das schließt von vorneherein die Legitimität eines zuständigen Geschichtsingenieurs im sowjetischen Sinn aus, dem man alle Machtvollkommenheit zugestehen müsste. Aber mehr noch: Man muss hier dem Bösen einen Platz einräumen. Welche Auffassung immer man vom Bösen ha-

ben mag – und sie ist bei jedem Einzelnen verschieden –, selbst ein «kompetenter Geschichts-Ingenieur» liefe Gefahr, böse zu handeln, sei es vor sich selbst, sei es in den Augen der Regierten. Da doch das Böse eine solch große Rolle im individuellen Leben, im Verkehr jedes Einzelnen mit den Anderen spielt – mit welchem Recht sollten wir denn so tun dürfen, als existiere es im kollektiven Leben nicht, wo doch seine Folgen im Gegenteil massenhafte und vernichtende Ausmaße anzunehmen drohen? Es gibt das Böse. Und weil es das Böse gibt, gibt es Politik. Es macht sie notwendig. In dieser Hinsicht ist die Politik wie das Recht: Der Zwang, das Böse in Schach zu halten oder vielmehr den Umfang der von ihm verursachten Verwüstungen einzuschränken, hat sie beide entstehen lassen. In einer Gesellschaft von Engeln oder von vollkommenen Menschen gäbe es kein Recht, weil die Liebe von allen Seiten die Gerechtigkeit überschwemmen würde. Es gäbe da auch keine Regierung. Es gäbe zwar auch kein Recht und keine Regierung, wenn der Mensch ein Tier wäre. Aber der Mensch ist genau das Wesen, das, ohne sich vom Bösen (in sich) zu befreien, darum weiß und ihm den Krieg erklärt. Deshalb ist er ein juridisches und politisches Lebewesen.<sup>80</sup>

Wer findet, die Politik sei zu sehr korrumpiert, und sich deswegen weigert, sich damit abzugeben, der hat recht und unrecht zugleich. Es ist wahr, dass die Politik mit dem Bösen zu tun hat; da sie die Aufgabe hat, dessen Folgen zu begrenzen, muss sie sich oft genug mit ihm einlassen und ihm ihrerseits mit unreinen Mitteln begegnen. Aber das nicht erkannte Böse bleibt das Böse; ihm freien Lauf zu lassen heißt noch lange nicht, saubere Hände behalten; und per saldo kommt die Ablehnung der Politik um der sauberen Hände willen darauf hinaus, sich für die Unschuld der Tiere zu entscheiden, weil man den Engel spielen wollte. Aber der Mensch bleibt Mensch, und das heißt: Schuldig.

Da die Politik nun einmal durch die Existenz des Bösen im menschlichen Verhalten nötig geworden ist, ist es auch absurd, dieses oder jenes politische System dadurch rechtfertigen zu wollen, dass es doch von so hervorragenden Menschen verkörpert werde. *Jedes* politische System ist hervorragend, sobald man fordert, die Regierenden müßten außerordentliche Menschen sein: Tyrannis, Monarchie, Aristokratie, Oligarchie und Demokratie.<sup>81</sup> Aber eben: Es gibt wenig außerordentliche Menschen; und selbst diese Außerordentlichkeit ist recht relativ, und sie hängt von recht verschiedenen Wertschätzungen ab; ein außerordentlicher Mensch kann von einem ersetzt werden, der es weniger ist; und schließlich kann ein und derselbe Mensch Charakter und Verhalten ändern – und sei es nur unter dem Einfluss der Macht.

Das politische Hauptproblem besteht gerade darin, ein System zu errichten, das zwar der Regierung das Regieren gestattet, aber das Böse, das sie anrichten könnte, beschränkt. Es handelt sich darum, eine Technik der *Kontrolle* zu finden.

In einem wirklich autokratisch oder monarchisch regierten Staat gibt es keine eigentliche Innenpolitik. Das Problem der Kontrolle stellt sich gar nicht, weil es gänzlich von dem der Legitimität absorbiert ist, und das ist sozusagen nicht politisch, sondern *substantiell*. Der Monarch rechtfertigt sich nicht mit Gründen, sondern durch sein Sein, weil er Er ist. Seine Kontrolle vollzieht sich durch die Werte selbst, die er verkörpert, und das auf die allerintimste Weise, wenn seine Würde erblich, also im tiefsten Grund der Kontinuität des Blutes verwurzelt ist. Welche Missachtung der Vernunft, meinen die aufgeklärten Geister, diese willkürliche Hochschätzung der Geburt – ja, aber gerade hier schöpft diese Missachtung aus ihrem tiefsten Quell, er entzieht sich jeder Kritik, erübrigt jede Diskussion und lässt damit die Politik gar nicht aufkommen.

Das Problem der Kontrolle stellt sich vom Moment an, wo die Person des Regierenden sich von der Macht trennt, und das heißt, wo diese Macht nicht mehr als eine natürliche oder von der Vorsehung verliehene Verlängerung seiner körperlichen Existenz erscheint. Von diesem Augenblick an muss der Gebrauch der Macht gerechtfertigt werden. Der Regierende beruft sich auf ein Ethos, er anerkennt eine Autorität, er ruft eine Kontrolle an. – Politik ist entstanden.

Alle Entwicklung in unseren Gesellschaften hat sich in dem Sinn einer zunehmenden Auseinanderentwicklung von Elementen und Faktoren vollzogen, die ursprünglich in einer substantiellen, zugleich körperlichen, symbolischen, sittlichen und bewaffneten Einheit begründet waren. Solange diese Einheit sich erhalten hat, bot sie den Geistern eine unproblematische Fülle – die weder die Sklaverei noch das Leiden ausschloss –, eine soziale Welt, deren innerer Zusammenhang der natürlichen Ordnung ähnlich und ebensowenig bestreitbar zu sein schien. Als diese Einheit zerfiel, sah man zugleich mit dem König aus Fleisch und Blut die göttliche Satzung fallen, und die Staatsgewalt trennte sich von der Moral und von der Fatalität; seither tritt das politische Bewusstsein, angeregt von den *Möglichkeiten*, die sich vor ihm ausbreiten, ins Spiel. Die Kontrolle setzt ein. Die Gewalt verbündet sich weiterhin mit der Macht – das ist eine natürliche, problemlose Verbindung. Aber sie muss sich rechtfertigen, sich also ständig auf die Moral beziehen, und deshalb ist sie immer in Frage gestellt.

### Erfolg und Ethos,<sup>82</sup> Machiavelli und Kant<sup>83</sup>

Es ist wichtig, hier das Wesen dieser jeder Politik grundsätzlich eigentümlichen *Verbindung von Macht und Sittlichkeit* wohl zu verstehen. Und wenn ich sage «verstehen», dann bedeutet das nicht «erklären». Viele Probleme sind in unseren Tagen in unangemessenen Begriffen gestellt worden, weil man in sie eine analytische Klarheit projiziert, die sie nicht vertragen und die ihre Natur grundsätzlich verändert. Die



Vereinigung von Macht und Sittlichkeit in der Politik ist ein unklares Ineinander. Es geht auch hier um die «choses vagues»,<sup>84</sup> die Valéry gemeint hat, um das «Ungefähre». Und wie Valéry es wohl gesehen hat, ist manchmal auf dem sozialen Gebiet dieses unklare Ineinander notwendig, es kann die Voraussetzung von Gesundheit sein, während die allzu genaue Analyse fiktiv und tödlich wirkt.

Schauen wir hier ein wenig näher zu. Von allen Denkern hat Kant, so will mir scheinen, mit dem größten Erfolg aus dem unklaren Gemisch unseres konkreten Daseins theoretisch die reine moralische Substanz zu extrahieren vermocht. Das ist doch der theoretische – und eben nicht praktische – Sinn der «*Kritik der praktischen Vernunft*».<sup>85</sup>

Man hat sich meiner Ansicht nach immer geirrt, wenn man dieser Schrift eine psychologische oder moralische Absicht – im Sinne von Vorschriften – untergeschoben hat: Kant sagt weder, wie sich der moralische Akt vollzieht, noch was er ist. Er zieht aus dem unendlich komplexen empirischen sittlichen Akt, wie er sich in den Determinationen durch die Vergangenheit und dem Ausgerichtetsein auf die Zukunft findet, die zeitlose moralische Essenz. Er charakterisiert ihn, indem er ihn von Vergangenheit und Zukunft, also von seinen wirklichen Bedingungen isoliert: Von der Vergangenheit trennt ihn die Freiheit, von der Zukunft das Kategorischsein des Imperativs, sein völliges Absehen von den Folgen. Aber wenn Freiheit und kategorischer Imperativ unterschieden wären, dann würde Zeit noch in dieser ihrer Zweiheit selbst fortbestehen. So sind sie in der Kantischen Kritik nicht unterschieden. Frei sein heißt gemäß dem kategorischen Imperativ handeln. Nach dem kategorischen Imperativ handeln heißt, sich ebenso von der Kausalität wie von der Finalität losreißen und sich frei machen. Die freie Tathandlung ist ihrem Wesen nach sittlich, und zwar völlig unabhängig von ihren empirischen Folgen; sie wird nicht um eines Zieles, ja nicht einmal um einer Absicht willen gerechtfertigt. Sie ist ihrem Sein nach punktuell und absolut. Damit ist sie fiktiv.

Fiktiv – aber nicht inexistent. Sie existiert im Gegenteil, gewollt oder nicht gewollt, in jeder menschlichen Handlung, als reines Gesolltes in einer unreinen Verbindung. Jede Verbindung ist unrein; aber sie hörte auf, es zu sein, wenn man das Sollen aus ihr entfernen könnte. Wir haben es also weder mit der unnützen Theorie einer unerreichbaren sittlichen Reinheit zu tun, noch mit der Verdammung der menschlichen Moral wegen ihrer Unreinheit schlechthin. Kant extrahiert das sittliche Sollen im reinen Zustand, stellt dessen Theorie auf und gibt zugleich diesem Appell einen neuen imperativen Akzent, indem er sowohl den Erfolg, als auch den Verzicht ausschließt.

Aber um welches Sollen geht es denn hier? In Wahrheit weiß man von ihm nur, dass es bedingungslos ist. Kein «Umstand» kann es je aufheben. Es ist unter keinen

Umständen untergeordnet, alles wird ihm untergeordnet, sonst hat der Begriff «Sittlichkeit» keinen Sinn mehr. Das Gegenteil der sittlichen Tathandlung ist nicht das Böse, sondern die einer Erfolgstechnik untergeordnete Handlung. Die Absolutheit des sittlichen Sollens zeigt sich darin, dass die Frage nach dem Erfolg sich nicht stellt. «Tue was du sollst, dann komme was mag.»

Wohlverstanden, im konkreten Verhalten stellt sich das Problem des Erfolgs immer, werden die Folgen einer Handlung bei der Entscheidung überschlagen – jedenfalls, solange es sich nicht um jene befremdend reinen und tragisch vieldeutigen und nicht zu rechtfertigenden Akte handelt, die man absolute Tathandlungen genannt hat. Aber was Kant sagen will, ist, dass die Tathandlung in dem Maß sittlich ist, in dem das Problem des Erfolgs oder selbst die Vorausberechnung dem kategorischen Imperativ untergeordnet sind – in dem Maß, in dem dieser durch empirische Überlegungen hindurch sich faktisch selbst durchsetzt, in dem er ihnen ihren Wert verleiht – und nicht umgekehrt. Der Erfolg hat keinen Anteil an der Pflicht. Er ist ihr radikal, wesensmäßig fremd.

Als Gegenstück dieser «*Kritik der praktischen Vernunft*», in der Kant aus dem menschlichen Verhalten das Element «Sittlichkeit» im reinen Zustand extrahiert, kann man den «*Principe*» Machiavellis ansehen, der den Untertitel «*Kritik der politischen Vernunft*» verdiente. Was die Größe des «*Fürsten*» ausmacht, ist in der Tat nicht sein Zynismus, sondern die theoretische Sauberkeit. Ebenso wie Kant im menschlichen Handeln das sucht, was es sittlich macht und so einen Aspekt isoliert, der nur mit allen andern vermischt existiert, sucht Machiavelli im «*Principe*» im Verhalten des Staatsmannes das, was es zu einem *politischen* macht, und so isoliert auch er, was faktisch nur in Mischung vorkommt. Und wenn für Kant das Kriterium des sittlichen Elementes darin besteht, sich dem Gewissen absolut, unbedingt aufzuerlegen – unbekümmert um jeden Erfolg, so sehr, dass die Kategorien des Erfolges oder des Misserfolges ihm gar keinen Eindruck mehr machen –, dann ist für Machiavelli das politische Element dasjenige, dessen Wert sich gänzlich vom Erfolg, von der Wirkung herleitet, und das sich wie eine Zahl aufdrängt, die man einer Addition beifügen sollte, deren Resultat im voraus bekannt ist. Hier sind die Kategorien des Erfolges und Misserfolges die allein gültigen, die einzigen Quellen der Wertung. Hier hat sich einer gefragt, was denn die Mittel rechtfertigen sollte, wenn nicht der Zweck.

Es ist ebenso absurd, Machiavelli des Immoralismus anzuklagen wie Kant der Wirklichkeitsferne. Kant weiß sehr gut, dass der kategorische Imperativ sich kaum je, vielleicht nie anders als durch hypothetische Imperative hindurch durchsetzt. Und ebensogut weiß Machiavelli, dass kein Politiker nur eine einfache Maschine ist, die Unternehmungen zum Erfolg zu bringen hat, und dass die Erfolgsforderung fast im-

mer mit moralischen Forderungen vermischt ist. Sie stellen eine theoretische, reine Analyse jeder dieser Forderungen für sich an.

Was aber als Komplikation der Sachlage dazukommt, ist, dass auf der Ebene der reinen Politik Erfolg haben eine Verpflichtung, eine sittliche Verpflichtung darstellt. Wie kommt es, dass ausgerechnet dieser Aspekt, aus dem Kant im Hinblick auf das individuelle Gewissen ein Kriterium der Nicht-Moralität macht, in der Politik eine sittliche Forderung darstellen kann? Es ist das ein Zug der politischen Existenz von entscheidender Bedeutung, dem man nicht genügend Beachtung geschenkt hat. Allzu oft verlangt man von einem Staatsmann, von einer Nation, von einer politischen oder sozialen Organisation, sich dem gemeinsamen Ideal zu «opfern», auf jeden «Egoismus» zu verzichten, den Gegnern «Vertrauen zu schenken» usw. Das sind Redensarten, welche die gewohnten sittlichen Forderungen, wie sie für das Individuum gelten, mit denen zusammenfallen lassen, die bei einem Kollektiv, bei einer politischen oder sozialen Körperschaft in Geltung kommen sollten. Aber das ist falsch; denn wenn das Individuum sich für das allgemeine Wohl opfern kann – und manchmal muss – (es opfert im Prinzip nur sich selbst; ich sage «im Prinzip», denn die Dinge liegen selten so einfach), so ist der Staatsmann *für Andere verantwortlich*; er hat die Aufgabe übernommen, über eine Menge anderer Menschenwesen zu wachen, und wenn er *sein eigenes* Opfer auf sich nähme, würde er sie opfern. Aber er muss ihnen helfen und im Fall der Gefahr sie retten. Und da genügt die gute Absicht nicht, er muss sein Ziel erreichen. In gewissem Sinn hat er versprochen, erfolgreich zu sein. Er *muss* erfolgreich sein. Und so ist der Erfolg zur Verpflichtung geworden. Das ist so sehr wahr, dass im Fall des Misserfolges ein echter Staatsmann, der sich dessen bewusst ist, was er übernommen hat, seinen Misserfolg durch seine guten Absichten weder erklärt, noch ihn damit rechtfertigt. Sie haben, und das weiß er wohl, nur für sein eigenes Gewissen eine Bedeutung, für die, die ihm nahe stehen, für Gott; auf der politischen Ebene zählen sie kaum. Sie zählen gerade nur in dem Maß, wie die politische Ebene nicht rein sie selbst ist. Wäre sie das, würden sie überhaupt nicht zählen.

So wird die Politik von einem harten Gesetz beherrscht, das auch in der Welt der Kunst gilt: Nur das Ergebnis zählt. Die Absichten und Bemühungen spielen hier gar keine Rolle. Es gibt keine mildernden Umstände.

Diese beiden Untersuchungen Kants und Machiavellis haben neben ihrem theoretischen Interesse eine moralische Wirkung. Sie sind so klar, so absolut, jede in ihrer (theoretischen) Isoliertheit, dass sie für den Staatsmann, der über sein Verhalten nachdenkt, unerbittlich zwei Verpflichtungen genau bestimmen, die einander fremd und manchmal sogar einander entgegengesetzt sind, und ihn so zu einer klaren Entscheidung drängen. Sie verunmöglichen ihm die Neigung, die Dinge leicht zu nehmen, ein Alibi zu suchen, wobei man auf eine Erfolgsforderung mit einem

moralischen Prinzip und auf eine moralische Forderung mit dem Hinweis auf eine politische Notwendigkeit antworten kann.

Aber das stimmt nur in Krisenfällen, in denen der Staatsmann, dem der Halt in den Institutionen und Traditionen verloren ging, sich veranlasst sieht, einen historischen Ausgangspunkt neu zu finden, statt ein Bestehendes darin fortzusetzen. (Machiavelli betont, dass seine Theorie nur gilt, wenn sich eine neue Gewalt konstituiert.)<sup>86</sup> Ganz allgemein begegnet man unter gewöhnlichen Umständen kaum je einem rein politischen Bereich gänzlich losgelöst, mit ganz unvermischt spezifischen Anforderungen. Man badet in einer politischen Atmosphäre, die durch und durch geschwängert ist mit unbestimmten, abgeschwächten hypothetischen, aber zähen und überall gegenwärtigen moralischen Forderungen. Dieses theoretisch nicht zu rechtfertigende, praktisch recht kraftlose Gemisch ist aber wahrscheinlich für die Gesundheit des sozialen Körpers notwendig.

Ganz zu Beginn dieses Kapitels haben wir Politik und Recht nebeneinander gestellt. Alle beide, so sagten wir, rechtfertigen sich auf pessimistische Weise, durch die Feststellung der Existenz des Bösen und durch die Notwendigkeit, es zu beschränken. Daher stammt auch bei beiden die Berufung auf die Macht. Das Recht stützt sich auf Gerechtigkeit und Polizei. Eine unbefangene Analyse dieser beiden Hauptkomponenten zeigt uns mühelos, dass das Recht, wenn es die Polizei zum Einschreiten veranlasst, das moralische Prestige der Gerechtigkeit verliert: Das Recht kann in der Tat ein bestimmtes Verhalten verlangen, weil es *rechtens* ist, oder dann unter Androhung einer Gefängnisstrafe, aber nicht beides zugleich. Wenn die Angst mitspielt und die Fügsamkeit Drohungen gegenüber, wird der moralische Sinn außer Spiel gesetzt, es sei denn, er trotze Angst und Drohung und veranlasse eine Handlung in entgegengesetzter Richtung. Theoretisch müsste also das Bestehen einer Polizei den gesetzlichen Forderungen jede moralische Wirkung nehmen. Tatsächlich laufen die Dinge aber anders. Die Hand des Polizisten, die einer schon an seinem Kragen spürt, der im Begriff ist, ein Delikt zu begehen, ist wie die symbolische Gegenwart einer sozialen Verurteilung, die mit der moralischen in eins gesetzt wird. Eigentlich müsste ja die drohende Macht – ganz streng genommen, und gemäß der radikalen Analyse Kants – bewirken, dass der moralische Sinn sich verflüchtigt;<sup>87</sup> tatsächlich aber erscheint sie als die Verkörperung des sittlichen Anspruchs selbst, als seine irdische Gegenwärtigkeit. Ein Recht ohne bewaffnete Instanz käme in den menschlichen Gesellschaften auf eine Auflösung der Gesetze, auf eine reine Gewaltherrschaft heraus. Der Engel, der falsche Menschenengel räumt dem Vieh das Feld. Aber ebenso würde eine Polizei ohne moralische Autorität zu einem unverhüllten Aufeinanderprallen von Mächten zurückführen. Nur das unreine Gemisch von Moral und Macht schützt in einem gewissen Grad die menschlichen Möglichkeiten, eine wirksame Ge-

genwärtigkeit sittlicher Kräfte in der Gesellschaft. Je mehr diese Mischung trübe und unanalysiert bleibt, je mehr die Geltung des «Ungefähren»<sup>88</sup> gesichert ist, je enger die symbolische Verbindung zwischen Macht und Moral bleibt – um so besser vermag die Moral durch das Recht, in der Unklarheit ihre Wirksamkeit zu erhöhen und das Eingreifen der Polizei überflüssig zu machen. Ebenso verhält es sich in der Politik. Die Analysen Kants und Machiavellis sind wohl wertvoll in ihrer Sauberkeit und als Forderungen außerhalb jedes Zusammenhangs, und sie sind auch brauchbar in jenen Grenzsituationen,<sup>89</sup> wo eine entscheidende Verantwortung mit der größtmöglichen Klarheit von einem Individuum erfüllt werden muss, das sich für einen Augenblick aus dem engen Eingefügtsein in die Zeitgeschichte losreißt; aber sie würden die politische Realität selbst zerstören, sie würden alle Chancen ihrer Vermenschlichung aufheben, wenn sie vor dem Gewissen die Elemente auseinanderreißen würden, aus denen sie sich bildet: Sittliche Forderung und das Bedürfnis nach Erfolg. Gerade weil diese Elemente im menschlichen Geist noch relativ eng miteinander verbunden sind, spielen moralische Triebfedern – Gerechtigkeit, Treue, Angst vor der Katastrophe, Entrüstung usw. – in der gegenwärtigen Politik noch eine gewisse Rolle – und wäre es zunächst auch nur durch die Propaganda. Aber viel gefährlicher als durch theoretische Analysen, deren Unbedingtheit schon ihre soziale Bedeutung begrenzt, werden diese Bindungen heute durch zweierlei Leute bedroht: Durch die Zyniker und durch die Moralisten. Die Zyniker sind in Wahrheit keine eigentlichen Machiavellisten. Machiavelli hat der politischen Nötigung zum Erfolg eine moralische Würde verliehen und so den Fürsten (denn es handelt sich für ihn, das dürfen wir nie vergessen, nur um den Fürsten, was wir meinetwegen mit Staatsmann übersetzen können, und keineswegs um die öffentliche Meinung) dazu gezwungen, sich mit den *moralisch* einander widersprechenden Forderungen der Politik zu begnügen. Die Zyniker aber bringen systematisch das bloße Erfolgsstreben unter den moralischen Rechtfertigungen zum Vorschein und reduzieren so die moralischen Forderungen zu bloßen Dummheiten; in ihrer überheblichen «Offenheit» reduzieren sie die Politik auf einen bloßen Machtkampf von Schlaumeiern. So zerstören sie das humane Fundament der sozialen Spielregeln, diese symbolische, unausweichliche Vieldeutigkeit der Macht und der Moral. Aber sie sind nicht die einzigen, und vielleicht auch nicht die Gefährlichsten, die heute das Menschliche im Menschen untergraben. Die andern sind die Moralisten. Auch sie sind nicht etwa echte Schüler Kants. Tatsächlich verlangen sie, unter dem Deckmantel einer unbedingten Moral, die scheinbar dem kategorischen Imperativ entspricht, den absoluten Gehorsam gewissen Grundvorschriften gegenüber: Sie sind moralisch satt und wollen hartnäckig nichts davon wissen, dass es recht verschiedene und sogar einander entgegengesetzte Anforderungen gibt, die in einer bestimmten historischen Situation Menschen nahegelegt oder sogar aufer-

legt werden. Sie tun, als seien sie im Besitz von eindeutigen Regeln, die jeglichen Verrat von selbst ausschließen. Beispielsweise gebietet ihnen die Ehrfurcht vor dem Leben, den Krieg zu verabscheuen, und deshalb würden sie mit dem besten Gewissen die Gaskammern funktionieren oder die Konzentrationslager sich füllen lassen, ja sie würden sogar noch versuchen, sie zu rechtfertigen, um ja die Kriegsrisiken zu vermindern. Die moralischen Strukturen, für die sie sich einsetzen, verhärten sich mehr und mehr auf ihrer absoluten Ebene, außerhalb der geschichtlichen Wirklichkeit, und sie lassen diese in ihrem Dreck stecken, und Schritt für Schritt liefern sie sie der bloßen Gewalt aus.

Fassen wir zusammen: Die Analysen Kants und Machiavellis lösen aus der politischen Wirklichkeit die beiden wesentlichen Komponenten bis zu einem Zustand völliger Reinheit heraus: Die Moral und den Erfolg. Wenn sie sich in diesem Zustand in dem Gewissen eines außerordentlichen Menschen gegenüberstehen, dann können sie ihm eine verantwortliche Entscheidung von größerer Radikalität abverlangen, als dies gewöhnlich der Fall ist. Faktisch sind aber diese beiden Komponenten in der Politik untrennbar miteinander vermischt; und diese komplexe und unklare Gegebenheit, die ebenso von dem nihilistischen Purismus der Zyniker wie vom engelhaften Purismus der Moralisten bedroht wird, bleibt die unerlässliche Voraussetzung einer jeden Vermenschlichung des sozialen Lebens.

### **Vermenschlichung des sozialen Lebens: Die Freiheit gewinnt auf Kosten des bloß Faktischen**

Doch wie soll man die Ziele dieses Prozesses der Vermenschlichung darstellen? Zuvor erlaube man mir eine Bemerkung: Vermenschlichung bedeutet nicht notwendigerweise Fortschritt im absoluten Sinn dieses Begriffs. Um von Fortschritt sprechen zu können, muss man zunächst einmal festgelegt haben, was das minder Gute und das Bessere ist, und damit einverstanden sein, dass zwischen diesen beiden Begriffen eine eindeutige Kontinuität besteht. Wir haben hier aber nichts Derartiges unternommen. Jedes Werturteil, das wir über die Vermenschlichung fällen wollten, würde Kriterien voraussetzen, die anzuwenden uns im Augenblick nichts berechtigte. Nehmen wir einmal beispielsweise an, wir würden uns als Kriterium des sozial Guten die größte Bereitschaft, den Absichten Gottes entsprechen zu wollen, zu eigen machen – oder als anderes Extrem das Glück. Nichts beweist, dass in einem vermenschlichten Sozialleben in einer Gesellschaft also, in der das spezifisch Menschliche sich mehr und mehr zur Geltung zu bringen vermöchte – die Menschen auf die Ratschlüsse Gottes besser achten würden, oder dass sie da, nach dem entgegengesetzten Kriterium, glücklicher wären.

Vielleicht nehmen wir den Sinn dieser Vermenschlichung besser wahr, wenn wir uns der Vergangenheit zuwenden.

Wenn wir die Entwicklung der politischen Wirklichkeit in ihren großen Zügen betrachten und absichtlich die Schwankungen, die Umwege und anachronistischen Wiederholungen der Geschichte übersehen, dann drängt sich wenigstens eine Feststellung auf: Das Mögliche nimmt auf Kosten des Gegebenen zu. Diese scheinbar abstrakte Formel enthält in Wirklichkeit den konkretesten Quellpunkt unseres Daseins. Versuchen wir, das zu verdeutlichen.

In den primitiven, jeder Neuerung abholden und sakralen Gesellschaftsformen geht es darum, zu erhalten, was ist. Das Problem, das sich stellt, ist weder das einer zu treffenden Wahl, noch das einer Erfindung, sondern das einer Bewahrung. Man kann sagen, dass sich diese Optik – abgesehen von einigen leuchtenden und schmerzlich bewegten Enklaven der Geschichte wie beispielsweise den griechischen Stadtstaaten oder den kleinen italienischen Fürstentümern – bis zum Ende des Ancien regime erhalten hat. Die Gesellschaft bestand aus einem dichten Geflecht von Wesen und Beziehungen, die mit einer symbolischen, gebieterischen Kraft begabt waren. Der Herr, der Priester, der Vater, der Meister, der Offizier sind Figuren, in denen, ohne dass es in Frage gestellt werden könnte, das faktische Dasein eins ist mit dem respektiven Wert. Diese Figuren sind verkörperte Werte, empirische Ansprüche –, welches auch immer ihre persönliche menschliche Qualität sei. Ihre Funktion ist allmächtig über sie selbst wie über die Andern, sie können sich ihrer nicht entschlagen: Ja, es kommt überhaupt nicht in Frage, außerhalb ihrer zu existieren. Diese Dichte der Beziehungen besteht im Westen kaum mehr, es sei denn in der Kirche. Man denke an den Priester in *Die Kraft und die Herrlichkeit* von Graham Greene;<sup>90</sup> weder die Trunksucht, noch die schimpfliche Vaterschaft können im Geringsten jene ontologische priesterliche Qualität verändern, die ihm eignet. Unter dem Ancien regime waren offenbar alle sozialen Beziehungen von vergleichbarer Dichte unabhängig von der subjektiven Überzeugung: Die Beziehung des Herrn zum Lehnsmann, des Priesters zum Gläubigen, des Vaters zum Sohn, des Lehrers mit dem Schüler, des Offiziers mit dem Gemeinen wird von der Gesellschaft auf einmal, fix und fertig, in einer Art Vollendung gegeben. Man hat dem nicht einmal zuzustimmen. Unmittelbar einsichtige Sinnfülle der Wesen und ihrer Beziehungen, deren Beständigkeit nicht bezweifelt, ja nicht einmal in Frage gestellt wurde, war das Fundament sozialer Stabilität.

Diese symbolischen Beziehungen setzten die totale Einbeziehung des Subjekts, sein abstands- und lückenloses Einssein mit seiner Funktion voraus.

Seither geschah es, dass das Subjekt, mit mehr oder weniger klarer Einsicht, mehr oder weniger radikal, sich von seiner Funktion distanziert hat. Damit ändert sich alles. Die Funktionen verlieren ihre Substantialität. Die sozialen Lebensformen

werden zu Möglichkeiten zu Formen und nicht mehr. Sie besitzen weder mehr ihr objektives Ansehen, das unabhängig war von den menschlichen Launen, noch ihre moralische Gewalt, unbedingt gültige Ansprüche zu stellen. Dieser Entleerung entspricht eine positive Gegenseite: Seitdem hängen die sozialen Beziehungen und das Sein derjenigen, die in ihnen verbunden sind, von der Subjektivität einer jeden Person ab. In der Seinsordnung wie auch in der sittlichen Ordnung gibt es keinen Halt in sich selbst, keine symbolische, jede Diskussion transzendierende Konstante mehr. Alles – ohne Ausnahme – wird kostbar und zerbrechlich, wie es der sein Wesen und seine Werte schaffende Mensch selbst ist. Nun ist es vorbei mit dem Souverän von Gottes Gnaden und dem Märchenprinzen, deren königliches oder prinzliches Sein von niemandem bestritten oder ihnen abgenommen werden konnte, selbst nicht vom König oder vom Prinzen selbst. Die Messe hat ihren Sinn und ihre Substanz, wer immer der Priester sei, der sie liest; aber der protestantische Gottesdienst hängt fast gänzlich an der Qualität des Pfarrers. Das Sakrament der Ehe bleibt bestehen und wirksam, in Ewigkeit, aus sich selbst; aber das zivile Eheversprechen beruht auf Liebe und Vertrauen, und sein Sinn ist diesen zerbrechlichen Gegebenheiten ausgeliefert. Der Vater genießt nun nicht mehr den Respekt, der ein für alle Male der ewigen Funktion geschuldet wird, die er verkörpert; er kann nur noch den Respekt für sich beanspruchen, den er persönlich einflößt.

So ist der Einzelne auf Strukturen angewiesen, die alle brüchig geworden sind, und in seiner Bedrohung nimmt er mit überreizter Eindringlichkeit jenen subjektiven und personalen Wert für sich in Anspruch, der allein ihn noch zu rechtfertigen vermag. Was unternimmt er nicht alles, um sich selbst und andere davon zu überzeugen, dass er ihn besitzt! Er beansprucht ihn beim Andern. Er sieht in Gefühlen und Leidenschaften – weil es jenseits davon nichts mehr gibt – eine absolute Sicherung gegen das individuelle Nichts, vor dem die Gesellschaft ihn nicht mehr bewahrt. Dieser ganze Vorgang endet schließlich in einer fiebrigen und ängstlichen Behauptung der Subjektivität.

Man hat in einer Welt der sakralen und ästhetischen Geborgenheit gelebt, in einer hierarchisch geordneten Welt, in der die Schönheit der Zeremonie der individuellen Schönheit jede Wichtigkeit nahm. Ein jeder wusste, dass er hier seinen – wenn auch noch so elenden – Platz finde. Diesen Platz «hat» man nicht mehr. Man muss ihn sich erobern, in der Einsamkeit, mit Anstrengung.

Alles kommt also darauf an, was einer *ist*. Aber bis an diese strikt personale Rückzugslinie sehen wir, wie sich die Auflösung des ontologischen Bestandes vollzieht: Das Subjekt empfindet selbst nicht mehr als in symbolischem Bestand. Es hat keine Seins-Qualitäten, kein Wesen mehr. Beispielsweise erlebte es ehemals die Familie, die Tradition, denen es angehörte, weder als «geschichtliche Determination»,



noch als Eingreifen der Vorsehung, noch als Zufall. Das waren keine Elemente, die von außen zu seinem Sein dazutreten; sie erschienen ihm als für sein Wesen konstitutiv, ebenso wie die Zugehörigkeit zu einem Stand, zu einem Beruf. Selbst seine Leidenschaften hatten an seinem Wesen teil. König Lear ist «der König»; ist er es nicht mehr, dann wird er kein entthronter König, sondern er hört auf zu sein.<sup>91</sup> Und Phädra<sup>92</sup> *ist* ihre Leidenschaft. Weder sie selbst noch jemand anderes könnte eins vom andern trennen – nicht weil ihre Leidenschaft eine unüberwindliche äußere Macht, sondern weil sie mit Phädra selbst identisch ist.

Dagegen *ist* das moderne Subjekt weder dies, noch jenes, noch etwas Drittes. Es scheut alle Eigenschaften, es entzieht sich allen, es stößt sie von sich ab, ja – es ist dieses Sichentziehen selbst. Es lehnt alle Bilder von sich ab. Schließlich lässt es nur noch ein Verb gelten: «sein», das, statt die Rolle einer Kopula zwischen ihm und seinen Attributen zu spielen (eine Kopula, die dazu bestimmt ist, unbemerkt zu bleiben und dadurch eine Identität zu bedeuten), es gerade von seinen Eigenschaften loslöst und schließlich ihm erlaubt, sich ihrer zu ent schlagen. Da das Verb «sein» einmal absolut geworden ist, endet man schließlich bei der Sartreschen Formulierung. Auf die Frage: «Was bin ich?» – gestellt von einem Subjekt, dessen Sein darin besteht, sich den Eigenschaften zu entziehen, – kann man tatsächlich nur die Antwort Sartres geben: «*Ich bin nichts.*»<sup>93</sup>

Wie wir gesehen haben, beruhte, nachdem einmal die gesellschaftlichen Funktionen und Beziehungen ihrer symbolischen Substanz entleert waren, jede ontologische Dichte und jede imperative Kraft von Werten einzig noch auf dem Sein eines jeden menschlichen Subjekts. Nun aber sehen wir dieses Subjekt selbst sich jeder Substanz entleeren, bis es nur noch *nichts* ist. Kann der Mensch, der «nichts ist», durch sein bloßes Dasein die soziale Ordnung erhalten?

Man darf hier nicht mehr oder weniger bewusst dem allzuoft gegen Sartre ausgenutzten Missverständnis fröhnen. «Ich bin nichts» bedeutet nicht «ich bin ein Nichts», sondern vielmehr «ich bin frei», «ich bin Bewusstsein und Freiheit». Man ahnt hier eine Seinsordnung (und nicht eine solche des «Nichts»), die weder etwas noch nichts ist, der gegenüber alle unsere Vorstellungskraft unzulänglich bleibt: Die der Freiheit.

Heutzutage kann also in der Politik nicht mehr die Rede davon sein, auf Erden eine menschliche Gemeinschaft zu verwirklichen, die einstimmigen Auffassungen entspräche, und in der jeder Stufe der sozialen Hierarchie Seinsqualitäten zugeordnet wären. Es geht darum, eine Technik des gemeinsamen Lebens zu schaffen, die erlaubt, die Möglichkeiten der Freiheit für jedes Menschenwesen zu bewahren und zu vermehren.

Die Politik sieht sich so jeder dogmatischen Sicherung und jeder verkörperten Autorität beraubt. Ihre Situation ist äußerst schwierig, ja gefährdet: einesteils ist sie infolge der individuellen Freiheit und der Verschiedenheit der Meinungen, die daraus folgt, aller Substanz entleert; auf der anderen ist sie von riesigen materiellen Lasten beschwert, die ihr die moderne Wirtschaft, die Großindustrie unvermeidlich auflädt, und wofür sie verantwortlich wird.

Angesichts dieser Situation des Menschen in der modernen Gesellschaft müssen wir uns fragen, ob die demokratische Ideologie heute überholt, oder ob sie im Gegenteil gerechtfertigter ist denn je.



---

## Kapitel 2

# Über die Demokratie

### Pessimistische Rechtfertigung der Demokratie

Zunächst ist ein demokratisches Regime durch das allgemeine Wahlrecht charakterisiert. Der Stimmzettel gibt dem Bürger das Bewusstsein von dem Teil der Staatsmacht, über den er verfügt, und zugleich damit das Bewusstsein, dass dieser Teil der Macht für jedermann gleich ist. Da keiner mehr davon hat als er, ist er niemandem untergeordnet, ist er ein freier Mensch. So befriedigt das Stimmrecht zu allererst das Freiheitsbedürfnis und das Gerechtigkeitsbedürfnis, das in jedem Individuum lebt.

Aber bald einmal, in der Praxis, bemerkt der Bürger, dass es ihm trotz des allgemeinen Wahlrechts oder gar seinetwegen oft unmöglich ist, seine Wünsche in der politischen Realität durchzusetzen. Man verlangt von ihm, dass er sich der Mehrheit unterwirft. Diese aber erdrückt ihn mehr durch ihre Masse als durch ihr Ansehen. Wahrscheinlich hätte er, der Bürger, einen Menschen oder auch einige überzeugen können. Aber die Majorität erscheint ihm als eine schwere Masse aus einem undurchsichtigen Stoff, auf welche Ideen keinerlei Eindruck machen.

Man hat die Behauptung gewagt, die Meinung der Mehrheit sei notwendigerweise die richtige. In einer solchen ideologischen Perspektive *sagt* schließlich das Volk, und das will heißen die Mehrheit der Bürger, das Gute, in jenem gesteigerten Sinn, in dem eine Justizbehörde Recht «spricht».

Dann stimmt das Volk nicht nur von Natur aus mit den absoluten Normen eines transzendenten politischen Guten überein, sondern es hat auch die Gewalt, diese Normen zu schaffen, sie durch Entscheidungen, die es trifft, zu verwirklichen und so das Gute selbst zu definieren. *Vox populi, vox Dei.*<sup>94</sup>

Eine solche Auffassung ist meiner Meinung nach reiner Aberglaube – sie sei nun ungefähr oder radikal so gemeint, oberflächlich oder tiefgründig gedacht. Es gibt keinerlei Grund dafür, zu glauben, das Urteil der Mehrheit sei mehr wert als das der Minderheit; warum sollte die größere Menge intelligenter, hellsichtiger, anständiger sein als die Minderheit? Die Mehrheit ist kein geistiges Kriterium und kann es auch nicht sein. Und die Politik, welche unsere westlichen Staaten der Theorie nach praktizieren und die angeblich annähernd die quantitative Resultante der verschiedenen vorhandenen Willensströmungen darstellt, hat kein Recht, sich als Träger der Werte aufzuspielen. Ja, es gibt Gründe für die Annahme, dass in dem Maße, wie die Pro-

bleme komplizierter werden oder die Dringlichkeit sich steigert, die Chancen immer mehr sinken, die besten Lösungen im Lager der Menge zu finden.

Also greift man, in der Hoffnung auf eine bessere Rechtfertigung, zur Theorie der Interessenvertretung. Jeder trifft die Entscheidung, die seinen Interessen entspricht. Dann wäre die Entscheidung der Mehrheit auch wieder günstig für die größte Anzahl, was sie legitimiert.

Diese Argumentation ist in mehrfacher Hinsicht verdächtig.

Einmal ist es gar nicht so sicher, dass jeder sich zum Besten seiner Interessen zu entscheiden weiß. Gerade die Kompliziertheit der politischen und wirtschaftlichen Wirklichkeit, die gefährlichen «Rücklaufstöße», die sie mit sich bringt, ihre weitgehende Unvorhersehbarkeit, die Unmöglichkeit, auch nur für eine gewisse Zeit ein «geschlossenes System» herzustellen, innerhalb dessen nur eine bestimmte, zugelassene Anzahl von Faktoren wirksam würde, – all das sorgt dafür, dass selbst das Spiel der Interessen schiefgehen kann. Und dann sind «die Interessen» schon eine recht vieldeutige Bezeichnung. Trotz allem, was darüber gesagt wurde, glaube ich, dass nicht nur andere als rein materielle Interessen ihr Gewicht haben, sondern dass sogar überhaupt kein Interesse ausschließlich materiell ist. Die gegenseitige Durchdringung von Körper und Geist ist beim Menschen so unaufhebbar und wesentlich – so entscheidend für sein geistiges Dasein überhaupt –, dass es keinen Trieb gibt, und wäre es der primitivste, in dem nicht ein Flügelschlag des Geistes mit dabei ist. Es genügt nicht, wie man es in unserem Jahrhundert mit Verbissenheit getan hat, den Anteil der Materie an unserer Geistigkeit zu enthüllen. Man muss auch die Geistigkeit in unserem Körper und in unserem leiblichen Kosmos dartun. Wenn der Mensch einen seiner Triebe befriedigt, dann entsteht wohl in ihm eine Art Freude oder eher ein Gefühl der Fülle, ein *Ja*, das er zu seinem Befriedigtsein sagt. Aber das hat nicht notwendig etwas mit dem Glück zu tun. Der Mensch kann sich den Luxus eines viel vollkommeneren, viel ungeteilten, geheimnisvolleren Kriterien genügenden Leidens leisten, als es ein ungestilltes Triebverlangen bereitet. Es gibt in ihm auch negative Triebe, solche der Entbehrung, des Abstands und der Entfernung. So sieht man die heillose Vieldeutigkeit von so summarischen Begriffen wie «Interessen». Man sage ja nicht, dass ich da eine spezifisch bourgeoise Komplizierung einführe, die nur dazu bestimmt wäre, das grundeinfache marxistische Schema zu überdecken, wonach die ausgebeutete Klasse ganz sicher recht gut und einstimmig weiß, welches ihre Interessen sind.<sup>95</sup> Natürlich sind die Grundbedürfnisse im allgemeinen einfach und allen gemein. Aber sobald sie bis zu einem minimalen Stand der physiologischen Lebenserhaltung befriedigt sind, beginnt die Verschiedenheit. Schließlich werden ausgerechnet durch das Wort «Interessen» – dessen Koketterie es ist, ganz erdgebunden zu sein, und das einer ganzen Richtung der modernen Soziologie als Zauberformel dient – auf Schleichwegen und

ohne Erläuterung eine Wertphilosophie und mit ihr eine Metaphysik wieder eingeführt – und seien es materialistische Werte und eine Metaphysik, die sich selbst als solche verneint. Wer will die Interessen der Mönche deuten, oder der Asiaten, die an den Ufern ihrer Flüsse dahinträumen, oder die der wohlgenährten Sklaven in einem Modellstall, die des Wolfs und des Hundes bei La Fontaine?<sup>96</sup>

Aber lassen wir selbst gemeinsame Interessen gelten, die von der Mehrheit gebührend anerkannt sind. Ist die Demokratie durch die Unterstützung der großen Menge zu rechtfertigen, und vergibt sie sich nichts, wenn sie die Interessen einer Minderheit unter den Tisch wischt? Jeder wird fühlen, dass dem nicht so ist. Die Legitimität der Demokratie stützt sich in uns auf die unveräußerliche Achtung, die sie jedem Individuum zugesteht, und nicht auf die Hochachtung vor der Zahl. Seltsam genug bestätigt uns offenbar jeder individuelle Wahlakt den Wert des allgemeinen Wahlrechts und nicht die Menge der siegreichen Stimmen, die doch das ganze System bestimmt. Die Unterwerfung unter diese Masse hat etwas von Resignation an sich. Und bestimmt unterhält nicht sie das Feuer, nährt nicht sie das Sichbekennen zum Prinzip des allgemeinen Wahlrechts.

Das allgemeine Stimmrecht ist also offenbar nicht das wesentliche Kriterium eines demokratischen Systems. Das hat man schon an der verderbten Rolle ersehen können, die es bei den so gut wie einstimmigen Plebisziten der totalitären Regime hat spielen können. Es ist allzu einfach, wenn man gemeinhin sagt, hier werde das allgemeine Stimmrecht zur reinen Komödie, weil die geheime Stimmabgabe nicht gesichert sei und man unter der Herrschaft der Angst seine Stimme abgebe. Die Suggestion, der Angriff vom Gefühl her, den die Totalitären auf die Unabhängigkeit des individuellen Urteils zu führen wissen, spielen hierbei eine mindestens ebenso große Rolle wie die Angst. Und die Grenzen zwischen diesem Angriff und dem der demokratischen Propaganda sind alles andere als klar umrissen. – Nein, das allgemeine Stimmrecht genügt nicht. Wir müssen nach anderen Merkmalen suchen.

Auf dem Gebiet, das uns beschäftigt, findet man sie nicht an der Oberfläche der Dinge. Es kann sich nicht darum handeln, einen Markstein aufzustellen, der uns erlaubte, mit Sicherheit ein demokratisches Regime von einem zu unterscheiden, das es nicht ist, denn ganz offensichtlich befindet man sich hier in einer Welt des Ungefährs, wo das «mehr oder weniger» herrscht, wo das «mehr oder weniger» von vitaler Wichtigkeit sein kann und soll, wo die Leidenschaft der genauen Unterscheidungen auf der Ebene der Analysen keineswegs die Reinheit der Haltung unterstützt, sondern im Gegenteil die Gefahr in sich birgt, sie auf der schiefen Ebene unbeschränkter Kompromisse ins Rutschen zu bringen. Nein, was wir herausarbeiten müssen, das sind die Tendenzen, die in einem demokratischen Regime am Werk sein *müssen*, das seinen Grundwerten treu geblieben ist. Von ihnen also müssen wir ausgehen.

Der Grundwert ist der unabdingbare und unter keinen Umständen unterzuordnende Wert der Person – wobei es selbstverständlich sein sollte, dass er nicht als ein Faktum, eine positive Gegebenheit aufgefasst werden kann, sondern als ein *Mittelpunkt* von *Möglichkeiten*, als eine Freiheit – anders ausgedrückt: Auf philosophischer Ebene eine unvorhersehbare innere Notwendigkeit und auf der politischen Ebene ein schutzwürdiges Nichtdeterminiertsein.

Dieser letzte Ausdruck hat keinen, wie man glauben könnte, nur negativen Sinn. Ein lebendiges Wesen, und erst recht ein freies Wesen schützen, das heißt nicht nur, es der immer drohenden Macht des Bösen gegenüber verteidigen, die jeder Gewalt innewohnt, sondern auch ihm ein Betätigungsfeld geben, ihm die Welt bereiten, in der es sich durch das Handeln, das es in ihr entfaltet, zur Existenz zu bringen vermag. Politisch gesprochen heißt das also, es zugleich gegen die Gewalt schützen und ihm die Teilnahme daran ermöglichen.

In der Demokratie beruht der Schutz vor der Gewalt in den Gesetzen, welche die Individualrechte garantieren. Aber es ist offensichtlich, dass die Gesetze nichts und niemanden schützen, wenn die Staatsgewalt, die sie garantiert – und die umgekehrt auf ihrem Grund errichtet ist –, nicht in gewisser Weise unter Regierende und Regierte verteilt ist. Dieser Kreislauf des Gesetzes, das von der Macht getragen wird, die es einsetzt, ist das Lebensgeheimnis der Demokratie, ihr Lebenszentrum, an dem man zu sehr vorbeisieht in den flachen rationalistischen Deutungen, die uns meist geboten werden – ebenso von ihren Verteidigern wie von ihren Gegnern. Oft hat man der Demokratie ihre Anonymität vorgeworfen, die Tatsache, dass jeweils «niemand» der Verantwortliche ist. Aber die Kehrseite besteht eben gerade in der Art, in der hier die Gewalt einem Kreislauf unterworfen ist wie das Blut, überall, ohne dass ein Mitglied der Gemeinschaft – idealiter gesehen – ihn aufhalten könnte. In dem Maß, wie sie in ihrer Substanz lebendig ist, stellt sich die Demokratie, logisch betrachtet, als ein *circulus vitiosus* dar:<sup>97</sup> Anscheinend nichts und nirgends.

Die Gewalt,<sup>98</sup> die den Regierten zusteht – und die sich auf die Regierenden überträgt –, besteht in der Befugnis, den Regierenden Aufgaben zu stellen und deren Durchführung zu überwachen. Lassen wir im Augenblick außer Acht, auf welche Weise und durch welches technische Vorgehen diese Aufgaben aufgetragen und deren Durchführung kontrolliert werden können: Die einfache Wahl auf Grund dieses oder jenes Programms und die nachfolgende Genehmigung oder Verwerfung durch die nächsten Wahlen, die mehr oder weniger weitgehenden Befugnisse der Legislative, ein Vorgehen der Regierung zu genehmigen oder abzulehnen, oder das direkte Eingreifen des Volks in die Gesetzgebung mittels des Referendums.

Was wir vor allem festhalten müssen: *das Kontrolliertwerden der Regierenden durch die Regierten*,<sup>99</sup> tritt hier als eine Sicherstellung der Individualrechte in Erschei-

nung, die ihrerseits unerlässliche Merkmale eines Regimes sind, das auf dem unbedingten Wert der menschlichen Person beruht. In der einen oder anderen Form, durch den oder jenen gesetzgeberischen Mechanismus erhalten die Regierenden ihre Gewalt aus den Händen der Regierten, und ihnen schulden sie Rechenschaft über ihr Tun und Lassen.

Doch bis dahin haben wir den Anschein erweckt, als stellten die Regierten eine homogene Masse dar, die man in einem einzigen Staatsbürger personifizieren könnte, welcher der Regierung gegenübersteht. Tatsächlich aber steht und fällt der Seinsgrund der Demokratie mit der Verschiedenheit der Regierten. Gerade deren einander entgegengesetzte Willensrichtungen geben ihr ihren Sinn, allerdings nicht, ohne gleichzeitig ihr Funktionieren sehr zu erschweren. Die Demokratie ist, so könnte man sagen, desto mehr von innen her bedroht, je notwendiger sie ist.

Wenn aber die Willensrichtungen verschieden, ja unvereinbar sind, und wenn der unbedingte Wert einer jeden menschlichen Person die Grundlage des Regimes ist, dann folgt daraus, dass alle Staatsbürger und alle Gruppen von Bürgern das Recht haben müssen, im Rahmen der Demokratie für die Verwirklichung ihrer Vorstellungen zu kämpfen. So stoßen wir auf das zweite Kriterium einer jeden demokratischen Staatsform: *das legale Bestehen einer Minderheit, deren Rechte gesichert sind.*<sup>100</sup>

Demnach rechtfertigen sich, so scheint mir, alle rechtlichen Ordnungen innerhalb der demokratischen Staatsform, welche immer es seien, nicht dadurch, dass sie unmittelbar offenkundig als gerecht zu erkennen wären (wie es beispielsweise diejenigen voraussetzen, die in der Einrichtung des allgemeinen Wahlrechts selbst die Übertragung der Gleichheit unter den Menschen in die soziale Welt sehen), sondern durch die mehr oder weniger wirksame Art und Weise, in der sie die Geltung dieser beiden wesentlichen Maßstäbe der Demokratie sicherstellen: Rechte des Individuums und Rechte der Minorität – diese Rechte, die ihrerseits eine wirksame Kontrolle der Regierten über die Regierung sicherstellen und – immer idealiter – jeden Machtmissbrauch ausschließen sollen.

So können, meine ich, die Gesetze, die Wahlen, das allgemeine Stimmrecht, die verschiedenen verfassungsmäßig festgelegten Freiheiten, die Gewaltentrennung, die Elementarschule, kurz alle die Errungenschaften, die im Zeitalter der Aufklärung geboren wurden, heute nicht mehr aus den gleichen Gründen wie damals die Begeisterung, Hingabe oder gar den Opferwillen bei den Staatsbürgern erwecken. Vielleicht zeigen sich die Menschen von heute oft wenig geneigt, diese Errungenschaften zu verteidigen, die doch vor noch gar nicht allzulanger Zeit teuer erkaufte wurden, weil man sie schlecht gelehrt hat, sie zu lieben. Die Gesetze des politischen und sozialen Lebens spiegeln keine allgemeine Seinsordnung in der menschlichen Gesellschaft – und dass man sich zu ihrer Bezeichnung desselben Wortes bedient, das eine konstante Relation



in der physischen Welt bezeichnet, stellt schon einen Missbrauch dar, aus dem sich leicht eine gefährliche Philosophie ableitet. Wahlen bedeuten nicht, dass die Wähler durch ihren Stimmzettel selbst in der Person des von ihnen Gewählten in den Regierungsorganen gegenwärtig sind. Ebenso wenig besagen sie, dass jeder Mensch göltig einen anderen ersetzen könnte, denn das würde das Individuum auf den anonymen Wert eines Maschinenteilchens herabmindern. Das allgemeine Wahlrecht darf nicht den – falschen – Glauben bestätigen, die Menschen seien gleich. Wenn sie es sind, dann gerade in Bezug auf ihr Geheimnis und auf die unergründlichen Möglichkeiten ihrer Freiheit, und nicht im Hinblick auf ihre Intelligenz, ihre Eigenschaften und Urteile. Die Freiheiten stellen keine Anerkennung der Berechtigung eines jeden Individuums durch die Gesellschaft dar, zu tun, was ihm gutdünkt – unter dem Vorwand, was es für gut halte, müsse es im Effekt auch sein. Die Gewaltentrennung bedeutet nicht, dass die Intentionen der Wählermassen unabhängig von allen möglichen Zufällen in einer souveränen Legislative in Reinkultur erhalten bleiben, welcher wiederum die Exekutive glatt und eindeutig unterstellt wäre – etwa wie der Körper dem Befehl des Geistes; und mit ihr wird auch nicht behauptet, dass die richterliche Gewalt ein absolutes moralisches Gewissen darstellt, das sich jedem Einfluss der Kontingenz zu entziehen vermöchte. Und der allgemeine Schulzwang besagt nicht, man müsse sich der Illusion hingeben, alle Einwohner seien nun, nur weil sie den staatlichen Elementarunterricht genossen haben, Staatsbürger – oder gar Menschen im vollen Sinne des Wortes, die fähig wären, sich ein eigenes Urteil über alle Probleme zu bilden, die unsere Zeit stellt. Die Bedeutung der Gesetze beruht in erster Linie darauf, dass angesichts der Unberechenbarkeit der menschlichen Leidenschaften und Triebe und der Reichweite, die ihnen die Macht verleihen kann, objektive Verfahrensordnungen festgelegt werden müssen, die eine gewisse Beständigkeit der Sozialordnung sichern. Wahlen besagen, man müsse eine periodische Kontrolle der Staatsmacht vorsehen und sie immer wieder in Frage stellen, wenn die Individual- und die Minoritätsrechte geschützt und die annähernde Ausführung des Mehrheitswillens sichergestellt werden sollen. Das allgemeine Wahlrecht bedeutet, dass im Hinblick auf das Fehlen objektiver Maßstäbe zur Bestätigung einer Elite der Wille der größten Zahl am besten die Kontrolle der Regierungsgewalt garantiert, da sie die Inhaber dieser Gewalt dazu zwingt, sich um die Zustimmung jedes Einzelnen zu bemühen. Die Freiheitsrechte bedeuten, dass dem Menschen auf der politischen Ebene ein Spielraum des Nichtdeterminiertseins gelassen werden muss, der durch innere Notwendigkeiten ausgefüllt werden kann; denn der Mensch erschöpft sich nicht in seiner Teilnahme am politischen Leben, und die Ebene der Politik ist andererseits keineswegs unabhängig von all den anderen Weisen des In-der-Welt-Seins. Die Gewaltentrennung bedeutet, dass es weise ist, die Macht in mehrere Zuständigkeiten aufzuteilen, deren zwei nach bestem Vermögen

und in größtmöglicher Unabhängigkeit die Exekutive kontrollieren; denn das Böse ist unter menschlichen Voraussetzungen unzertrennlich mit jeder Macht verbunden, und damit auch die Gefahr ihres Missbrauchs. Die Elementarschulpflicht endlich bedeutet, dass der Mensch, der in erster Linie durch seine Möglichkeiten existiert, am Anfang seines Lebens in den Stand gesetzt werden muß, die ihm eigentümlichen Möglichkeiten zu entdecken, so dass es dann ihm, soweit das sich machen lässt, überlassen werden kann, sie zu verwirklichen oder zu misachten.

Es gibt also schon eine haltbare Rechtfertigung der Demokratie – aber sie hat nicht mehr viel mit dem traditionellen Optimismus in dieser Sache zu tun. Sie geht von den *Mängeln* des Menschenwesens aus, diesen Mängeln, ohne welche es mitsamt den ihm eigenen Aussichten, Möglichkeiten, Geheimnissen in reiner Engelhaftigkeit oder dann im bloß Tatsächlichen sich auflösen würde. Es gibt kein objektives Merkmal einer Elite. Gäbe es so etwas, dann würde die Politik gänzlich überflüssig werden, weil alles problemlos vollkommen wäre – wie in einem Bienenstock. Gäbe es dieses Merkmal, könnte man ja nur Anhänger der Aristokratie sein, denn die Elite *müsste* ganz einfach regieren. Ihr dieses Recht streitig zu machen wäre eine Ablehnung des Guten. Aber «regieren» wäre ein schwaches Wort, denn es gewinnt ja gerade erst dadurch an Kraft, dass es bestritten werden kann. Da nun aber ein objektives Merkmal einer Elite nicht existiert, sieht sich der Mensch auf sich selbst verwiesen, um das Problem der Macht zu lösen – auf sich selbst, und das will heißen: Auf die Verschiedenheit und die Relativität, von denen aus seine allerabsolutesten Überzeugungen bestritten werden. Je unbedingter er sich gewissen Werten verschreibt, desto leidenschaftlicher wünscht er sich die Macht –, um sie in dieser Gemeinschaftswelt Gestalt annehmen zu lassen, von der er bedingt ist, und die doch auch wiederum seine allerunmittelbarste Aufgabe ist –, und desto näher ist er schon an Tyrannei und Mord geraten; denn «die Andern» sind ihm aus Dummheit oder Boshaftigkeit im Weg. Weder das sozial und politisch Gute, noch die Auswahl der Besten setzen sich in einer menschlichen Gesellschaft auf objektiv unanfechtbare Weise durch. Das macht in meinen Augen *das Grundparadoxon der ganzen Geschichte* aus: Ohne Zuflucht zum Absoluten verliert die Geschichte ebenso ihren Sinn wie ihre Wirklichkeit; aber nichts wirkt sich in ihr in so schrecklichen Verheerungen aus wie der Einbruch des Absoluten: Dessen erstes ausgezeichnetes Opfer ist immer die menschliche Freiheit, und das heißt gerade das, wodurch die Gegenwärtigkeit des Absoluten auf dieser Erde bedingt ist –, und die Geschichte wird unmöglich. Geschichte und Mensch werden gerade durch den allererhabensten Gedanken ständig mit dem Versinken zunächst in Feuer und Blut, dann in die mechanische, tote Herrschaft der bloßen Macht bedroht; gerade diese pessimistische Anschauung gibt der Demokratie eine gültige Rechtfertigung: Um dieser Bedrohung zu entgehen, *muss man sich beschränken*. Der Wille, die

ganze Welt zu erobern, um sie irgendeinem Absoluten zu unterwerfen, entspricht sehr wohl der Berufung des Menschen, seinen Glauben zu *inkarnieren*, ihm Macht über die Materie, über den Körper zu geben und ihn so, indem er zugleich sich selbst aussetzt, der mitleidlosen Prüfung durch die Tatsachen auszusetzen. Und wenn das Wahre, an das er glaubt, eben das absolut Wahre ist, dann kann erst die ganze Welt als dessen Inkarnation genügen. Aber dieser Eroberungswille kann sich, ohne das Absolute, worauf er sich selbst beruft, zu verneinen, nicht über die «Bedingung des Absoluten» im Menschen hinwegsetzen: die Freiheit. Das Absolute fordert die Herrschaft über die ganze Welt – weder trotz der Freiheit noch gegen sie, sondern für sie. Die Freiheit ihrerseits ist unüberwindlich, nicht trotz des Absoluten, nicht gegen, sondern für es. Sie zu vernichten ist leicht, ob man das nun mit Terror, physischer Ausrottung oder Verführungen zu Sicherheit oder Einstimmigkeit besorgt. Die Freiheit kann dem Absoluten nur aus dem Innern des Absoluten selbst, aus seinem Herzen widerstehen. Wenn sie nicht dort wäre, wäre sie nirgends. Deshalb wird ein jeder, der die Freiheit im Namen des Absoluten vernichtet, in gewissem Sinn ein Instrument seines Selbstmords. Das Absolute, das in seinem Anspruch auf Inkarnation keine Begrenzung erträgt, begrenzt sich zwangsläufig vor der Freiheit. Die «gleichen Rechte für alle», das grundlegende Schlagwort der Demokratie, bedeuten nichts anderes als dies. Diese gleichen Rechte entsprechen keiner faktischen, natürlichen Gleichheit, sondern einem metaphysischen Verhältnis zwischen Absolutem und Freiheit. Sie verkörpern auf der politischen Ebene ein metaphysisch Unbedingtes, und sie möchten sozusagen dem Absoluten ein Leben gestatten, indem sie ebenso den unablässigen Willen zur Bemächtigung zulassen wie die Freiheit des Sichversagens oder der Ablehnung.

Die «Gleichberechtigung aller» ist also an sich weder selbstverständlich, noch vollkommen. Sie ist ein Notbehelf in Rücksicht auf drei Grundbefindlichkeiten des Menschenwesens: Die ausweglose Spannung zwischen der Freiheit und dem Absoluten; die Unmöglichkeit, objektiv und undiskutierbar eine Elite zu bezeichnen; die Existenz des Bösen im Menschen und die Risiken, die dieses Böse bei der Ausübung von Macht im Gefolge hat. Allen gleiche Rechte zugestehen, heißt keineswegs, dem Postulat der Gleichheit aller zustimmen, sondern es bedeutet das Eingeständnis, dass niemand in der Lage ist, unter Menschen eine Hierarchie zu bilden, und dass dieses Unvermögen ein Suspendieren der Beurteilung nach sich zieht; so dass idealiter allen gleiche *Möglichkeiten* zugesichert werden. Gleiche Möglichkeiten erfordern und sichern ihrerseits gleichzeitig eine maximale Kontrolle der Regierenden durch die Regierten und begrenzen so die Risiken des Missbrauchs. Unlösbare Spannung, menschliches Nichtwissen, Nötigung zur Begrenzung der Risiken – das sind die *negativen* Grundlagen, auf die wir uns immer wieder zurückverwiesen sehen, wenn wir die De-

mokratie rechtfertigen wollen. Wir haben uns weit entfernt von den optimistischen Rechtfertigungen, wie sie die Aufklärung gegeben hat.

Es gibt trotzdem auch positive Rechtfertigungsgründe; aber sie kommen nur darauf heraus, zu zeigen, dass die demokratische Staatsstruktur *Möglichkeiten schützt*. Auf Grund der Unbestimmtheit ihrer Zwecke, auf Grund ihrer nicht substantiellen, sondern formalen Natur ist sie unter allen Staatsformen die für *mögliche Wandlungen offenste*. Man kann sogar sagen, die demokratischen Institutionen seien in erster Linie dazu da, um eine Prozedur der Veränderung sicherzustellen, damit in ihr irgendeine noch unvorhersehbare Veränderung ihr Instrumentarium, ihren Weg, ihre Ordnung findet, wenn sie sich verwirklichen muss. Die Demokratie ist nicht monumental. Sie ist nicht für das geschaffen, was einzig oder vor allem Dauer will. Sie ist das Werkzeug einer sich der geschichtlichen Entwicklung gut anpassenden, ihrem Fluss folgenden Geschmeidigkeit – jedenfalls möchte sie das sein. Ein großer Teil ihrer Gesetze und Einrichtungen ist da, nicht um zu sagen, was jetzt zu geschehen habe, sondern was passieren muss, wenn ein heute noch unbekannter, inhaltlich offen gelassener Wille sich anschickt, die politische Wirklichkeit zu verändern; dessen Bildung wird nicht im voraus verhindert, vielmehr bereitet man ihm den Weg, damit er dereinst das Gegebene mitgestalte.

Man kann mir,<sup>101</sup> das sehe ich wohl, leicht die Langsamkeit entgegenhalten, mit der sich unsere westlichen Demokratien entwickeln. Es ist schon wahr: Diese demokratische Staatsform, deren eine Berufung es ist, die formalen Voraussetzungen für unvorhersehbare Veränderungen zu schaffen und dadurch ebenso zu verhindern, dass die Wege in die Zukunft im schon Bestehenden versanden, wie dass sie in die Irre von Anarchie oder Gewalttätigkeit führen, funktioniert recht langsam und bremst den sozialen Fortschritt. Lassen wir die Ausnahmestände (Kriege, Staatsstriche usw.), die plötzliche Entscheidungen erheischen, auf der Seite. Schon unter normalen Verhältnissen können alle die Ungeduldigen dieser Welt – und das heißt praktisch alle diejenigen, die nicht zu den ausgezeichnet Privilegierten gehören – durch die Zeitspannen entmutigt werden, deren es zum Überzeugen bedarf, und sich von der Schnelligkeit verführen lassen, mit der das Dekretieren wirkt. Ja, man wird sagen dürfen, dass in einer Demokratie der soziale Fortschritt sich desto langsamer vollzieht, je demokratischer sie ist – und das heißt doch mit andern Worten: Je wirksamer hier das Volk über sein eigenes Schicksal entscheidet. So stellt die föderalistische Dezentralisation eine ernsthafte Fessel dar, diese Struktur, die doch jedem Staatsbürger erlaubt, ganz konkret und in wirklicher Sachkenntnis an der Gestaltung der öffentlichen Angelegenheiten auf der Stufe mitzuwirken, auf der sie ihm zugänglich sind: Oft genug sind wichtige Maßnahmen nicht in dem oder jenem Landesteil allein durchzuführen; schwerwiegende wirtschaftliche oder demographische Verwir-

rungen können daraus entstehen; derartige Maßnahmen können überall gleichzeitig durchgeführt, und sie müssen deshalb von einer Zentralgewalt verfügt werden. Ebenso bremsen Referendums- und Initiativrecht, dieser ausgezeichnete Modus demokratischer Volksgewalt, den sozialen Fortschritt; sie gestatten den Staatsbürgern, als oberste souveräne Autorität über die gewählte Legislative hinweg in die Entscheidung über Annahme oder Verwerfung von Gesetzen einzugreifen, ja selbst solche anzuregen; die infolge der Masse von Stimmberechtigten notwendig gewordenen Propagandafeldzüge erschöpfen die Kassen der Arbeiterorganisationen vor denen der Konservativen, und dadurch wird die Ungleichheit in den Kampfbedingungen unterstrichen, die zwischen diesen Gruppen besteht. Deswegen sind die autoritären und zentralistischen Versuchungen bei den Arbeiterführern immer groß, und deshalb muss man die Gesetzestreue und Einsicht sehr hoch einschätzen, die sie bei Sturm und Wetter beweisen, wenn sie sich vom Kommunismus fernhalten und die treuesten Verteidiger der demokratischen Staatsform bleiben. Und man sage nicht, es handle sich dabei nur um eine Angelegenheit der Zeit, und sie würden damit nur eine Geduldssprobe bestehen. Hier, wie immer in der Politik, wie immer in der Geschichte, ist die *Zeit* kein größerer oder kleinerer relativer Wert: Sie ist das Leben der Menschen. Wer immer, im Namen weiter historischer Perspektiven oder selbst, die Grenze überschreitend, sub specie aeternitatis<sup>102</sup> den Faktor Zeit unterschätzt und sich mit einem leichthin gesagten «früher oder später» überlegene Heiterkeit und Geduld leistet, verliert recht bald, wenn er konsequent dabei bleibt, diese weiten Perspektiven selbst – und die Geschichtlichkeit überhaupt. Die Bedeutung der zukünftigen Zeiten wird vom Preis bestimmt, den wir der Minute einräumen, die wir gerade jetzt leben, der Stunde, dem Jahr, dem kurzen Menschenleben, das unser noch wartet. Wenn das alles bedeutungslos ist, dann ist es die Zukunft überhaupt, dann verkürzen sich die Jahrhunderte zu Sekunden ohne Gewicht. Wer Politik treibt, weil er weiß – in dem Sinn, in dem man um die tödliche Bedrohung oder die wesenhafte Hoffnung des eigenen irdischen Lebens weiß –, dass Geschichtlichkeit Einsatz ist, in dessen Augen vermindert die Riesenhaftigkeit dieses Einsatzes keineswegs die Bedeutung des Daseins, das heute und morgen gelebt wird – vom Arbeiter, der gerade seinen Gewerkschaftsbeitrag bezahlt hat, vom pensionierten Lehrer, vom Kind, das seine Schulausbildung abrechnen muss, um in den Produktionsprozess einer Fabrik geworfen zu werden. Die Zeit ist eines jeden von ihnen einziges Leben, das nie wiederkehren wird, und niemand wird ihnen je ein winziges Stückchen davon zurückerstatten. So wird die Ungeduld zur Pflicht.

Wir sehen: Wenn wir die Chancen genauer betrachten, welche die Demokratie dafür bietet, dass sich die Welt verändere, dann ist sie eher ein Notbehelf als ein ideales, vollkommenes System, und sie kann nur als solcher gerechtfertigt werden. Aber

gerade das ist eben keine unbeträchtliche Rechtfertigung; die Frage ist nur, ob die Menschen fähig sind, sie recht zu schätzen. Die Erfahrung zeigt doch offensichtlich, dass die Demokratie trotz ihrer Langsamkeit und zweifellos eben deshalb, weil sie mit der wirklichen Beschaffenheit, dem tatsächlichen Wissen und Nichtwissen der Menschen, weil sie mit dem Bösen rechnet, das sie heimsucht, das Los ihrer Bürger schneller verbessert (sie hält Rücklaufstöße und Rückfälle besser aus, sie erspart ihren Bürgern den Terror und manchmal sogar Kriege) –, schneller und um den Preis von weniger Blut und Tränen als die autoritären Regime, die doch dem Anschein nach so viel freier über ihre Beweglichkeit verfügen. Und überdies wissen die Staatsbürger eines demokratischen Staates, da sie ja selbst die treibenden Kräfte für Verbesserungen sind, sich ihrer, sind sie einmal verwirklicht, auch besser zu bedienen.

Wir müssen hier präzisieren: Eine politisch verwirklichte Verbesserung kann nur eine Vermehrung menschlicher Möglichkeiten bedeuten. Ein äußerer Zwang ist gelockert, ein materielles Bedürfnis ist befriedigt, und der Mensch ist frei für etwas anderes; eine Unruhe ist gestillt, und neue Perspektiven können sich dem menschlichen Geist eröffnen. Seit der Französischen Revolution hat man allzuoft gemeint, die Freiheit – nun, das sei eben die Freiheit, eine klare Sache, die sich selbst genüge. Im politischen Sinn ist sie nur die Garantie, die eine Leere schützt, die Möglichkeiten des konkreten Subjekts. Im philosophischen oder ethischen Sinn ist sie eine Fülle des Gegenwärtigseins, die nur in Augenblicken gelebt wird – stets vorweggenommen, stets sich verflüchtigend, stets bestreitbar, niemals Besitz. Sie gehört zum Absoluten, das sie in gewissem Sinn gründet, schafft, bestreitet und negiert. Sie ist nicht Selbstzweck, obwohl sie der Zweck einer jeden politischen Aktion ist, die wahrhaft um des Menschlichen im Menschen willen unternommen wird. Ist diese Leere, die den Gesetzen, den Parlamenten, der Justiz, der materiellen Sicherheit, der Verbesserung von Hygiene und Komfort, all den sozialen Maßnahmen, welche die materiellen Risiken vermindern und die moralischen Verantwortlichkeiten erhöhen, ihren Sinn gibt, den Menschen etwas wert? Wird diese Leere, die da ist, um durch die sittliche Freiheit ausgefüllt zu werden, wirklich ausgefüllt? Wollen die Menschen die Verpflichtung auf sich nehmen, sie auszufüllen? Diese sittliche Freiheit selbst tritt nur durch ihre Dahingabe in Erscheinung, denn Freisein hat in der konkreten Existenz keinen Sinn, wenn es nicht etwas gibt, *wozu* man frei sein will, etwas, *woran* diese Freiheit sich dahingibt. Werden die Menschen diese Freiheit, wenn sie sie dahingegeben haben und sie immer wieder ihr ganzes Leben lang dahingehen, auch wirklich für sich und die anderen hoch genug schätzen, um ihre Ermöglichung so zu verteidigen, wie sie verteidigt sein muss, und das heißt politisch und materiell, auf dem Boden der Politik und der Macht, indem sie dafür ihre Zeit verlieren und ihr Leben gefährden, ihre Besitztümer und sogar das,

wofür sie ihre eigene Freiheit dahingegeben haben? Das ist die letzte Frage. Sie lautet, ob diese «leere» Freiheit nicht eine zu schwere Last sei.

Die Demokratie gibt Chancen – nicht mehr. Sie gibt Chancen, weil man eben dadurch zum Staatsbürger wird, dass man die Formen der politischen Freiheit gestaltet und dadurch besser imstande ist, sie auszufüllen. Aber das stimmt natürlich nur in einer echten Demokratie, in der die Masse der Staatsbürger sich auch bewusst am politischen Werden beteiligt, und wo das Spielen der Einrichtungen nicht von seiner ursprünglichen Bestimmung entfremdet ist.

### **Gerechtigkeit und geschichtliche Existenz**

Die demokratische Staatsform gibt auch der Gerechtigkeit mehr Chancen als jede andere. Aber sie ist nicht aus sich selbst die Gerechtigkeit. Sie ist ein Werkzeug, das für die Gerechtigkeit gut brauchbar ist, und das auch gestattet, sie zu begrenzen. Die große Masse – die, wie wir sahen, in sich selbst noch keinen Wert darstellt – kann sich, gerade weil sie sich keines außerordentlichen Ansehens zu rühmen vermag, in ihrem Kampf um die Erringung dieser oder jener Vorteile ideologisch nur einer einzigen Waffe bedienen: Der Gerechtigkeit. Die Massen werden durch ihre Interessen auf diesen Wert gestoßen. Wir haben aber schon gesehen, dass die Wahl ideologischer Waffen nie ohne Folgen im Bereich der Wirklichkeit bleibt. Der Wert, der – und sei es auch nur lügenhaft – angerufen wird, gewinnt politisch eine eigene Wirklichkeit, er tut seine Wirkung. Auf die Dauer können eine Autokratie oder eine Aristokratie ihre eigenen Prärogativen nicht im Namen der Gerechtigkeit verteidigen – so biegsam und deformierbar die Werte an sich auch im Bereich ideologischer Auslegungen werden. Die Vielen dagegen werden immer im Namen der Gerechtigkeit ihre Forderungen stellen. Und diese Gerechtigkeit, worauf sie sich berufen, hat nichts mit der in der platonischen Politeia herrschenden zu tun, die eher identisch ist mit der Ordnung oder der Harmonie, was besagt, dass sie eine Gestalt des Ganzen und kein Recht der Individuen darstellt. Nein, hier geht es um eine gleichheitliche Gerechtigkeit, die im Grund in mehr oder weniger klarer Weise für alle gleiche Chancen, gleiche Möglichkeiten fordert; damit aber setzt sie das Mögliche über das Bestehende, die Verbesserung über die Beständigkeit, das Ganze in den Dienst der unvorhersehbaren Freiheit eines Jeden. Es ist demnach verständlich, dass die Demokratie, die ja doch in der Hauptsache von der Bourgeoisie gegen die Feudalordnung, und das heißt durch den kapitalistischen und technizistischen Dynamismus der modernen Welt gegen die unbeweglichen Hierarchien der patriarchalischen Ordnung erkämpft wurde, es trotzdem der Arbeiterklasse ermöglicht hat, sich zu organisieren, gegen die Bourgeoisie mächtige Gewerkschaften zu schaffen, nach und nach mit Hilfe ihrer

stärksten Waffe, des Streiks, ihren Lebensstandard und ihre berufliche und soziale Stellung gründlich zu verändern. Aber damit ist noch wenig gesagt, wenn man anerkennt, dass die Demokratie die Möglichkeit dieser Evolution sichergestellt hat. Sie hat mehr getan. Gewiss ist sie selbst noch nicht die Gerechtigkeit; aber sie regt ständig die Forderung nach Gerechtigkeit an. Da sie auf die individuelle Freiheit, auf die Möglichkeiten für die Person als Hauptwert gegründet ist, wird sie nur dann vom Bürger geliebt, wenn sie ihn ständig dazu anregt, von dieser Freiheit Gebrauch zu machen, unter diesen Möglichkeiten zu wählen, und das heißt, alles aus dem Weg zu räumen, was ihn oder die andern versklavt – von der Staatspolizei über die Zensur bis zu den elementaren materiellen Notständen. Die Demokratie kann für die Gerechtigkeit ein gutes Werkzeug sein; aber sie braucht ihrerseits auch Gerechtigkeit, um funktionieren zu können. Neben anderen Gründen hat die bürgerliche Demokratie deshalb niemals die Ausbeutung und Verstümmelung der Massen durch das System von Profit und Lohnsklaverei offen zugegeben und zu rechtfertigen vermocht. Ihr ist der Zynismus ebenso wie die Mystik verwehrt, die sich theokratische, stabilistische, ästhetizistische Regime leisten können, in denen die Werte der Ordnung und der Dauer zuoberst stehen. In ihrer besten Zeit hat diese bürgerliche Demokratie solchen Missständen gegenüber nie etwas anderes zu tun vermocht, als die Augen davor zu schließen, nichts davon wissen zu wollen, sie zu leugnen. Die Heuchelei war ihre einzige Zuflucht. Als ihre Schwären einmal offen dalagen, wurde sie ideologisch hilflos. Daher diese liberal-demokratischen Wahlprogramme, die auf wirtschaftlichem Gebiet im allgemeinen mehr oder weniger sozialistisch gefärbt erscheinen. Oder dann sieht sich die Bourgeoisie gezwungen, die Demokratie als solche aufzugeben und in der oder jener Form beim Faschismus Zuflucht zu suchen.<sup>103</sup>

Weiterhin ermöglicht die Demokratie jedem Einzelnen, in gewissem Maß seine politische Existenz selbst in die Hand zu nehmen, zu ihrer Gestaltung beizutragen und sie nicht nur zu erleiden, *auch ein Subjekt* zu werden und nicht nur ein Objekt zu sein, ein Ding, das vom Strom der Geschichte davongetragen wird. Dieser Aspekt der Beziehungen zwischen Mensch und Geschichte ist dem Individualismus des 19. Jahrhunderts allzusehr entgangen, dem, wenigstens in Frankreich, die romantische Literatur unauslöschlich ihren Stempel aufgedrückt hat. Die romantische Persönlichkeit genügt, ideal gesehen, sich selber. Was sie plagt, das wird wesentlich als Beeinträchtigung ihrer *splendid isolation* durch die Andern gedeutet.<sup>104</sup> Das überhebliche Heimweh nach der Einsamkeit bestimmt ihr eigentliches Klima. Die Liebe, der Traum einer Einsamkeit zu zweit, existiert für sie nur als unwirklich. Die Freiheit bedeutet ihr, sie selbst zu sein, und das heißt, sich losgelöst von den anderen Menschen in der widerstandslosen, empfänglichen Natur breit zu machen. Vielleicht muss man hier Victor Hugo in gewisser Hinsicht ausnehmen, aber das ist nicht gewiss.<sup>105</sup> Selbst



wenn sie sich in Staatsgeschäfte einmischen, betrachten die Dichter dieser Epoche ihr politisches Eingreifen nicht als eine Ausübung ihrer Freiheit. Ihre Freiheit ist ein Sich-verströmen, eine Ausbreitung in die Figur der Menschheit insgesamt oder der Welt, aber sie ist kein *Tun*. Erst später, wahrscheinlich unter dem Einfluss der marxistischen Analyse und der Prägnanz, die sie dem Geschichtsbewusstsein gab, haben die Denker oder Träumer einen geschärfteren Sinn für das politische *Handeln* entwickelt. (Dies ist übrigens das Grundparadoxon des Marxismus: Er hat zum politischen Handeln angeregt, indem er die Doktrin des historischen Determinismus verbreitete.) Es wurde offenbar, dass jeder Mensch, ob er will oder nicht, in den Ablauf geschichtlicher und sozialer Tatsachenreihen hineingestellt ist. Das wurde als eine Grundgegebenheit seines Wesens erkannt, die als unbequem oder unleidlich abzulehnen oder der begeistert zuzustimmen ihm ebensowenig zusteht, wie der Tatsache, dass er ein Mensch und ein Säugetier ist; sein Dasein in dieser Welt, dass er gerade *diese* Eltern hat, an *diesem* Ort das Licht der Welt erblickte, *diesem* Jahrhundert angehört. Aber in dem Augenblick, da sich die Geschichtlichkeit dem Bewusstsein derart als unausweichliches Fatum aufdrängte, eröffnete sich ihm auch schon die Möglichkeit einer echten geschichtlichen *Existenz*. Man wurde vor die Alternative gestellt: Man konnte die Geschichtlichkeit als Befindlichkeit *erleiden* (und dann war es ziemlich gleichgültig, ob man mit offenem Auge der Wirklichkeit gegenübertrat, oder ob man suchte, sie im Vergessen auszulöschen), oder aber man musste sie *auf sich* nehmen, und das heißt hinnehmen, was sie an Schicksal mit sich bringt, um sie nach Möglichkeit in die Richtung der eigenen Absichten zu biegen – so wie der Akrobat auf dem Trapez die Schwerkraft hinnimmt und sich ihrer bedient, um sich im Gleichgewicht zu halten und die Bewegungen auszuführen, die ihm passen – jeden Augenblick bedroht von dieser Schwere, ohne die er nichts vermöchte. Doch damit ist die Freiheit auf dieser Ebene, ob man will oder nicht, unentrinnbare Aufgabe. Sich ihrer in Unschuld zu ent schlagen – das gibt es nicht mehr: Auch das würde bedeuten, eine Wahl zu treffen und sich verantwortlich zu machen.

Es hat sich demnach etwas wie eine Erweiterung der Reichweite der Person vollzogen, ein Eintritt der Person in den Bereich der sich ereignenden Geschichte, und also der Politik. Da diese Erweiterung die Person als solche und nicht ein unter bevorzugten Bedingungen geborenes oder von der Natur mit besonderen Gaben ausgestattetes Individuum betrifft, ergibt sich daraus ein neuer Grund, der Demokratie anzuhängen. Tatsächlich stellt sie den Personen Mittel und Wege zu einer politischen Anteilnahme unter Bedingungen zur Verfügung, welche jedermann daran hindern, andere davon auszuschließen.

---

## Kapitel 3

# Über politische Parteien

Ist die Person – wir finden unser anfängliches Problem wieder – nicht ohnmächtig, erdrückt von der Masse der großen Zahl? Welchen Zugriff bietet ihr denn der demokratische Staat? – Hier stellt sich unmittelbar das Problem der *Parteien*, ihrer Legitimität, ihrer Aufgaben, ihrer Berechtigung und ihrer Grenzen.

### **Unerlässliche Mehrzahl der Parteien<sup>106</sup>**

Etwas scheint mir von vorneherein sicher zu sein: *wer sich gegen das Bestehen von Parteien oder für eine Einheitspartei ausspricht, der erklärt sich damit gegen die Demokratie*. Nicht, dass die Parteien ideale Gebilde wären; nicht, dass sie die Demokratie auf die vollkommenste Weise ihre Rolle spielen ließen, wie wir versucht haben, sie darzustellen – im Dienst des unbedingten Wertes, auf den sie sich beruft; nein, für die Demokratie sein, heißt ganz einfach deshalb das Bestehen von Parteien bejahen, weil sie trotz aller ihrer Fehler, trotz der Entstellungen und Abweichungen, die sie für die Millionen von Staatsbürgern verursachen, welche die modernen Staaten zählen, das *einzig* Mittel darstellen, ihre Verschiedenheiten, das Recht auf Propagierung ihrer Ideen und auf ihren Beitrag an der Gestaltung der kollektiven Lebensformen zur Geltung zu bringen. Ein isoliertes Individuum kann sich kein Gehör verschaffen. Es ist also gezwungen, sich recht und schlecht mit denen zusammenzutun, die ungefähr dasselbe wollen, und mit ihnen verbunden eine Gemeinschaftsaktion zu unternehmen. Eine Partei ist nichts anderes als eine genügend beachtliche Gruppe von Leuten, die es unternehmen, auf politischer Ebene ihren gleichen oder für eine Verbindung genügend verwandten Willensrichtungen zum Durchbruch zu verhelfen. Und umgekehrt: Jede Gruppierung von Bürgern, die gebildet wurde, um auf politischem Boden gemeinsame Absichten zur Geltung zu bringen, muss sich wohl oder übel damit abfinden, eine Partei zu sein, wie immer sie sich nennt. Unter einer Bedingung: sie muss *eine Partei unter anderen* sein und bleiben. Man sollte über die Bedeutung des lateinischen Wortes «partes» nachdenken. Der Ausdruck «Einheitspartei», dessen sich in unseren Tagen sogar überzeugte Demokraten ruhig bedienen, stellt eine Absurdität, eine *contradictio in adjecto* dar. «Partes» bedeutet «Rolle», und diese Bedeutung leitet sich von dem Wort ab, das «Teil» besagt. Eine Rolle in einem Theaterstück existiert

nur mit anderen zusammen; mit einer einzigen Rolle hört das Spiel auf. Wie bei der Demokratie steht und fällt die Daseinsberechtigung der Parteien mit einer grundlegenden Feststellung in Bezug auf menschliche Gemeinschaften: Die Menschen sind untereinander nicht einig. Und je mehr sie zur Autonomie des Denkens gelangen, desto weniger einig sind sie. Man könnte sagen, der Wahrheitskern, das menschlich unerreichbare Ideal des Gemeinschaftslebens offenbare seine eigentliche Vollkommenheit, die absolute Einheit seines Anspruchs, durch die Vielfalt der gebrochenen, abgegrenzten Formen, die es in den individuellen Bewusstseinsgestalten annimmt. Gerade *hier* will sich die Einheit verkörpern, aber aus dem Grund eines Unendlichen.

Demnach führt nicht die Natur der Parteien selbst zu den Spaltungen und Konflikten. Sie spiegeln sie, sie verkörpern sie, indem sie jede partikularistische Behauptung, die mit dem Anspruch auf Einzigkeit und Totalität auftritt, auf eine doppelte Relativität zurückführen, welche die des menschlichen Daseins selbst ist – die Relativität in Bezug auf den Anspruch des Nächsten und die Relativität in Bezug auf das unerreichbare Einzige. Eine Partei kann ihre Funktion nur unter der Bedingung erfüllen, dass sie nur einen *Teil* der öffentlichen Meinung neben anderen Tendenzen vertritt.<sup>107</sup>

Nun bedeutet, wie gesagt, «partes» «Rolle». Das heißt, dass eine Partei nicht auf den Grund der Dinge geht, und dass sie das auch nicht soll. Ihre Wirklichkeit ist funktional und nicht substantiell. Sie ist weder das Sein des Staatsbürgers, noch das Sein der Gesellschaft; sie gestattet jenem lediglich, auf diese einzuwirken.

Die Parteien rechtfertigen sich also auf dieselbe Weise wie die Demokratie. Im gleichen Maß, wie die Demokratie gerechtfertigt ist, sind sie es auch. Sie verlieren ihre Daseinsberechtigung in dem Maß, in dem die Demokratie verschwindet oder ihren Seinsgrund verliert. Sie sind ihr unerlässlich (wenn sie auch manchmal sie sogar in ihrer Existenz zu bedrohen scheinen); denn ohne Parteien verliert die Demokratie die Vielfalt, die sie nötig macht, und zugleich die Formen, die ihr das Funktionieren gestatten. Wie die Demokratie sind auch die Parteien keine idealen Gebilde; aber wie ihr ist es ihnen wesensmäßig eigentümlich, mit den Gegebenheiten des menschlichen Daseins zu rechnen, ohne dessen störende Eigenschaften zu verschleiern, und ihm Strukturen zur Verfügung zu stellen, die ihm erlauben, sein widersprüchliches Wirken auf dem Felde der Politik zu entfalten. Ich möchte so weit gehen, zu sagen, dass die Bejahung der Parteien eine Bejahung des Menschen darstellt, so wie er wirklich, wie er seiner Wahrheit nach ist, wie er in der Auseinandersetzung mit seinen absoluten Werten besteht, die in der sozialen Wirklichkeit inkarniert sein wollen, und in der Auseinandersetzung mit dem Willen des Nächsten, der wie er auf solche Inkarnation hin ausgerichtet ist.

Die Parteien dienen gewissermaßen als Blutgefäße im Staatskörper; sie haben einen aktiven Kreislauf zwischen dem individuellen Willen und der Realpolitik des Staates zu ermöglichen. Um wirklich ein «Kreislauf» zu sein, muss diese Zirkulation zwischen dem personalen Subjekt und der kollektiven Objektivität in beiden Richtungen verlaufen. Durch die Vermittlung der Parteien soll das Individuum einen Zugriff auf die kollektive Objektivität haben, soll es dazu beitragen, dieser ihre Organe und eine Richtung zu geben; durch die Vermittlung der Parteien soll die kollektive Objektivität aufhören, sich als eindeutige Tatsache, die einer naturgegebenen Tyrannis gleicht, den Subjekten aufzuerlegen. So wird sie den verschiedenen Deutungen, den einander widersprechenden Wertungen ausgesetzt; sie gewinnt dadurch immer wieder die nötige Geschmeidigkeit, und neue zukunftssträchtige Möglichkeiten wachsen ihr zu; auf diese Weise wird sie dem menschlichen Kreislauf zurückgewonnen, in dem der Einzelne feststellt, vorstellt, urteilt und verändert.

Es besteht also keinerlei Grund, die Verschiedenheit der Parteien zu bedauern. Das Gejammer eines großen Teiles der demokratischen Presse (meist liberaler Färbung) zu diesem Thema, seine ständigen (übrigens nicht immer aufrichtigen und andere Wünsche verbergenden) Appelle zur Einigkeit offenbaren nur ein abgründiges Unverständnis für die Natur der Parteien, der Demokratie und der menschlichen Gesellschaft überhaupt. Die Menschen sind nicht für die Einstimmigkeit geschaffen, wenn diese auch einige ihrer zutiefst wurzelnden, primitivsten und am meisten von der Trägheit bestimmten Bedürfnisse befriedigt. Wenn die Demokraten die Demokratie besser verstanden hätten, dann hätten sich deren Bürger weniger von den 98-prozentigen oder gar einstimmigen Ergebnissen der totalitären Plebiszite beeindrucken oder gar verführen lassen; aber allzu oft hatten sie vorher selbst die Sehnsucht danach genährt; sie waren selbst schon im voraus verführt, ohne es zu wissen; denn was sie an der Demokratie liebten, das war nicht die Demokratie; trotz aller Etymologie ist Demokratie, viel eher als «Herrschaft des Volkes», Achtung vor der menschlichen Vielfalt und Liebe zu ihr. Und die Parteien sind da, um Möglichkeiten zu kristallisieren – damit jeder Bürger *die Wahl habe*.

Doch diese Wahl behält nur unter zwei Bedingungen ihren Sinn: Sie muss in klaren Begriffen gestellt werden, und sie darf nicht lediglich die Stärkung der Organe zum Ziel haben, die sie stellen, das heißt der Parteien. Nun befinden wir uns hier wieder in der Auseinandersetzung mit einer grundlegenden, dauernden Schwierigkeit, die dem Menschenwesen eigen ist. Ein jedes Wirkliche darf sich, soll es seine Bestimmung erfüllen, nicht mit der bloßen Erhaltung seiner eigenen Existenz begnügen. Und doch muss es existieren, wenn es erfüllen soll, wozu es bestimmt ist, und deshalb muss es sich um sich selbst kümmern. So will es die Zweideutigkeit, die dem inkarnierten Dasein eigentümlich ist und die der Mensch auf alles überträgt, was er

berührt, auf alles, was er hervorbringt. Sein Körper ist nicht sein Seinsgrund, aber ohne seinen Körper kann er keinem Seinsgrund mehr dienen. Die Selbsthingabe hat ihre Grenzen; werden sie überschritten, gibt man dahinsterbend alles und alle auf, und die Grenzen des Selbstmords sind ungenau. Heiligkeit ist, streng genommen, nicht möglich. «Non propter vitam vitae perdere causas.»<sup>108</sup> Gut – aber wo verläuft die Wasserscheide? Und es handelt sich nicht nur um Leben oder Sterben. Es geht auch um den Schlaf, die Ernährung, die Hygiene. Die vom Christentum gepriesene Armut hätte bestimmt mehr Menschen in ihren Bannkreis gezogen, wenn sie einen absoluten Verzicht bedeuten könnte. Aber der Körper ist immer noch da, und die Armut erhöht erst recht seine Wichtigkeit. Sie kann nur mittelmäßig sein.

### Propaganda und Lüge<sup>109</sup>

Man könnte diese Paradoxien recht weit verfolgen. Sie bestimmen die moderne industrielle Revolution, in deren Verlauf der Mensch seine Gegenwart in der physischen Welt plötzlich vervielfältigt hat. Niemand weiß, ob ein solcher Körperzuwachs ihn frei macht oder versklavt.

Die Parteien gehören zum Gesellschaftskörper. Wie jeder Körper haben sie eine materielle Wirklichkeit für geistige Zwecke zuzubereiten. Sie möchten die Möglichkeiten der Freiheit vergrößern. Wie jeder Körper sind sie nicht Selbstzweck; aber sie können ihrem Zweck nicht mehr dienen, wenn sie verschwinden, und auch nicht, wenn sie schwach werden. Wie jeder Körper brauchen sie Gesundheit – hier, auf dem Boden der Politik, heißt das Macht; die Ziele selbst, denen sie sich unterordnen, weihen sie; sie übertragen ihnen einen geistigen Wert, sie gebieten ihnen, auszuhalten, stark zu sein, zu wachsen.

Daher kommt die ständige Versuchung, der die Parteien ausgesetzt sind und oft sieht es so aus, als sei es eine Verpflichtung –: Den Staatsbürgern die Wahl, um die es geht, nicht in möglichst klaren Begriffen vorzulegen, sondern in denen, die ihnen selbst die meisten Erfolgchancen bieten. Die vorteilhafte Verwirrung bietet sich hier um so leichter und verführerischer an, als die von *allen* Parteien unter gewissen gemeinsamen Voraussetzungen aufgestellten Ziele zwangsläufig einander sehr ähnlich sein müssen und die Unterschiede scheinbar nur die Mittel betreffen. Aufrichtige politische Gegner, die einander mit offenem Geist in einer Diskussion entgegentreten, verstehen schließlich nicht mehr, was sie voneinander trennt, und es will ihnen scheinen, sie seien fast einig; und doch ereignet es sich beim nächsten politischen Waffengang fast unausweichlich, dass der eine für etwas kämpft und der andere dagegen – beide mit derselben Erbitterung. Dazu kommt, dass die heutige Welt äußerst kompliziert ist. Sogar wenn man sich selbst die Probleme stellt, gelingt es oft nicht, ei-

gene Überlegungen zu Ende zu führen, deren Notwendigkeit man doch einsieht. Die «Aber», die Rückwirkungen, die indirekten Auswirkungen der vorgeschlagenen Maßnahmen, die unvermeidlichen und ungewollten Schuldverstrickungen vervielfachen sich und überschwemmen schließlich das aufmerksame Denken. Wie soll man unter solchen Voraussetzungen Propaganda machen? Und doch muss man sie machen: Die Ziele, die höchsten Werte gebieten es; auf dem Felde des Handelns betrachtet erweisen sich die Ähnlichkeiten mit den Zielen des Gegners als bloßer Schwindel. Auf jeden Fall muss man auf die strenge Wahrheit verzichten, die, so scheint es schließlich in diesem Gestrüpp, ganz einfach nicht existiert, und muss sich für die Wahl ein Gesicht zurechtmachen. Und warum sollte man sich nicht eines aussuchen, das den Leuten gefällt? Das Volk selbst muntert euch dazu auf. Es fordert einfache Ideen von euch, ein sicheres Programm, das unvermischt das doppelte Verlangen nach Tugend und Glück befriedigt. Das Volk stößt euch selbst in die Rolle des wohlwollenden aufgeklärten Despoten und wünscht, von euch verführt zu werden.

Damit verfehlen die Parteien ihre Aufgabe, und das demokratische Kräftespiel ist verfälscht. Anstatt das Organ des Volkswillens und der Volkskontrolle zu sein, verschleiern sie die Wirklichkeit. Sie hindern jedermann daran, klar zu sehen, und unterschieben den wirklichen Problemen die Probleme ihrer Rivalitäten. Diese künstlichen Probleme wiederum werden Wirklichkeit, zeitigen ihre Folgen, mischen sich unter die andern. Wahlkampagnen bestimmen Kommissionsbeschlüsse, sie verschlingen die Zeit der mit Geschäften überlasteten Minister. Wo ist da Wirklichkeit, wo Fiktion? Was ist Ziel und was Mittel? Niemand mehr weiß es.

So versanden die Willensimpulse der Menschen, die doch mit Hilfe der Parteien Möglichkeiten über die bestehenden Zustände hinaus entwerfen sollten, mit diesen Parteien in der faktischen Situation. Man wird durch das Bestehende immer wieder in Staubwolken gehüllt und findet keine Zeit mehr, den Kopf darüber hinaus strecken und den Blick so hoch erheben zu können, dass man das Ganze zu überblicken vermag. Je unentwirrbarer die Welt erscheint, desto leichter findet die Lüge in ihr *Zugang*, desto lauter schreit diese Welt selbst geradezu danach als nach einer unerlässlichen Vereinfachung. Je zahlreicher die Lügen werden, desto unentwirrbarer wird die Welt; selbst die Motive des Lügens, seine Ziele versinken in den Tatsachen.

Natürlich werden dann alle möglichen Theorien entwickelt. Die Wirklichkeit schießt so sehr ins Kraut, dass sie ihnen allen genügend Stoff bietet; sie ist aber aus sich selbst zu schwach, um sie zu dementieren. Hypothesen werden wirksam, bevor sie bewahrheitet sind, und sie werden zu mächtigeren Fakten als die natürlichen Gegebenheiten. So kommt die intellektualistische Geistreichelei zur Geltung, der «Essay», in dem man alles und sein Gegenteil behaupten kann.

Nun werden von allen Theorien diejenigen immer am ehesten Erfolgchancen haben, die den menschlichen Willen in ihrer Daseinsdeutung so vollkommen erklären, dass mit ihrer Hilfe der physiologische oder biologische Determinismus auf die Gesellschaft und den Menschen schlechthin übertragen werden kann.<sup>110</sup> Was sie aufdecken, ist wahr: Trotz aller oft fanatischen Auflehnung hat sich nun eben der menschliche Wille aufgegeben. Er ist so hoffnungslos der Macht der Tatsachen unterworfen, dass er sich in seiner Verwirrung krampfhaft an die Schlingpflanzen anklammert, die in einem fiktiven, wiederum gerade von diesen Mächten vor seine Augen gezauberten Wald wachsen. Diese Situation beschreiben, die durch alle Ideologien hindurch wirksame Herrschaft der nackten Macht feststellen, das bedeutet ebenso, etwas Wahres sagen, das Bedürfnis nach Verstehen der Realität befriedigen, wie es bedeutet, dem sich selbst aufgebenden Willen seine Unschuld bestätigen. Es bedeutet noch mehr: Ihn zur bedingungslosen Selbstaufgabe für immer ermuntern. Und alle leidenschaftlich festgehaltenen Fiktionen der Spiritualisten, die nunmehr durch die deterministische Deutung aller ihrer Substanz entleert sind, werden den Determinismus Schlag auf Schlag bestätigen. Wenn es auch wirklich stimmt, dass die Fiktionen und Lügen in der sozialen Wirklichkeit leibhafte Gestalt annehmen und darin zu Realfaktoren werden, so bleiben doch die ideologisch unverbrämten, nackten tatsächlichen Situationsgegebenheiten (Machtverhältnisse, demographische Entwicklung, Konsumbedürfnisse, Arbeitsmarkt, Verteilung der Kapitalien, Lebensstandard der Lohnempfänger usw.) nicht weniger bestehen. Ja, man darf sagen, die rohe Kraft dieser anderen Gegebenheiten wirke nur um so stärker, je mehr sich der Wirrwarr der Propaganda auf der lärmgefüllten Bühne ausbreitet. Es ereignet sich auf der Stufe der Politik, was im individuellen Leben oft genug vorkommt: Je mehr sich Wille und Verstand auf einen Kult des Geistes versteifen und dem physischen Dasein den Rücken zuwenden, desto mehr wird der Körper zum bloßen Körper: Er wird entgeistigt und unterliegt der tyrannischen, dunklen Macht der Naturgegebenheiten. Ebenso lässt in der Wahlstrategie der Kampf mit Versprechungen, Verdrehungen und Lügen die wirklichen wirtschaftlichen Probleme der Gesellschaft so weit in den Hintergrund treten, bis sie völlig unsichtbar werden; dann entziehen sich diese Wirtschaftsfaktoren dem Eingriff und der Kontrolle des menschlichen Willens und verfallen dem Determiniertsein. Wohlverstanden ist dies nicht nur das Resultat der Propaganda von konservativen Spiritualisten; dahin führt auch, und auf noch viel erschreckendere Weise, die Haltung der Leute, die überall und immer zunächst einmal nach der Wirkung von Wirtschaftsfaktoren suchen. Das Gerede vom Primat der Wirtschaft, von Wirtschaftsgesetzen, vom sozialen Substrat, von der konkreten Wirklichkeit besagt ebensowenig über die Klarsicht und den echten Aktionswillen gewisser Parteien gerade auf diesem Gebiet, wie der laut verkündete «Primat des Geis-

tes» die geistige Stärke der andern beweist. Die Möglichkeiten, sich in bloße Worte zu flüchten, sind zahllos. Sein Misstrauen der Theorie gegenüber und seine Vorliebe für die Tat proklamieren heißt immer noch theoretisieren. Seit einiger Zeit will alle Welt «konkret» sein: Man übersieht dabei, dass «das Konkrete» eine abstrakte Kategorie ist. Es ist sehr bequem, unter Berufung auf die «konkrete individuelle Situation» die «abstrakten» Probleme zu übersehen, die sich durch die Beziehungen zwischen Lebenshaltungsindex und Löhnen stellen; ebenso bequem ist es, unter Berufung auf «die großen Gesetze der wirtschaftlichen Entwicklungen, die das konkrete Dasein der Menschen bestimmen», das «abstrakte» Recht verächtlich zu machen, seinen Arbeitgeber zu wechseln oder öffentlich eine Meinung zu vertreten.

Wie man sieht, besteht in der Demokratie, und ganz besonders im Kräftespiel des Parteienlebens, das unbedingt dazugehört, ein Risiko und nicht nur ein Risiko: die ständig wirksame Tendenz –, *circulus vitiosus*,<sup>111</sup> verhängnisvolle Zirkel im logischen wie im funktionellen Sinn des Wortes aufzulösen. Gerade weil das demokratische Regime und das Kräftespiel der Parteien ohne Lüge das Wesen des Menschen in Rechnung stellen, dieses ungesicherten Geschöpfes, das mit seinen Bindungen nur innerhalb des Wirklichen, das ihn gefangen hält, und mittels dieses Wirklichen frei sein kann; das sich auf das Eine ausrichtet und doch verhängt bleibt in die Vielfalt und das Dasein mit Seinesgleichen, von denen es sich um ihretwillen, und in gewissem Sinn *auf sie zu*, losreißt genau deshalb haben diese Institutionen an der Hinfälligkeit eben des Menschen teil; sie werden wie er vom Ärgsten bedroht, gerade wenn sie am kräftigsten auf das Beste zusteuern. Sie wollen die Wahrheit und stehen im falschen Blütenschmuck von Propagandalügen; sie wollen die Freiheit der Person hochhalten und reduzieren schließlich den Menschen auf den Wähler: Den Wähler, ein Ding, das es zu erobern gilt freilich um seines eigenen Wohles willen; sie sind entschlossen, die Regierenden unter Kontrolle zu halten und wirksam in die faktischen, durch die geschichtliche Situation auferlegten Gegebenheiten einzugreifen – und sie lassen ein Gestrüpp von ideologischen Fiktionen wuchern, das die wirklichen Probleme überdeckt und verfälscht und es den Bürgern verunmöglicht, an die Wirklichkeit heranzukommen. Darunter fließt der Strom der tatsächlichen geschichtlichen Faktoren, die unerbittlich ihre Wirkung tun; der Determinismus entreißt der Freiheit Boden dank ihrer eigenen Geschwätzigkeit; und die Lehren, die ihn entlarven, stärken ihn, indem sie die Menschen zur Abdankung ermutigen.

Trotzdem, wenn es auch so aussieht, als ob das Bestehen einander bekämpfender Parteien nur verhängnisvolle Folgen habe, kann das Heil doch nicht in ihrer Auflösung oder in der – so falsch benannten «Einheitspartei» beruhen. Man rettet



den Menschen nicht, indem man ihm sein Menschsein abnimmt. In ihm muss er er selbst werden – oder er wird es überhaupt nicht. Wenn das Spiel der Parteien verderbt ist, so deshalb, weil die Lügen über die Wahrheit siegen, und weil die Freiheit vor den Mächten und Fakten zurückweicht. Von der Wahrheit bleibt nur noch übrig, dass die Lügen in Vielzahl auftreten, wodurch wenigstens verhindert wird, dass man in eine illusorische Befriedigung versinkt. Von der Freiheit bleiben nur noch der Kampf, die Unruhe, die Empörung. Das ist wenig. Aber das Ende der Parteien würde die ausweglose Herrschaft einer einzigen Lüge bedeuten. Eine Herrschaft, die immer der Angst preisgegeben bliebe. Diese eine einzige Lüge trachtet, weil sie ja die Wahrheit sein *sollte*, notwendig danach, zur allgültigen Lüge zu werden und dies noch mehr in einer Epoche, in der es tatsächlich nur noch eine universale Geschichte gibt. Sie *muss* sich mit Gewalt verbreiten und dadurch zum Krieg führen.

Die Parteien sollen also wieder ihren wahren Pflichten und ihren wahren Rechten zugeführt werden. Aber das ist eine äußerst schwierige Angelegenheit. Es geht mit den Parteien wie mit allen menschlichen Einrichtungen: Wenn ihr ursprünglicher Daseinsgrund einmal verfälscht ist, wenn ihr Sinn entschwindet, dann verknöchert und erstarrt ihr Apparat. Mangels lebendiger Kräfte sind eine Entwicklung, eine Verwandlung nicht mehr möglich. Es sieht so aus, als müsse dies Gebilde bleiben, wie es ist, oder untergehen. Man versucht es mit der Beharrung. Einzig eine sklerotische Starrheit gibt noch Sicherheit. Man hält sich daran fest.

Aus Sicherheitsbedürfnis hätschelt man die tödliche Krankheit, von der man befallen ist. Nunmehr fürchtet eine solche Partei, wie alle geschwächten Wesen, nichts so sehr, wie sich selbst ändern zu sollen. Sie nennt diese furchtsame Hartnäckigkeit Treue. Sie verliebt sich in sich selbst. Sie sucht außerhalb ihrer selbst Zeichen, die ihr beweisen, dass sie *ist*. Die Ziele werden zu Mitteln, die Mittel zu Zielen. Es gilt nur noch, die Wählerzahlen zu erhalten. Man weiß nicht mehr wozu; und man verspürt nicht einmal mehr das Bedürfnis, es zu wissen, so stark ist in der Angst dieser ausschließliche Wille geworden, zu *sein*.

Wer soll denn nun den Parteien und dem Spiel der demokratischen Regeln im Ganzen aufhelfen? Wer in einer Partei ist, muss es «von innen» tun; wenn nicht, würde er ihr Ansehen aufs Spiel setzen und würde sich gegen seinen Willen faktisch in einem feindlichen Lager befinden. Aber «innen» herrschen die Starrheit des Apparates, das geradezu abergläubisch ängstliche Kleben der leitenden Personen an ihren Sesseln, zahlreiche Tabus, wie sie sich immer in bedrohten sozialen Organismen herauskristallisieren, die alltäglichen Dringlichkeiten, die um so quälender wirken, je weniger die innere Schwäche es gestattet, irgend einen Angriff von außen zu übersehen; all das verhindert, dass die Erneuerungsversuche sich in der Gesamtpartei Gehör verschaffen können.

Theoretisch ist man froh darüber, aber praktisch werden solche Versuche fast an Ort und Stelle erstickt, einzig weil der Apparat von seiner Selbsterhaltung beansprucht ist und es deshalb nicht zulässt, dass lebendige Impulse sich ausbreiten, wie sie aus dem Geist und dem Willen von wirklichen Menschen stammen.

Die enttäuschten Mitglieder werden resignieren; oder sie werden aus der Partei austreten und die Zahl derer vergrößern, die umsonst eine Stelle suchen, an der sie die politischen Wirklichkeiten in den Griff bekommen. Wenn sie zahlreich genug sind, werden sie vielleicht versuchen, ihre Bemühungen zu vereinen, um sich diesen Zugriff selbst zu verschaffen. Tun sie das, werden sie, ob sie es wollen oder nicht, eine neue Partei, und sei es die der Parteilosen. Sie werden sich gezwungen sehen, vor allem das Spiel der Konkurrenz im Wahlkampf zu spielen – wie alle andern auch und mit derselben Intensität.

Die vorangehenden Seiten sind nicht gerade ermutigend. Es sieht so aus, als seien die Parteien, die doch unentbehrlich für das Funktionieren der Demokratie sind, dazu verurteilt, aus dem Zwang ihrer eigensten Natur ihre Daseinsberechtigung zu verlieren, indem sie im allgemeinen Bemühen um ihren Fortbestand versanden. Es sieht so aus, als bringe gerade das, was es den menschlichen Willensimpulsen gestatten sollte, in den determinierten Schienenstrang des sozialen Geschehens aktiv einzugreifen, diese Impulse nach Ablauf einer gewissen Zeit zum Versanden; als auferlege es ihnen einen langsamen Lähmungsprozess und unterwerfe sie damit gerade der determinierten Zwanghaftigkeit. Und wenn dieses Stadium der Entartung einmal erreicht ist, scheint es keinen Ausweg mehr zu geben: Die Individuen können den Zugriff auf die Wirklichkeit weder durch die bestehenden Parteien, noch durch eine neue Partei-gründung, noch gar allein finden.

Es scheint unmöglich geworden zu sein, ein demokratisches Regime aufrecht-zuerhalten, das die Gründe seines Daseins verloren hat und sich nun unter einem gewissen fatalen Zwang selbst gegen diese Gründe kehrt. Verzichtet man aber darauf, dann hat man sich für die aus Furcht geborene, sich mit der Angst ausbreitende Lüge, die zu Polizeiherrschaft und Krieg führt, entschieden.

Tatsächlich gibt es *keine Lösung*. Es gibt keine Lösung im Sinne einer im voraus und institutionell veranlagten Möglichkeit. Es gibt keine Lösung als *Gegebenheit*. Aber das ist keineswegs etwas Außerordentliches. Jedes echt menschlich gelebte Leben gibt sich an Werte, die, sobald sie verkörpert werden, wie sie es sollen, in ausweglose Unmöglichkeiten führen. Nicht nur die Heiligkeit ist unmöglich. Der Mensch kann weder auf sich selbst verzichten, noch sich erfüllen. Oder vielmehr erfüllt er sich unaufhörlich, indem er die ständig vielfältige Möglichkeit dieser unmöglichen Erfüllung beibehält.

In der Tat sind die Demokratie und das Kräftespiel der Parteien nicht durch die Demokratie als Staatsform, durch die Parteien als Kollektivgebilde zu retten. Wenn es ein Heil gibt, dann kann es nur vom Menschen, vom individuellen Menschen kommen. Und wenn ich sage «wenn es ein Heil gibt», dann ist das keine Hypothese im gewöhnlichen theoretischen Sinn des Worts – denn ich glaube gezeigt zu haben, dass es in diesem Sinn keines gibt. Auf dem Felde des handelnden Daseins aber ist «das Heil» keine Hypothese mehr, sondern ein Imperativ: Es *muß* ein Heil geben. Der Mensch *muss* dieses Heil erfinden.

Dieser letzte Rückgriff des politischen Regimes auf den Menschen – auf seine Erfindungsgabe, auf seine Fähigkeit, durch seine lebendige Gegenwärtigkeit im Unmöglichen die Möglichkeit zu erhalten – führt uns dazu, das Problem der Rechte zu untersuchen, welche die Parteien auf das Individuum haben, und der Grenzen dieser Rechte.

### «Kollektiv-Seele»

Wir müssen uns hier einer ganzen Mythologie erwehren und uns fragen, welcher Art die Wirklichkeit sei, die eine Partei besitzt und besitzen muss, und welche Art Wirklichkeit sie nicht besitzt. Das heißt, aus diesem Anlass das ganze Problem kollektiver Entitäten stellen, und ich bitte im voraus um Verzeihung für eine recht lange Abschweifung.

Seit Durkheim hat man sich angewöhnt, ganz selbstverständlich von einer «Kollektivseele», von einem «Kollektivbewusstsein» als von unbestreitbaren sozialen Gegebenheiten zu sprechen.<sup>112</sup> Die Erfahrung mit dem Hitlerismus, das erstaunliche Schauspiel eines ganzen Volkes, eines der zivilisiertesten der Welt, das hervorragend tüchtig in Forschung und Technik war, das dem Menschengeschlecht seine größten Musiker und Philosophen geschenkt hat – und das nun einem rassistischen Mythos anhing und die Gasöfen in Betrieb setzte –,<sup>113</sup> diese Erfahrung hat den ungefähren Glauben der Menschen dieser Zeit an die einem Volk oder einer Nation zugehörige Kollektivseele, die unterschieden wäre von der individuellen, und deren Register an Möglichkeiten im Guten wie im Bösen sehr viel reicher wären, nur bestätigt. Die «Mengen», die «Massen», wie sie etwa durch den Zufall einer Manifestation vereint sind, hat man ebenfalls mit einer ephemeren «Seele» von nur momentaner aber gewaltiger Wirklichkeit ausgestattet, die eine bestimmte Psychologie sich zum Gegenstand gemacht hat.<sup>114</sup> Soziologenschulen, Politiker, denen daran liegt, die wahren Absichten aufzudecken, die sich hinter der Diplomatie dieses oder jenes Staates verstecken, bedienen sich der Annahme von solchen «Kollektivseelen». Die Psychoanalyse mischt sich ein.<sup>115</sup> Selbst der dialektische Materialismus,<sup>116</sup> der die Wirklichkeit der individu-

ellen Seele auflöst, um daraus das «Produkt» verschiedener Sozialfaktoren zu machen, verfällt dann trotzdem auf kollektive Einheiten wie «Klassenbewusstsein», um über sie summarische, aber überlegene Urteile zu fällen.

Was<sup>117</sup> ist nun eigentlich eine Kollektivseele oder ein kollektives Bewusstsein? Das Problem muss in scholastischen Begriffen gestellt werden: Nominalismus oder Realismus? Ist die Kollektivseele real, ist sie bloß ein «flatus vocis»?<sup>118</sup> Doch man täusche sich nicht: Die Frage ist aktuell, praktisch, sie bedrängt uns, und sie kann uns bis zu Entscheidungen führen, bei denen es um Leben und Tod geht. Viele sind in diesen letzten Jahren für die Kollektivseele des Vaterlandes gestorben. Viele andere haben geistigen Selbstmord begangen aus Treue zum Klassenbewusstsein. Viele haben eine Menge anderer für dieselben Einheiten getötet oder in den Selbstmord getrieben. Aberglaube oder Glaube? Religion oder Götzendienst? Sind sie gestorben, haben sie getötet für etwas – oder für nichts?

Das Problem ist so komplex, dass ich nicht weiß, wo ich es anpacken soll. Man erlaube mir deshalb vorerst einige ganz einfach darstellende Bemerkungen.

Zunächst: Das Kollektivwesen wird nicht nach dem Vorbild der metaphysischen, mathematischen oder logischen Entitäten aufgefasst, die ewig oder zeitlos sind. Es ist historisch, es hat sich in einer bestimmten Epoche gebildet, es lebt und entwickelt sich in der Dauer, es ist immer vom Tode bedroht. Gerade weil es bedroht ist, soll man es lieben, so sehr, bis von einem verlangt werden kann, dass man dafür stirbt. Es erscheint also als ein verletzliches und forderndes Wesen, das der Sterblichkeit unterworfen ist. Sein Gehalt ist reich, unbestimmt, er wandelt sich von Individuum zu Individuum, und er gehört fast gänzlich jenen Dimensionen der Zeit an, die Valéry imaginär genannt hat (im Gegensatz zur Gegenwart, die von den Tatsachen bestimmt wird): Vergangenheit und Zukunft. Die Wesenheit «Vaterland» hat in der Hauptsache das Erbe der Vergangenheit und persönliche Erinnerungen zum Inhalt; die Wesenheit «Partei» eine Vision, die Versprechungen und Hoffnungen vorwegnimmt; die Wesenheit «Klasse» beruht nur scheinbar auf einem tatsächlichen Zustand: In Wirklichkeit will sie im Fall der Konservativen mit derjenigen des Vaterlandes identisch werden, deren Substanz in der Vergangenheit begründet ist, bei den Proletariern mit derjenigen der Partei, die von der Zukunft lebt.

Der imaginäre (auf Vergangenheit oder Zukunft bezogene) Inhalt solcher kollektiver Wesenheiten bedeutet keineswegs, dass sie von der tatsächlichen Gegenwartsituation losgelöst seien. Im Gegenteil: Das Verbundensein mit diesen Erinnerungen oder jenen Hoffnungen schlägt unmittelbar Wurzeln – auf den verschiedenen geistigen und materiellen Höhenlagen der jeweils gegenwärtigen Wirklichkeit. Je weniger diese gegenwärtige Wirklichkeit in der Erfahrung befriedigt, desto mehr gewinnen die Aussichten der Phantasie an Gewalt, desto geschlossener werden die Kollektive.

So scheint der Kreislauf in gewissem Maß verständlich zu werden, den die geschichtliche Menschheit vom primitiven Stamm über den rationalisierten und seines Zaubers entkleideten Staat bis zum Staat als Heiland und Missionar der Nationalsozialisten und der Kommunisten durchlaufen hat. Die Kollektivwesenheit, die faktisch zunächst Individuen auferlegt wurde, die sich nicht genügend davon unterschieden, um sie in Frage zu stellen, noch sich ihrer bewusst zu werden, verblasst; sie wird wirkungslos und unwirklich im gleichen Maße, in dem die Individuen sich mit wachsender Freude ihrer Autonomie bemächtigen. Doch eben diese Autonomie, welche die Individuen von den gegebenen Zuständen löst, eröffnet der Phantasie aus der damit gewonnenen Distanz die Perspektiven, aus denen die Kollektive leben, und in die sie sich entwerfen. So nähren sich diese Kollektive aus Saft und Kraft des individuellen Bewusstseins.

Wahrscheinlich ist das gleichzeitig nebeneinander Fortexistieren der nicht deutlich voneinander unterschiedenen Etappen dieses Kreislaufes die Ursache dafür, dass die Kollektivwesen heutzutage in derart unverminderter Stärke da sind. Einesteils sind sie nichts. Der Mensch kennt keine Seele, die nicht an einen Körper, an einen begrenzten Organismus gebunden ist, ja, er kann sie sich nicht einmal in einer noch so bescheiden konkreten Weise vorstellen. Die Idee der «Kollektivseele» schwankt zwischen dem Bild eines diffusen Nebels oder Lichts, das über den Individuen schwebt, und der sittlichen Autorität einer namenlosen Rechtsinstanz, durch die sie sich ständig beurteilt fühlen. Wenn man sie einerseits ihrer aus der Vergangenheit stammenden Besonderheiten dadurch entkleidet, dass man diese auf das bloße Vorhandensein von «Erinnerungen» reduziert, wenn man andererseits das Ansehen der Zukunftsphantasien dadurch zerstört, dass man sie in ihrer reinen Subjektivität als «Wünsche» wiederherstellt oder anders gesagt: Wenn man all das in die Zuständigkeit der Individualpsychologie zurückverweist, wofür sie zuständig ist, dann ist die Kollektivseele nichts weiter als eine dichterisch recht mittelmäßige Metapher, weil die affektive Ladung in ihr in keinem Verhältnis zur Stofflichkeit ihrer sinnlichen Verkörperung steht. Mit einem Wort: Sie entspricht dem zwiefachen Bedürfnis, auch noch in der Einsamkeit geliebt und beurteilt zu werden – anders gesagt: Immer *eingehüllt* zu sein in ein weiteres und zuständigeres Bewusstsein als das eigene, um dem radikal «Anderen» nicht unmittelbar begegnen zu müssen. Sie spielt die Rolle Gottes – nur unbestimmter und weniger geheimnisvoll. Unbestimmter, weil die Idee Gottes den Geist dazu zwingt, all das zu erkennen, was Gott nicht ist – alles was, da es dem zeitlichen Wesen der Kreaturen eignet, nicht Gott eignen kann –, während sie, die Kollektivseele, es fertigbringt, zugleich zeitlich und transzendent zu sein. Weniger geheimnisvoll, weil sie den Geist zu einer Art Unstetigkeit zwingt, zu einem zusammenhanglosen Übergehen vom einen ihrer Aspekte zum andern: Jeder dieser Aspekte gehört in den

Bereich des Bekannten, und dazwischen ist nichts, sieht man keine Substanz sich verdichten. In gewissem Sinn ist die Kollektivseele Gott vulgarisiert für den Gebrauch von Intellektuellen, von Soziologen und Psychologen.

Wenn sie aber schon nichts in sich selbst ist, so werden darin doch unzählige Elemente bewahrt, die sich in der Nacht der Zeiten verlieren. Sie beschließt in sich noch die Einheit der Sippe vor dem Erwachen des Individualbewusstseins, das Totem, den gefürchteten Beschützer, die primitive Furcht, in der die Angst noch nicht von der Schuld geschieden war. Sie trägt in sich die biologische Kontinuität vieler Generationen durch manches Zeitalter, diesen Halt, den eine *väterliche* Vergangenheit gegen den Schwindel am gähnenden Abgrund der Zukunft verleiht. Der Mensch projiziert jene Dankbarkeit in sie hinein, die jedes Daseinsgefühl begleitet, das an die Fülle des Seins rührt; in einem nun schon recht komplexen Sinn fühlt er, dass er ihr das Leben verdankt, wie es ein Kind seinen Eltern schuldet, wie Sokrates – nach Platon – erklärte, es den Gesetzen zu verdanken,<sup>119</sup> wie der Gläubige es Gott dankt. Diese väterliche und schaffende Vergangenheit bewahrt ihn vor einer gänzlichen Neugeburt aus dem Nichts (ohne diese Vergangenheit wäre er wie vom Tod eingeschlossen); er staffiert sie aus, indem er der eigenen Dauer die Niederlagen, Siege, Schmerzen, Triumphe und vor allem die Werke all derer zueignet, die vor ihm in derselben kollektiven Wesenheit gelebt haben. Das brauchen nicht unbedingt seine Vorväter gewesen zu sein: In gewisser Weise sind alle Bürger des heutigen Schweizer Bundesstaates ihrem Gefühl nach beim Rütlichschwur von 1291 dabeigewesen, den je ein Einwohner von Uri, Schwyz und Unterwalden geleistet hat; alle – auch die, deren Kanton erst seit 1815 zur Eidgenossenschaft gehört, auch die, deren Vorfahren erst kürzlich in der Schweiz ein Asyl gesucht haben. Und doch ist die Verbundenheit, die derart mit einer weit zurückliegenden Vergangenheit geknüpft ist, *auch* eine biologische Tatsache: Sie wird auch im Körper und im Blut verspürt.

Jedes Mensdienwesen hat auf diese Weise Vorfahren, einen Stammbaum, der wirklicher ist als der andere und sehr viel wirkungsvoller.

Aber man fühlt in sich nicht nur das Leben dieser Kollektivseele als eine undeutliche und zur Hälfte materielle Erinnerung: Man erschaut sie in ihren objektiven Verwirklichungen. Die Werke aus der Vergangenheit sind da, und allen, die an derselben sozialen Wesenheit teilhaben, zum gemeinsamen Eigentum gegeben. Hier sind nun wieder Wirkliches und Imaginäres nicht voneinander zu trennen. Diese Werke gehören in gewisser Weise als ein virtuelles, also unveräußerliches Gut auch denen, die sie nicht kennen, oder denen, die sie, kennten sie sie, ablehnen würden. Die Verbundenheit mit der Kollektivseele bringt nicht notwendigerweise den Willen mit sich, deren Reichtümer zu erforschen. Oft genügt die Gewissheit, dass diese objektiven Wirklichkeiten da sind, oder, wenn man will, genügt dank der «Kollektivseele» das

undeutliche Gefühl einer angeborenen Zugehörigkeit zu diesen Dingen. Zweifellos lesen manche Leute, die der «gebildeten» Schicht angehören und leidlich viel lesen, niemals Homer oder Dante, nicht weil sie das langweilen würde, sondern weil sie das Gefühl haben, sie von Geburt an zu kennen.

Und nun die Landschaften. Als die Kollektivseele begründende Elemente stellen sie nicht nur einen gewissen momentanen Aspekt eines vertrauten Stückes Erde dar: sie bieten dem Vergangenen eine Kulisse, auf ihnen ruht dauernd der Blick der Vorfahren, der biologischen wie auch derer, die dem Reich der Phantasie angehören. Ihre Macht über die Seelen entspringt weniger ihrer gegenwärtigen Schönheit, als der Tatsache, dass sie der Phantasie am ehesten gestatten, die Vergangenheit zu vergegenwärtigen. Sie werden nicht in sich selbst empfunden, sondern in ihrer Beziehung zu der Lebensart, die sie gebieten, und die andererseits auch ihnen den Stempel aufgedrückt hat. In diesem Sinn hat der nahezu überall so gleichartige Rahmen, den die moderne Fabrik für das Leben so vieler darstellt, wahrscheinlich viel zur Entstehung der «proletarischen Seele» beigetragen.

Aber all das wäre nichts ohne jene hohe Wertschätzung, wodurch die allerältesten Gebote und die gewagtesten Zukunftsentwürfe sich gegenseitig bekräftigen. In der Kollektivseele fallen, wie in der Gottheit, ontologische Gegenwärtigkeit und Befehlsgewalt zusammen. Der Erinnerungsschatz, der sie konkretisiert, genügt sich selbst nicht: Er erfordert eine bestimmte Führung, eine Wertverbundenheit, ein getreuliches Befolgen von Losungen –, denn die Kollektivseele ist ja historisch, also sterblich und bedroht. Sie erzwingt sich also mit einander widersprechenden Machtmitteln Geltung: Dem eines übermenschlichen Ansehens und dem einer Erpressung, wie sie ein vergängliches Wesen mit seiner Vergänglichkeit ausübt. Sie ist ein unbestimmtes Wesen, an bestimmten Orten und auf individuellen Gesichtern zugleich gegenwärtig und abwesend – so blickt es euch immer an, mit den Augen von jedermann und auch ohne Augen. Der Aufstand gegen sie erhöht ihre Festigkeit; der Wille, ihr zu entfliehen, verursacht die Vervielfachung ihrer Wachsamkeit. Sie verschwindet erst, wenn sie rückhaltlos hingenommen wird.

Die Frage nach ihrer «Wirklichkeit» kann nicht entschieden werden. Sie ist eine soziale und auch eine psychologische Wirklichkeit, denn sie übt im Sozialen wie im Psychischen reale Wirkungen aus. Aus zahllosen tatsächlichen Elementen bestehend, die aber von Individuum zu Individuum verschieden sind, hat sie gerade auf Grund dieser Unbestimmtheit ein wirksames ontologisches und ethisches Ansehen erhalten – oft so wirksam, dass es zu den letzten Opfern führt. Wer soll da Sein und Fiktion unterscheiden? Trotzdem kann man Folgendes festhalten: Die Kollektivseele hat ihren Seinsgrund nicht in sich selbst, sie rechtfertigt sich nicht durch sich selbst, einen Sinn hat sie nur für das Individuum, und nur unter bestimmten Voraussetzungen.

Wenn diese Voraussetzungen dahinfallen, verliert sie mit einem Schlag ihren Sinn und alles, was ihre seltsame, so zähe «Wirklichkeit» zwischen Fiktion und dunkelstem Nährgrund des Menschendaseins ausmacht. Damit sie das Individuum als eine *Person* ansprechen kann (dank der Personifikation, die schon der Begriff Kollektiv-«Seele» enthält), muss auch das Individuum eine Person sein, das um Werte weiß, und das diese also auch ablehnen könnte. Wenn die Kollektivseele sich einfach wie ein natürlicher Zwang auferlegt, steht ihr kein ethischer Sinn zu. Wenn sie, einmal in Frage gestellt, durch Machtmittel auferlegt wird, wird sie zu einem bloßen gut gewählten Propagandaschlagwort, das den Rückgriff zugleich auf tatsächliche Feststellungen, auf geistiges Prestige und auf Zwang gestattet. Aber wenn sie dem Subjekt eine *fragende Forderung* stellt, eine Forderung, die zum Teil aus ihm selbst kommt (weil ja diese Kollektivseele auch in ihm, auch es ist), und wodurch dieses sich selbst in Frage stellt, sich annimmt oder ablehnt, eine Wahl in Bezug auf sich selbst trifft, dann steht die Kollektivseele in ihrem vollen ethischen und ontologischen Sinn – dann aber ohne Gewissheit, dass das Subjekt ihr folgt.

Denn sie ist kein höchster Wert. Gerade weil sich ihr Bestehen auf einer Menge tatsächlicher Elemente gründet, weil selbst ihre Geltung der Rest eines faktischen Zustandes ist, welcher dem bewusstwerden der individuellen Freiheit vorhergegangen ist – also: Gerade auf Grund der Art von Wirklichkeit, die ihr eignet, kann sie kein oberster Wert sein.

Das ist die unaufhebbare Vieldeutigkeit der Werte, die zur Hälfte in der sozialen Wirklichkeit verkörpert sind. Sie erhalten ihren vollen Sinn, wenn sie ihre Festigkeit verlieren. Oder aber sie gewinnen eine völlige Festigkeit, die aus einer kombinierten Herrschaft von Denken und Macht entsteht – und sie verlieren ihren Sinn. Aber das ist ja auch die Vieldeutigkeit des ganzen Menschenwesens. Außer in seltenen Augenblicken, bei ganz seltenen Individuen wirkt hier der höchste Wert nicht ohne Vermittler, ohne unreine Verkörperungen. Außer in den mystischen Erfahrungen, die vielleicht eher in einem Sprung aus den Bedingungen des Menschlichen heraus gewonnen werden, als sie dessen Krönung bedeuten, scheint sich die Annäherung an den höchsten Wert nicht durch die Leere zu vollziehen, sondern durch die Wirrnis der inkarnierten Werte, der gewerteten Dinge hindurch. Bergluft ist heilsam, aber die vollkommen reine Luft in allzu großer Höhe taugt nicht mehr zum Atmen. Da kommt eher der Hochmut zum Durchbruch als hingebende Wirksamkeit und Liebe. Der höchste Wert will in den Kreaturen geliebt sein; aber jede Kreatur kann – und *soll* vielleicht bis zu einem gewissen Grad – zum Idol werden, das den Zugang zu diesem höchsten Wert verstellt.

Die Gesellschaft spiegelt diese Vieldeutigkeit. Das Ideal einer sozialen Körperschaft ohne eigene Geistigkeit, ohne jene Kollektivseele, von der wir mit so viel Arg-



wohn gesprochen haben, ohne jenen abergläubischen Gehorsam, der über Außerbewusstes, auf gleichsam organischem Weg die individuelle Freiheit verdirbt, das Ideal einer Gesellschaft, in der ein jeder seine Entscheidungen ohne jeden indirekten Zwang und in voller Einsicht fällen würde, ist wohl ebenso absurd und tödlich wie das einer Persönlichkeit, die sich in einer splendid isolation vollkommen entfalten könnte. Die soziale Umwelt ist und soll voller Gerüche sein, wie die Luft, die wir atmen; aber Gerüche dürfen nicht streng sein. Sie sind so wenig für Logik und Ethik geschaffen, dass sie nicht zu definieren, ja nicht einmal zu beschreiben sind. Die Kollektivseele ist nicht nichts, sie ist aber auch nicht alles, und sicher ist sie nicht Gott: Sie ist ein Insgesamt von Gerüchen. Sie lebt –, sie lässt leben und macht leben, solange sie zu atmen ist, in ihrer ungefähren Flüchtigkeit. Ungefähr, und doch bestimmt, von jener Bestimmtheit, wie sie der unsagbaren Nuance und nicht der benannten Farbe eignet. Flüchtig, aber doch anspruchsvoll, mit jener unbewaffneten Ansprüchlichkeit geliebter Dinge, für die man ganz einfach zu sterben vermag, weil man ohne sie nicht weiß, was man mit seinem Leben anfangen soll.

Also scheint mir die Kollektivseele nur unter der Bedingung wirklich zu sein, dass ihr eine gewisse Seinsdichte abgeht, die ihr nicht eignen kann und soll. Auf der geistigen Ebene stellt sie die lebensnotwendige Atmosphäre dar, in der individuelles Wesen und absoluter Wert einander suchen. Vom Subjekt bezieht sie das Element der Personhaftigkeit, das ihre Einheit stiftet, vom absoluten Wert die imperative Kraft. Das restliche Gewicht verleihen ihr die Tatsachen. Sie enthält ein unerlässliches Stück Aberglaubens, der aber gewissermaßen *in der Schwebe*<sup>120</sup> bleibt – dank dem fließenden Charakter des Wesens, dessen Ansprüche sie überträgt, und dank der – mangels jeglichen ontologischen Zements – beweglich bleibenden Komplexität der sie ausmachenden Elemente. Sobald sie zum substantiellen Wesen erhoben oder in einem System intellektuell festgelegt wird, verliert sie die ihr eigentümliche Wirklichkeit, ohne eine andere zu gewinnen, es sei denn die einer Wirkung durch die Lüge. Und diese Wirkung kann für all das tödlich werden, was durch ihre unbestimmte Gegenwärtigkeit am Leben erhalten werden sollte.

Man schwimmt übrigens nie in einer einzigen Kollektivseele,<sup>121</sup> wie das beispielsweise – trotz ihrer Vorliebe für die konkreten Gegebenheiten Blut und Boden – allzu abstrakt und willkürlich die «Nationalisten» annehmen. Ständig durchdringen einander viele derartige Entitäten. Oder dann müsste man – was auf dasselbe herauskäme – sagen, es gebe nur eine, die aber von Individuum zu Individuum unendlich und unbestimmbar variere, und ebenso variere im Laufe des Lebens eines jeden von ihnen, weil jedes einer ganzen Anzahl von Kollektivitäten angehört, die sich auf ganz verschiedene Weise begründen und überschneiden. Eine jede kann mit einer mehr oder

weniger kräftigen kollektiven Seele begabt sein, deren Anforderungen nicht notwendigerweise mit denen der andern zusammenstimmen. Familie, Berufsverband, Stadt oder Kreis, Land, Staat, Kontinent; die Gemeinschaft des Geschlechts oder des Alters (eine der am wenigsten beachteten und doch am stärksten wirksamen); Kirchgemeinde, Kirche, Konfession, Glaube; die Gemeinschaft der Wohlstandigen wie die der Gesetzlosen; die Gemeinschaft derer, die in einer bestimmten Bildung erzogen wurden; die Gemeinschaft derer, welche dieselbe Sprache sprechen diese Aufzählung könnte ins Unendliche fortgesetzt werden. Unter menschlichen Wesen ist eine Unzahl von Kollektivseelen am Werk, oder sie sind latent vorhanden und bereit, bei der geringsten Gelegenheit in Erscheinung zu treten. Sie sind mehr oder weniger erkannt oder anerkannt –, und die es nicht sind, sind nicht notwendigerweise die unwirksamsten. Die am wenigsten beachtete Kollektivseele, die aber zweifellos von allergrößter Bedeutung ist, ist beispielsweise die der *Zeitgenossenschaft*: diejenigen, die in derselben Epoche leben, erfahren nahezu denselben Daseinsrhythmus, dieselbe geschichtliche Etappe, dieselben Formen in Möbeln, Architektur und Kleidung; ihnen ist gewiss mehr gemeinsam, als wenn sie Bürger derselben Stadt wären, aber ein Jahrhundert auseinander leben würden; und man kann sich sehr wohl einen leidenschaftlichen Patriotismus derer vorstellen, die ihr gemeinsames Vaterland *in der Zeit* finden.

Diese vielfachen Zugehörigkeiten, die eine grundsätzliche Labilität zur Folge haben, verbieten es, zwischen den verschiedenen Kollektivseelen eine unbedingte Hierarchie festzusetzen, und so schützen sie die individuelle Freiheit. Einzig die Freiheit dient als Scharnier zwischen diesen so wirksamen Fiktionen, sie seien nun aktuell oder virtuell. Sie stellt sie in Frage, bestreitet sie, verwirft sie unter Umständen, und ohne sie gäbe es nur physischen Zwang und abstrakte Begriffe.

### Die «Kollektiv-Seele» und die Parteien<sup>122</sup>

Wir wollen auf die Parteien zurückkommen. Haben sie eine kollektive Seele, dürfen sie eine haben? Im allgemeinen gesteht man sie ihnen zu, etwa wenn man die eine lobt, sie biete «eine Mystik», die andere darum tadelt, weil sie ihrer ermangle. Aber «Mystik» hat hier einen sehr ungefähren Sinn; das Wort bezeichnet ein irrationales Motiv für die Mitgliedschaft bei einer Partei, das an Intensität und Qualität jedem Vernunftgrund geistig überlegen sein soll. Die Mitglieder, die eine Mystik haben, geben ihre Zeit, ihr Gut und Blut hin, sie sind so weit über sich selbst hinausgehoben, dass der Heroismus ihre normale Haltung wird. Wo man so oft einen so leidenschaftlichen Einsatz ganz gewöhnlicher Menschen beobachten kann, da muss tiefer Grund vorhanden sein. Und den nennt man «eine Mystik». Sie gilt als eines der wesentlichen Elemente der «Seele der Partei».

Doch wenn wir die Partei mit irgend einer der vorhin aufgezählten kollektiven Wirklichkeiten verglichen, dann finden wir da einen grundsätzlichen Unterschied. Jene Wirklichkeiten sind alle dem Individuum durch sein Schicksal auferlegt. Sie sind nie Gegenstand einer Wahl gewesen. Ihre Stärke, ihre substantielle Dichte beruht gerade auf der Tatsache, dass sie dem Geflecht von Notwendigkeiten zugehören, welches den Einzelnen einhüllt und sich seinem Willen völlig entzieht. Sie haben für ihn etwas Mütterliches. Wenn er seine Mutter wie niemanden andern liebt, dann eben deshalb, weil sie sich in der einzigartigen Stellung zu ihm befindet, dass *er* sie nicht gewählt hat, dass sie seine Mutter – eben *ist*. Was der Mensch nicht zu wählen braucht, das beruhigt ihn; es verbindet ihn unmittelbar mit dem Sein, ohne dass er durch die Abgründe der Freiheit zu gehen braucht. Der Mensch – er ist unvorstellbar –, der alle seine Lebensumstände selbst wählen würde, der allen Ballast eines Schicksals von sich abgeworfen hätte, das ihm einen Ort, eine Zeit, zahlreiche Bindungen zuweist, er wäre wie verloren durch seine eigene Gewichtlosigkeit. Er würde zweifellos den Schwindel des Nichts erfahren. Und dieses Nichts wäre nicht nur ihm gegenüber; er selbst wäre nichts. Tatsächlich besteht ein sehr tiefer Zusammenhang – vielleicht der allertiefste überhaupt – zwischen der Notwendigkeit und dem Sein, letzteres Wort im substantiellen Sinn verstanden. Der zeitgenössische französische Existentialismus hat in Reaktion auf die verschiedenen Arten von Essentialismus des traditionellen Denkens versucht, das Sein des Menschen auf die Freiheit allein zurückzuführen: Alles, was in mir nicht Wählen, Entscheiden ist, ist nicht Ich. Aber nicht zufällig ist Sartre schließlich so weit gekommen, dieses Sein des Menschen «Nichts» zu nennen, jene Freiheit, die immerhin in seinem Denken die Rolle eines höchsten Wertes spielt; und er hat sehr gut aufgezeigt, dass dieses «Nichts»,<sup>123</sup> das die Freiheit ist, nicht einmal «*nichts*» sein könnte, wenn es nicht ein Negieren von «*Sein*» wäre (beispielsweise: Die Negation, die es mir gestattet, meine Vergangenheit zu sein – im Modus, sie nicht zu sein).<sup>124</sup> So gibt es keine reine Freiheit; keine Freiheit, die nicht im Konflikt mit der Substanz stünde; kein Nichts, das nicht wäre wie die Anämie einer ontologischen Notwendigkeit. Nur hat Sartre ganz offensichtlich einzig die Abstoßbewegung, das Sichzurückziehen einer Freiheit gesehen, die sich von der Substanz in ihrem *Gegebensein* losreißt. Doch gerade im Stadium des «präreflexiven cogito»<sup>125</sup> steht dem Subjekt eine andere Art offen, sich selbst als solches zu konstituieren: sich die gegebene Substanz völlig anzueignen, sie als den Stoff zu erfahren, aus dem es selbst gemacht ist – wörtlich: Sie zu lieben als es selbst –, in der Angst, mit ihrem Verlust zugleich das Sein und die Möglichkeit zu verlieren.

Die dem Individuum von Geburt oder im Laufe seines Lebens *aufgelegten* Kollektivitäten sind nicht vor allem, wie man sich das gewöhnlich vorstellt, Rahmen; sie sind Substanzen. Die nationale, familiäre, kulturelle, sprachliche, religiöse, berufliche

Kollektivität stellen ebensoviele substantielle Gegebenheiten dar, durch die das Subjekt ist, was es ist – und also kann es aus seiner Freiheit dies oder jenes sein, im Modus, es nicht zu sein – aber keineswegs kann es «nichts» sein. Und so absurd das klingen mag: Das Subjekt liebt diese Gegebenheiten, bevor es sich selbst als das freie Subjekt konstituiert, das fähig ist zu lieben; es liebt sie, wie es sich selbst liebt, wie der Seestern sich selbst liebt, wenn er bei der mindesten Berührung seine Tentakel ausstreckt – aus Angst vor einer Gefahr oder in Erwartung einer Beute. Durch die Gegebenheiten ist es beruhigt, in ihnen ist es bedroht, berührt durch alles, was sie bedroht oder berührt. Wenn es sie verteidigt, verteidigt es sein eigenes Sein, *weil es sie nicht gewählt hat*, so wenig es die Wahl getroffen hat, zu leben, noch auch als ein Wesen zu leben, das zu wählen hat.

Die Stärke der Kollektivseelen ihrerseits beruht in dieser ursprünglichen und unbestimmten Zugehörigkeit. Sie sind *vor* aller Reflexion da. Ihre Gegenwärtigkeit bestätigt sich schon in der Reflexion, die sie zu Objekten macht. Im Denken sind sie von einem Beharren, das an die Kantische Notwendigkeit und Universalität erinnert.<sup>126</sup> Selbst entwertet, selbst abgelehnt bleiben sie unbestimmt in der Affektivität und den dunklen Reaktionen bestehen. Der Intellekt kann über sie nicht viel ausrichten, und zweifellos bedienen sie sich seiner leichter, als er sich ihrer zu bedienen vermag. Dagegen ist es leicht, sie zu mobilisieren, wenn es darum geht, den Menschen in eine Aktion zu stürzen: Sie sind für alle Mittel der Suggestion empfänglich, für Symbole, Prunk, Musik.

Seltsam ist, dass sie an Stärke verlieren, wenn sie Objekt der Reflexion geworden sind, wenn sie benannt sind, wenn sie in Distanz verwiesen und dann als wertvoll befunden und angenommen wurden. Für einen Augenblick vom Subjekt unterschieden gewesen zu sein, das sie gedacht hat, nimmt ihnen ihre ursprüngliche Konsubstantialität und stellt sie auf dieselbe Ebene, oder doch nahezu, wie die Gegenstände, die der Freiheit zur Wahl gestellt werden. Von da an können sie in den Parteiprogrammen erscheinen.

Eine Partei ist grundverschieden von den Kollektivwesen, von denen wir soeben gesprochen haben. Selbst wenn sie schon verhältnismäßig alt ist, bleibt ihr ihr Ursprung, eine Entwicklungslinie ihres Daseins anhaften, die viel zu deutlich sichtbar sind, als dass sie jener unbestimmten Substantialität genießen könnte, die den Kollektivseelen eignet. Seit ihrer Gründung hat sie einen *Seinsgrund*, sie ist rational gerechtfertigt; sie hätte auch nicht existieren können, sie ist im Abstand vom menschlichen Bewusstsein entstanden, sie ist in gewissem Sinn von außen her fabriziert worden. Sie hatte sogar einen Seinsgrund, bevor sie da war; nicht eine gegebene Wirklichkeit bringt sie zum Sein, sondern ihre Ziele. Ihre technische, instrumentale Rolle hat von vorneherein den Vorrang vor ihrem Sein. Sie ist im Hinblick auf gewisse

Ziele geschaffen und also das Werk von Menschen. Und man wende nicht ein, auch die Kirchen hätten eine instrumentale Rolle zu spielen, auch sie seien von Menschen im Hinblick auf bestimmte Ziele geschaffen worden. Das ist mit den Augen des Ungläubigen gesehen, für den es in der Tat gar keine Kirchen gibt, sondern nur religiöse Parteien. Alles Bemühen der Kirchen geht dahin, sich ihre metaphysische Natur zu *wahren*, ein substantielles Gegenwärtigsein; es geht dahin, in gewisser Weise der Leib der Gottheit auf Erden zu sein: «Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.»<sup>127</sup>

Wenn die reformierten Kirchen ihre instrumentale Rolle betonen und nicht ihre substantielle Wirklichkeit, dann sind sie eben immer davon bedroht, Parteien zu werden, die der Wahl der Individuen ausgesetzt sind, die gewählt werden können oder nicht, die also sein oder nicht sein können. Eine Kirche dagegen ist, man wählt sie nicht, man kann sie nur verneinen – in einer unfruchtbaren und leeren Verneinung. Sie ist, für ewig und unzerstörbar. Sie ist nicht, um eine Rolle zu spielen, um die oder jene Mission zu erfüllen; ihre wesentliche Rolle ist eben, zu sein. Ganz im Gegenteil bezieht eine Partei ihr Sein einzig aus ihren Zielen; sie ist von ihnen abgesehen nichts; sie hört auf zu sein, wenn sie erfüllt sind, oder wenn sie ihnen nicht mehr dienlich ist.

An sich hat demnach eine Partei keine Kollektivseele. Menschen, denen es darum zu tun ist, gewisse soziale Ziele zu erreichen, beschließen einfach, ihre Bemühungen zu vereinen. Es ist nicht gesagt, dass sie diese Ziele aus denselben Gründen oder im Namen derselben Werte erstreben müssen. Es ist auch nicht nötig, dass sie für dieselben Dinge empfänglich seien, dass ihnen ein Glaube gemein sei, ein Lebensstil, eine Kulturtradition. Sie müssen auch keine Freunde sein. Normalerweise ist ihre Zugehörigkeit zur Partei eine *partielle*; sie bindet nur einen Teil ihres Seins auf einem bestimmten Aktionsgebiet. Sie ist *bedingt*, und sie endet, wenn die Partei aufhört, die Ziele zu erstreben, die sie haben entstehen lassen. Sie ist immer widerrufbar, und so kann sie den Ansprüchen gegenübergestellt werden, wie sie auf anderen Ebenen der menschlichen Existenz gestellt werden, zum Beispiel dem Privatleben, der nationalen oder religiösen Zugehörigkeit; und vor allem ist die Partei nicht oberste Instanz, sie kann es nicht, sie darf es nicht sein. Jenseits von ihr – wie übrigens jenseits von jeder Zugehörigkeit zu jeder beliebigen Kollektivseele – bleibt die Instanz der individuellen Freiheit im Ringen mit den absoluten Forderungen.

Zusammenfassend:<sup>128</sup> Wenn eine politische Verpflichtung<sup>129</sup> keine Abdankung, sondern eine Verstärkung des Einflusses bedeuten soll, den der Bürger auf die Gesellschaft ausübt, dann bleibt sie teilhaft, begrenzt auf einen Bereich des In-der-Welt-Seins, bedingt, widerrufbar, *in der Schwebe* zwischen den beiden miteinander verbundenen Instanzen des individuellen Gewissens und der transzendenten Wertwelt.

Doch möge man sich nicht täuschen: «teilhaft» will nicht «lau» heißen. Trotz ihrer Begrenztheit und ihres Bedingtheits kann diese Verpflichtung ein totales Opfer erheischen. Der Mensch lebt auf mehreren Ebenen, ja; aber auf einer jeden kann es um sein ganzes Leben gehen. Der Einsatz ist ein und derselbe; aber er ist manches Mal und von mancher Seite bedroht. Es kann sehr wohl geschehen, dass einem Menschen auf der politischen Ebene oder auf einer anderen seine Daseinsgründe abhanden kommen, die Gründe, ohne die leben für ihn nicht mehr leben bedeutet. Es kann also durchaus so weit kommen, dass es sich lohnt, sein Leben zu wagen oder es dahinzugehen, um diese Gründe zu retten.

Doch kann die politische Verpflichtung nicht sich selbst einen derart entscheidenden Wert verleihen. Dieser muss ihr von anderswo zukommen, aus einer Quelle, die sie sowie jeden beliebigen Sonderbereich der Existenz transzendiert. Man darf sie nicht in einer vorhandenen politischen «Mystik» suchen wollen. Im Gegenteil zerstört diese Instanz sogar, allein aus der Tatsache ihrer Transzendenz, die mystischen Elemente, womit die politische Verpflichtung sich putzen möchte, und sie werden zu bloßem Aberglauben.

Es ist also nicht leicht, ein «Parteigänger» in des Wortes reiner Bedeutung zu sein. Seine individuelle Verantwortung ist auf einmal gewachsen, während er seine Handlungsfreiheit im Hinblick auf eine größere Wirksamkeit vermindert hat. Er ist nun verantwortlich für Handlungen, die er allein weder entscheidet noch ausführt. Er nimmt es hin, dass er sich aus Disziplin anderen Entscheidungen unterwirft, als er sie selbst getroffen hätte. Es handelt sich, wie wir gesehen haben, um eine teilhafte, bedingte und widerrufbare Unterwerfung; aber jede Partei verlangt sie und muss sie unter Androhung des Ausschlusses verlangen. Die Partei verschafft dem Parteigänger keinerlei Unschuld, weil sie keine substantielle Existenz besitzt und nicht aus sich selbst werthaft ist: Sie setzt nicht das Gute, sie heiligt nichts, sie entschuldigt nichts. Die Partei hat für den Parteigänger eine technische, keine ethische Bedeutung: Die durch die Mittel und die Zwecke gegebenen ethischen Fragen lasten weiterhin allein auf ihm, erschwert durch neue Solidaritätsverhältnisse. Die Partei entreißt ihn seiner Einsamkeit nicht, oder doch gelingt ihr das nur in Bezug auf einen begrenzten Existenzmodus, soweit er an einer für eine begrenzte Aufgabe eingespannten Gruppe teilnimmt. Zugleich ist er aber entscheidend mit seiner Partei solidarisch, da er durch sie seinen Willen in die Formgebung des kollektiven Daseins einschaltet. Er braucht die Partei, er hat die Pflicht, sie am Leben und wenigstens in dem Grad von Reinheit zu erhalten, ohne den sie ihren Sinn vor seiner eigenen absoluten und einsamen inneren Instanz verlieren würde. Das sind Ansprüche, die oft, wenigstens dem Anschein nach, einander widersprechen. Das Parteimitglied setzt in seinem Kampf nicht nur sein Schicksal aufs Spiel, sondern das einer Menge Menschen, den Sinn

und das Antlitz der Vergangenheit, Wert oder Sinnlosigkeit unzähliger Opfer, die Möglichkeiten der Zukunft. Und stets ist es verantwortlich dafür, was seine Partei tut, da es sie immer wieder wählt: Die Partei ist doch kein Teil seines Schicksals (wie beispielsweise seine Zugehörigkeit zu dieser oder jener familiären oder nationalen Kollektivseele), sie beruht auch nicht auf einem substantiellen und endgültigen Einverständnis (wie das Ablegen von Gelübden, deren ewige Gültigkeit jede weitere Debatte aufhebt oder doch aufheben sollte), und deshalb kann das Mitglied sie letzten Endes jederzeit verlassen.

### Grenzen der Verpflichtungsbefugnis<sup>130</sup>

Doch alles, was ich da geschrieben habe, ist nur Skizze und bleibt fiktiv. Die Menschen leben, besonders in Gruppen, nie mit so deutlichen Unterscheidungen und Abgrenzungen. Tatsächlich ist die Zugehörigkeit zu einer Partei mit einer Unzahl von emotionalen Erfahrungen verbunden. Ihre Mitglieder erleben gemeinsam Stunden der Hoffnung, des Triumphs, der Angst. Sie wissen, dass sie miteinander den ärgsten Gefahren, demselben Druck, denselben Versuchungen, denselben Bedrohungen ausgesetzt werden können. So entsteht eine gefühlsmäßige Solidarität, die um so intensiver wird, je größer die Risiken sind. Die Partei ist dann nicht mehr ein instrumentales Kollektiv, dessen politische Rolle man versteht; sie wird als solche Gegenstand einer Zuneigung, einer Treue. Dazu kommt das Abzeichen, die Fahne, das Lied. Die Kollektivseele bildet sich auf Kosten der Unterordnung unter die Ziele. Nicht nur verlieren die Ziele ihre entscheidende Bedeutung, sondern sie werden infolge einer fortschreitenden Perversion der Beziehung in den Dienst der Partei gestellt, ja schließlich im Hinblick auf ihre Stärkung und Ausbreitung ausgewählt.

Die neue, so entstandene Kollektivseele unterscheidet sich aber grundsätzlich von denen, die wir weiter oben besprochen haben, und die, bevor sie gewollt oder sogar, bevor sie gelebt wurden, von der Wirklichkeit, von Traditionen und Lebensweisen auferlegt sind. Gewiss, auch die Partei-Kollektivseele bildet sich bald eine Vergangenheit, auch sie hat ihre Helden, ihre Märtyrer. Der Unterschied beruht, was die Partei betrifft, vor allem in der fordernden Strenge und der Ungesichertheit. Die Ungesichertheit: Die andern Kollektivseelen haben es nicht nötig, sein zu wollen; sie sind. Selbst, wenn sie in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit bedroht sind – beispielsweise, wenn eine Nation sieht, dass sie im Begriff ist, zu verschwinden –, scheint nur der Körper, der ihnen entspricht, vorübergehend vernichtet werden zu können und nicht die Seele selbst. «Noch ist Polen nicht verloren», so sang zu Ende des letzten Jahrhunderts die Hymne des geteilten Polen.<sup>131</sup> Dagegen wird eine Partei, auch wenn sie Gegenstand eines leidenschaftlichen Bekenntums geworden ist, durch die bloße

Auflösung in ihrem Bestände als bedroht empfunden. Wenn sie sich auflöst, existiert sie nicht mehr. Bestenfalls werden von ihr nur *Ideen* übrigbleiben, aber keine Seele. Streng genommen kann man machen, was man will: Eine Partei ist ein Programm. Die gefühlsmäßige Anhänglichkeit an sie mag so komplex werden wie immer, wenn das Programm pervertiert oder ausgehöhlt wird, dann wird eine Partei wesenlos, abgesehen von einigen Schlagworten, an die sie sich klammert. Und dann werden diese Schlagworte im gleichen Maß, wie sie sich immer weniger auf die konkrete Aktion beziehen, noch allgemeiner und verstandesmäßig dogmatischer, wird ihr Zusammenhang zur reinen Abstraktion. Dagegen überflutet die Kollektivseele einer Nation oder einer Kirche mit ihrem unbestimmten, grenzenlosen, ungefähren Wesen nach allen Seiten jedes beliebige Schlagwort, Programm oder Bekenntnis. Erst wenn sie die ruhige Gewissheit ihrer ontologischen Fülle verliert, sucht sie sich in ihrer *Unterscheidung* von andern festzulegen und für sich selbst Kriterien und Abgrenzungen zu finden. Wenn die Substanz anämisch wird, dann werden die Umrisse schärfer. Die Seele der Nation, die Seele der Kirche entwickeln sich dann auf eine nationalistische, auf eine klerikale Partei zu.

Dann ist es nicht mehr weit zur Inquisition, zur Verfolgung der Minoritäten. Nichts führt näher an die Gewalt als die ängstlich dogmatische Enge eines Kollektivs. Sie fordert ihren Gliedern die Substanz ab, die ihr abhandengekommen ist. Sie nimmt vorbehaltlos Besitz von deren ganzem Sein. Nichtig geworden, wird sie gezwungenermaßen totalitär. Ihre Abmagerung macht sie gefräßig. Paradoxerweise entwickelt sie, weil sie nicht ist, die Tendenz, das freie Wesen des Individuums bis zur Vernichtung zu absorbieren, das doch gerade nur durch eine materielle Zugehörigkeit sie zur Existenz bringen könnte.

Der freie Einzelne führt seinerseits die Partei oft in Versuchung: Er bietet ihr einen zu großen Teil seiner selbst an, eine affektive Anhänglichkeit, die Aufgabe des eigenen Urteils, und er erwartet von ihr Gewissheit und Unschuld des Handelns. Die Gemeinschaft wiederum personifiziert die Partei, macht sie zu einem Subjekt – sei es nun, um sie zu verherrlichen, oder um sie zu verfolgen. Die Bedrohungen und Chancen der Partei, die sich aus ihrem Kampf mit den rivalisierenden Parteien ergebenden Zwangsläufigkeiten, ihre Konflikte und Bündnisse mit den sozialen Kräften, den Kollektivseelen – all das führt sie dazu, dass sie sich selbst ebenfalls eine substantielle Existenz zuschreibt, sich als Selbstzweck versteht, ein moralisches, wenn nicht ein geheiligtes Ansehen anmaßt. Sie gewinnt eine Mystik, geistigen Glanz, Verführungsmacht gerade da, wo sie ihre Rolle aufgibt, jene begrenzte, untergeordnete, nüchtern definierte Rolle. Statt in der Schwebe zu bleiben vor der individuellen Freiheit, die über sie mit dem Maßstab der absoluten Wertung urteilen soll, erhebt sie sich – die Zuständigkeit des Individuums usurpierend – selbst zur freien Person und zugleich



zum absoluten Wert, womit sie sich die Fähigkeit zuerkennt, als höchste Autorität, die das Gute setzt, alles zu rechtfertigen. Als Kirche ohne Gott, als Nation ohne Land und ohne das Gewicht einer Vergangenheit errichtet sie ihre tyrannische Macht, die dogmatisch streng und doch vieldeutig ist.

Wenn man mir von einer Partei sagt, sie habe keine Mystik, dann denke ich: Um so besser, dann können ihre Mitglieder also, auch wenn sie treue, vielleicht bis zum letzten Opfer treue Anhänger sind, religiös sein. Wenn man mir von einem Parteigänger berichtet, er widme der Partei nicht seine ganze Freizeit, dann denke ich noch einmal: Um so besser, dann lebt er vielleicht auch noch *anderswo*, dann gibt es also für ihn außerhalb der Partei noch seine Familie, seine Freunde, seinen Beruf, seine Arbeitskameraden, seine Landschaften. Dann existiert da noch der Mensch in sich selbst, ohne den die Partei keinen Sinn hat.

Doch wenn man mir sagt, dass die Parteien das politische Leben vergiften und die Individuen verderben, dann meine ich, man mache sich eine falsche Vorstellung – vom politischen Dasein ebenso wie von den Individuen, wie sie in der Gesellschaft leben; und ich fordere für die Parteien das Recht zu existieren, ihren Mitgliedern auf der Ebene politischen Handelns eine Disziplin aufzuerlegen, von ihnen Opfer, manchmal sogar eine absolute Hingabe zu verlangen – nicht im eigenen Namen, sondern um Werte zu verteidigen, ohne die das Leben nicht mehr menschlich ist.

---

## Dritter Teil



---

## Kapitel 1

# Philosophische oder religiöse Grundlage des Sozialismus

### Lebendiger oder toter Marxismus<sup>132</sup>

Wir lassen hier Marx und seine Lehre absichtlich beiseite. Es ist Sache der Philosophiehistoriker, festzustellen, welches sein Beitrag an das westliche Denken gewesen ist. Es steht den Philosophen zu, die aus ihrer Einsamkeit heraus über Jahre, Jahrhunderte und Jahrtausende ihr Gespräch untereinander pflegen, in diesem Austausch seine Stimme und seine Gegenwärtigkeit zur Geltung zu bringen, auf sie zu horchen und sie zu prüfen. Für die vorliegende Arbeit interessiert uns, wie gesagt, nur jener Marxismus, der gegenwärtig ist im Bewusstsein von Menschen, die sich von ihm anregen lassen wollen, um auf die sozialen Gegebenheiten einwirken zu können; nicht der Marxismus dieses bekannten Professors oder jenes berühmten Interpreten, nicht einmal dieses oder jenes Arbeitsführers, sondern der «Marxismus» der durchschnittlichen Parteimitglieder oder Anhänger, der fast zum Merkmal und zur unerlässlichen Bedingung jeder Treue zur Sache der Arbeiterschaft geworden ist. Was besagt dieses Wort, dessen angebliche Unantastbarkeit schon eine Schwäche vermuten lässt? Lebt sein Gehalt noch im Bewusstsein oder ist er erstorben?

Eins scheint mir von vorneherein klar: Der philosophische Marxismus, wie er unter den Massen verbreitet ist, hat nie in einem System von klaren Ideen bestanden, sondern eine Art recht unbestimmter *Atmosphäre* gebildet und eine Reihe von «Themen» in dem Sinn des Wortes geliefert, den man in der Musik verwendet. Die Unerbittlichkeit, womit der Marxismus die Mechanismen der kapitalistischen Wirtschaft und des Klassenkampfes analysiert, ließ an die unerbittliche Strenge seines Denkens überhaupt glauben – so sehr, dass das Wort «Marxismus» schließlich sogar gleichbedeutend mit intellektueller Strenge auf allen Gebieten wurde.

Die Atmosphäre des Marxismus war diejenige des Positivismus: Vorliebe für die Tatsachen und deren Herrschaft; hohes Ansehen der «Wirklichkeit», von der man annahm, sie sei bekannt oder doch restlos erkennbar; der Triumph im Gefühl, von den Märchen, dem Zwang der Religion befreit, kein Narr mehr zu sein, erwachsen zu werden. Soviel ich sehe, hatte der Marxismus drei *Hauptthemen*: das Erlangen geschichtlichen Bewusstseins, die vordringliche Bedeutung der Wirtschaftsfaktoren, den dialektischen Determinismus.

## Das Erlangen geschichtlichen Bewusstseins

Der Marxismus hat eine entscheidende Rolle bei der Vertiefung und Ausbreitung des *geschichtlichen Sinns* unter den Menschen von heute gespielt. Auch hier versuchen wir nicht, abzuklären, in welchem Ausmaß die Marxschen Schriften in dieser Entwicklung treibende Kräfte oder bloße Symptome gewesen sind. Sicher ist, dass der Marxismus einer der Wege gewesen ist, auf denen der Mensch sich dessen bewusst geworden ist, in der Geschichte zu sein, eine der Sprachen, in denen er seitdem dieses bewusstwerden zum Ausdruck gebracht hat. Mit geschichtlichem Sinn ist hier nicht der Sinn gemeint, wodurch der Historiker die Vergangenheit zu erfassen und wieder aufleben zu lassen, wodurch jeder Mensch auch seine Gegenwart als einen geschichtlichen Augenblick zu erleben vermag. Diese seine Gegenwart wird nun von einem allgemeinen Fluss fortgerissen, und sie hat ihren Sinn weder in sich selbst noch in der Ewigkeit, sondern eben in der Geschichte. Das bewusstwerden, das sich so vollzog, ist ein Ereignis von erstrangiger Bedeutung, dessen Folgen unabsehbar sind.

Zunächst verliert die Gegenwart ihr Gewicht. Ihre überwältigende Macht ist ihr genommen. Die Zukunft hebt die Verzweiflung auf. Die ontologische Dichte nimmt ab, das *Sein* wird anämisch, überall wird es von der Zeitlichkeit aufgelöst. Es räumt dem *Tun* seinen Platz. Lassen wir hier das Problem Schicksal-Freiheit beiseite: Die Massen haben es nicht erlebt. Dagegen haben die Massen dieses weite Aufreißen der Türen zum Möglichen wahrgenommen, sie haben diesen Ruf zur Tat vernommen. Die Zeit, die so lange als ein vernichtendes Ungeheuer erlebt wurde, das seine eigenen Kinder frisst, das Schönheit, Leben, Liebe wegwischt, diese Zeit wurde zum Raum, der sich vor der Aktion auf tut, wurde die herrlich zu atmende Luft der Hoffnung. Durch einen nur scheinbaren Widerspruch hat hier der Positivismus tatsächlich von der Tatsächlichkeit befreit: Tatsache wird nunmehr, was sich wird ändern lassen.

Doch nicht nur das Gegenwärtige verliert sein Gewicht, auch das Ewige. Das Ewige fällt in die Geschichte, es treibt mit allem Übrigen in diesem Fluss. Alle Werte, alle Ideen, alle Wesen, alle Götter, womit die Menschen die Ewigkeit zu bevölkern vermochten, erscheinen als historisch, als Früchte eines Augenblicks der Geschichte, als Triebkräfte eines anderen Moments; alle Werte, selbst die logischen und schließlich auch die Wahrheit. Über nichts kann seither mehr abgeurteilt werden. Man kann nur noch Standorte feststellen, Standorte in der Geschichte. Allein die Geschichte bleibt als rechtfertigende Instanz. Aber weshalb rechtfertigt sie, in wessen Namen? Weil sie Geschichte ist. Nicht weil sie ewig ist, sondern weil sie sich verändert.

Philosophen und Politiker sind auf diesen Wegen bis zu schwindelerregenden Folgerungen gegangen, neben denen die klassischen Sophismen reine Kinderspiele sind. Und das ist noch nicht zu Ende.

### Vordringliche Bedeutung der Wirtschaftsfaktoren

Wir wollen hier die Frage beiseite lassen, ob nach der marxistischen Lehre wirklich die wirtschaftlichen die *einzig determinierenden Faktoren* sind, wodurch die andern, die politischen und geistigen, zu bloßen Epiphänomenen würden. Es ist mir nie gelungen, von einem Marxisten in diesem Punkt eine klare, unzweideutige Antwort, oder vielmehr eine unverrückbare, endgültige Antwort zu erhalten: Meine Gesprächspartner springen unaufhörlich von einer Einstellung zur entgegengesetzten – und die Texte tun das leider auch. Doch für unsere gegenwärtige Skizze ist die Zweideutigkeit wichtig. Der Marxismus wurde eben in dieser Hinsicht völlig zweideutig in den Massen propagiert, und deshalb müssen wir diese Zweideutigkeit mit allen ihren Auswirkungen erfassen.

Zunächst stieß der Marxismus, indem er die quasi determinierende Kausalität der Wirtschaftsfaktoren aufdeckte, die liberal konservative Rechtfertigung des kapitalistischen Systems und seiner Privilegien um. Auf einmal waren diese nicht mehr die legitime Belohnung für das Verdienst; die gesellschaftliche Hierarchie verlor ihr ethisches Fundament, weil ja die Werte nach der bürgerlichen Ordnung und nicht diese Ordnung nach den Werten eingesetzt worden waren.

Die Werte ihrerseits, die an eine Klassenherrschaft gebunden waren, fielen zugleich mit der Erschütterung und dann mit dem Sturz dieser Herrschaft dahin. Die dialektische Bewegung der Geschichte räumte sie fort. Daraufhin konnte man sie durch andere ersetzen; insbesondere traten an die Stelle der Werte, deren Schwerpunkt in der Ordnung und in der Harmonie lag, diejenigen der Gerechtigkeit und des Umsturzes.

Streng genommen in dem Maß, in dem die Wirtschaftsfaktoren determinierend waren, waren diese neuen Werte auch keine eigentlichen Werte. Sie waren, als Epiphänomene, nur Abbilder einer neuen Sozialstruktur oder genauer: Des Ersetzens einer vorherrschenden Klasse durch eine andere. Doch wurde in den Auseinandersetzungen doktrinären Charakters diese Konsequenz immer wieder im Strudel der Dialektik ersäuft. Diese Dialektik, die alle Wirklichkeiten der Geschichte aneinanderheftet, lässt es zu, dass man bald eine Phase als unbeweglich festnagelt, bald im Gegenteil nur die ständige Bewegung im Auge behält. Der populäre Marxismus seinerseits wird nie diese unmenschliche Konsequenz ziehen, die ebenso der Aktion zuwiderläuft wie dem gesunden Menschenverstand widerspricht. Dem Volk, das die

Werte aufnahm, die man ihm als die seinen bezeichnet hatte, erschienen sie dann auch als absolut am moralischen Himmel.

Die Vordringlichkeit der Wirtschaftsfaktoren bedeutete für das Proletariat übrigens eine Entschuldigung und zugleich einen Grund mehr, um zu fordern, dass es gerecht zugehe auf dieser Welt. Wenn ihm auf dem Gebiet geistiger Verdienste etwas abging, dann war daran nunmehr die Wirtschaftsordnung schuld. Wenn es wahr ist, dass das geistige Wesen sozusagen völlig, mit allen seinen Fähigkeiten, seinen Bedürfnissen, seinem Glauben, seinen Bindungen sich unter dem bestimmenden Einfluss der wirtschaftlichen Bedingungen bildet, dann fühlt sich der Ausgebeutete durch ein ungerechtes Regime nicht mehr bloß um ein «Haben», sondern um sein *Sein* selbst betrogen; mit seiner revolutionären Anstrengung fordert er also sein Sein. Der dialektische Zirkel stellt sich vollkommen wieder her: Da das Geistige nur eine Art Epiphänomen des Wirtschaftlichen ist, werden ausreichender Lohn, bessere Nahrung und Wohnung, die materielle Sicherung, die Freiheit ebensoviele geistige Forderungen, weil sie eben Voraussetzungen für jedes Leben des Geistes sind.

Der marxistische Materialismus, wie er im Volk verbreitet ist, ist kein Materialismus in Bezug auf die Ziele, sondern nur in Bezug auf die Mittel.

### Der dialektische Determinismus

Dank der magischen Formel des «dialektischen Determinismus» hat der Marxismus den Anspruch erhoben, den Schlüssel zur Universalgeschichte zu besitzen. Die Beziehung Herr und Sklave,<sup>133</sup> Besitzender und Ausbeutungsobjekt wurde bis zu einem Grade verallgemeinert, dass sich daraus eine Methode der Erklärung nicht nur für soziale Tatbestände, nicht nur für alle historischen Ereignisse, sondern für alles Denken, für alles Glauben, für alle wissenschaftlichen Errungenschaften und künstlerischen Schöpfungen der Menschheit ergab. Ein solcher Anspruch hat zahllose und weitreichende Folgen. Zunächst würde die Tatsache, dass einer den Schlüssel zur Universalgeschichte besäße, bedeuten, dass Wissenschaft und Aktion zusammenfallen; deren gemeinsamer Grundbegriff wäre fernerhin eben die Geschichte, in die demnach die Aktion mit fragloser Sicherheit eingreifen würde. Das heißt die Geschichte für sich haben. Wenigstens hat der Marxismus es nicht für möglich gehalten, dass man auch *gegen* einen geschichtlichen Ablauf, dessen Stadien man im voraus kennt, Stellung nehmen könnte. Nach ihm widersetzen sich der Geschichte – übrigens immer umsonst – nur diejenigen, die durch ihre Situation in der wirtschaftlichen Ordnung oder Unordnung blind geworden sind und sich deshalb weigern, sich der Evidenz zu fügen. Opposition wird hier ebenso absurd wie beispielsweise in der Mathematik. Wenn einer am Schluss einer korrekten Beweisführung zu einem Theorem erklärt, er

sei nicht einverstanden, dann kann das nur bedeuten, dass er nichts verstanden hat. Wenn einer sagt: «Ich habe verstanden», bedeutet das: «Ich bin einverstanden». Es gibt Gründe genug, warum die marxistischen Philosophen Spinoza, für den Intellekt und Wille zusammenfallen, haben annectieren wollen.<sup>134</sup>

Sobald man das Schema der Universalgeschichte kennt, legt sich dieses dem Willen auf – in Freiheit oder mit Zwang. Doch findet sich im Marxismus diese positive Rechtfertigung mittels strenger Wissenschaftlichkeit verdoppelt durch eine andere, die sich auf die Gerechtigkeit beruft. Die Geschichte nähert sich in ihrem Ablauf der Gerechtigkeit – gemäß der Notwendigkeit. Der materialistische Determinismus fällt zusammen – ist das nun Dialektik oder ein Wunder? mit der Verkörperung eines geistigen Wertes.

So ist die politische Aktion doppelt begründet: Zugleich auf einer faktischen Notwendigkeit und auf einer sittlichen Rechtfertigung, und sie weist nunmehr alle Merkmale einer Technik auf. Der wirklich politische Mensch kann sich weder irren, noch kann er Unrecht haben. Die Meinungsverschiedenheit hat keinen Sinn mehr. Wir befinden uns an der Schwelle der Epoche, die gewisse Leute aus Optimismus oder Nachgiebigkeit «das Zeitalter der epischen Menschheit» genannt haben.

Eine solche Auffassung muss sich allen aufdrängen: Wenn sie auf Gegner stößt, dann sind deren «Irrtümer» sofort erklärt, lokalisiert, dem System einverleibt, von ihm wieder absorbiert; schließlich bestätigen sie es nur. Es wird völlig überflüssig, zu untersuchen, was an den Gedanken eines andern noch gültig sein könnte. Da bleibt nichts übrig als Wiedererziehung oder Züchtigung: Konzentrationslager oder Tod. Beides tendiert dahin, ineinander überzugehen.

Was ist von diesem Marxismus heute noch wirklich im Bewusstsein der Sozialisten lebendig?

Zunächst ein gefühlsbeladener Götzendienst mit dem Wort «Marxismus», das für manche gleichbedeutend ist mit «Treue zur Arbeiterklasse». Dieser Fetischismus wird um so kräftiger betrieben, je unbestimmter und wirkungsloser der Gehalt des Wortes wird. Nur eine entschiedene, gründliche Erneuerung kann dem sozialistischen Denken wieder genügend Selbstsicherheit verschaffen und ihm seine echte Treue zurückgewinnen, so dass es sich auf neue Wege einlassen kann.

Sodann: Das historische bewusstwerden vertieft sich unaufhörlich, nicht allein bei Sozialisten und Kommunisten, sondern bei allen unseren Zeitgenossen. Es handelt sich da um eine grundlegende Veränderung, die sich sogar in der Art und Weise vollzieht, in der die Menschen ihre Stellung im All auffassen, und noch niemand kann voraussehen, wohin das führen wird. Einige Bemerkungen dazu können aber schon gemacht werden. Zuerst und vor allem: Das Volk als Ganzes hat in der Geschich-



te einen Grund der Hoffnung und des Handelns gefunden. Die Geschichte ist seine Geschichte – nicht nur, weil es sie lebt und erleidet, sondern weil sie in gewissem Umfang von ihm abhängt, weil sie seine Sache geworden ist. Der geschichtliche Sinn, weit entfernt davon, in ihm das Gefühl der Fatalität zu bekräftigen, hat ihm die Aufgabe auferlegt, sich frei zu machen.

Andererseits hat sich der Sturz der Werte in die Zeit bisher nur für gewisse Philosophen, Politiker und Künstler ereignet. Am moralischen Himmel des Volkes strahlen weiterhin seine Fixsterne – keine Prinzipien, sondern Werte. Der Relativismus und das Jonglieren bleiben, auf moralischem Gebiet, die Sache einer ganz kleinen Sonderklasse frivoler oder verspielter Geister. Das Volk ist davon kaum berührt. Und gewiss sündigen gerade die Sozialisten eher durch ein Zuviel an Feierlichkeit als an «Spielerei».

Die Sorge um die Wirtschaftsfaktoren herrscht weiterhin vor. Der Wille, sich von keinem Traum, und wäre er noch so schön, noch so edel, noch so tröstlich, von der Pflicht abbringen zu lassen, *zuerst* die Ungerechtigkeit auf dieser Ebene zu beseitigen, ist im Sozialismus von heute absolut lebendig, sowohl in den Parteien als solchen, als auch in der Vorstellung jedes einzelnen Mitglieds. Alle bestreiten sie die Legitimität der kapitalistischen Hierarchie. Dagegen hat das Volk, wie wir sahen, nie daran geglaubt, nie wahrhaft daran geglaubt (und die Sozialisten nicht mehr als die andern), dass die Werte Epiphänomene der wirtschaftlichen Strukturen seien, und dass sie deshalb mit ihnen sich ändern müssten. Immer hat das Volk sich geweigert, das zugeben, selbst da, wo es wahr zu sein scheint. Es klagt die Menschen an, sich scheinheiligerweise der Werte zu bedienen, aber es vergreift sich nicht an den Werten selbst.

Gleichzeitig gewinnt die geistige Triebfeder des Kampfes an Stärke, der gegen die wirtschaftliche Knechtschaft geführt wird. Das Volk verlangt eben Wohlstand und Sicherheit für sein körperliches Dasein – sich dessen wohl kaum bewusst, dass es geschieht, um seine geistigen Rechte ausüben zu können; damit der Körper aufhören könne, eine Lebensmaschine mit ihren knechtenden Bedürfnissen zu sein, damit er das wunderbare, neugierige und empfindliche Instrument des Geistes werde.

Was den dialektischen Determinismus anbetrifft, so spielt er bestimmt bei den Intellektuellen eine große Rolle, und er übt sogar eine erstaunliche verführerische Kraft auf sie aus, und dies wohl wegen der unzähligen Spielereien, die man mit ihm treiben kann. Für die kommunistischen Massen bedeutet er wahrscheinlich einen geheimnisvollen Punkt ihrer Doktrin, der sehr kompliziert ist und wofür man deshalb die Sorge ändern überlassen muss; schließlich dient er dazu, den Sinn für Kritik am Zügel zu halten.

Andererseits spielt der dialektische Materialismus – wenn es auch vorkommen mag, dass der Begriff einem führenden Sozialisten in einer Rede entschlüpft – tat-

sächlich doch für die sozialistischen Massen keinerlei Rolle. In den Parteien glaubt kein Mensch ernstlich daran, dass die Geschichte determiniert sei; um so weniger bildet sich einer ein, ihr Gesetz zu kennen. Man weiß, dass der Marxismus verdeckte Strukturen in Erscheinung hat treten lassen, Beziehungen, die bis dahin verschwiegen worden waren; man bedient sich seiner Methoden und Kritiken – aber man gibt sich zufrieden mit einer begrenzten Anwendung, ohne wissenschaftliche Gewissheit, ohne Anspruch auf die alleinige Evidenz, ohne alle Wirklichkeit in ein einziges Schema pressen und ohne der Zukunft ihr Geheimnis entreißen zu wollen; und man lässt den Gedanken des Gegners ihren Anspruch auf Existenz und Wahrheit.

Man kann demnach nicht sagen, der Marxismus stelle heutzutage – selbst in seiner populären Gestalt, selbst mit seiner allerallgemeinsten, unbestimmten Thematik – die mögliche weltanschauliche Grundlage einer gemeinsamen sozialistischen Ideologie dar.

Wir müssen also die Doktrin aufgeben und uns den Wesen aus Fleisch und Blut zuwenden, die der sozialistischen Bewegung anhangen oder sie unterstützen. Was denken sie? Woran glauben sie? Was beseelt sie, wenn sie nach besten Kräften handeln und kämpfen?

### **Gänzliche Verschiedenheit mit einer einzigen Konstante**

Faktisch findet man bei den Sozialisten und denen, die ihnen nahestehen, ungefähr alle weltanschaulichen und religiösen Glaubensformen. Da gibt es Christen (Katholiken und Protestanten) mit all den Unterschieden, welche diese Bezeichnung umfasst. Andere hängen der jüdischen Religion an, innerhalb der arabischen Welt dem Islam, in Asien dem Buddhismus. Wieder andere sind Positivisten und Agnostiker. Viele sind entschiedene Atheisten – wiederum mit all den Unterschieden, die auch dieses Wort umfasst. Es gibt unter ihnen auch Existentialisten und Rationalisten. Den einen kommt es vor allem auf die Werke des schöpferischen Menschen an, für die anderen ist das Glück aller das Wesentliche, wieder andere ersehnen die Fülle des menschlichen Daseins mit seinen unbegrenzten Möglichkeiten der Freude und des Leidens. Nach den einen findet der Kosmos seine Sinnbestimmung im Schicksal der Menschheit, nach den anderen tut der Mensch nichts, als sich gegen eine feindliche und gleichgültige Natur zur Wehr zu setzen. Die einen glauben an die Unsterblichkeit der Seele, die andern bestreiten sie. Die einen glauben überhaupt nichts, weil das alles sie nicht interessiert. Andere machen sich lustig, weil sie nicht zugeben mögen, dass das alles sie interessiert. Und so weiter. In all dieser Verschiedenheit finde ich eine einzige Konstante: *Explicite oder implicite glauben sie alle an den Wert der menschlichen Person, die im Prinzip frei, und somit verantwortlich ist für ihr Geschick*

*und das der Nächsten und fähig zu einer gewissen Einflussnahme auf die geschichtliche Wirklichkeit.*

Das ist das einzige gemeinsame Fundament, das ich im Bereich philosophischer oder religiöser Bekenntnisse, sei es implicite oder explicite, im Geist heutiger Sozialisten habe finden können. Ich glaube auch nicht, dass man ohne diese grundlegende Überzeugung Sozialist sein kann. Aber ich glaube nicht, dass diese Grundüberzeugung notwendig ein Bekenntnis zum Sozialismus im Gefolge haben müsse. Sie ist die unerlässliche, aber noch keine genügende Voraussetzung für dieses Bekenntnis.

Ist das wenig? Ist das viel? Die Armseligkeit, ja Begrenztheit eines solchen Grundprinzips führt zu zahlreichen und entscheidenden Konsequenzen, die indirekt schon eine gewisse Politik zu charakterisieren vermögen. Versuchen wir zunächst, diese zu bestimmen, gerade unter dem Gesichtspunkt ihrer Negativität und Begrenzung.

### **Folgerungen: Antidogmatismus und Freiheit**

Zunächst gibt es kein philosophisches oder religiöses Credo des Sozialismus, und es soll auch keines geben. Das will offensichtlich nicht besagen, dass ein Sozialist kein Credo haben könne oder dürfe. Im Gegenteil: Gerade weil es normal ist, dass der Mensch eines hat (und sei es negativ), schreibt der Sozialismus nicht nur keines vor, sondern bietet er auch keines an. Vielleicht heißt das so viel, als er *lasse* jeden glauben, was er will (was ganz so aussieht, als halte man es für unwichtig, was einer glaubt, wenn er nur in einer bestimmten Weise handle); durch seine *absichtliche Enthaltbarkeit* auf diesem Gebiet lädt er einen jeden ein, auf seine Weise gläubig zu werden – oder aber zu jenem Verzicht auf jeden Glauben zu gelangen, der seinerseits auch eine Gläubigkeit ist.

Dieses Fehlen eines Credo – das keine Verarmung des Menschen, sondern einen Appell an eine Freiheit bedeutet, die jede beliebige politische Disziplin transzendiert – will unmittelbar besagen, dass es keine sozialistische *Mystik* geben kann. Überall kann man Mitglieder sich darüber beklagen hören, es fehle ihnen eine *Mystik*, um die Massen mitzureißen, und das lasse sie dem Dynamismus unterlegen sein, wie ihn beispielsweise der Nationalsozialismus an den Tag gelegt hat und wie ihn heutzutage der Kommunismus beweist. Man wünscht sich eine *Mystik* der Handarbeit, eine *Mystik* der Gewerkschaften, eine *Mystik* der Genossenschaftsbewegung, eine *Mystik* der nationalen Verteidigung, eine *Mystik* des Liberalismus, eine *Mystik* des Sozialismus und von weiß ich was allem noch. Das alles gibt es aber nicht; und man muss, man darf sich nicht nur damit abfinden, man muss das vielmehr so *wollen*, man soll stolz darauf sein und in diesem Nicht-Vorhandensein sogar eine Quelle der Begeisterung

finden. Nein, es gibt keine sozialistische Mystik, denn der Sozialismus geht nicht den ganzen Menschen an, ja gerade nicht die eigentlichen Tiefenschichten seines Wesens, all das, was aus dem innersten Zentrum seiner selbst kommt. Wer das Gegenteil behauptet, der verfälscht das Wesen des Sozialismus und missversteht seine Bedeutung; er entstellt aber auch die wahren Voraussetzungen der Freiheit und entwertet die Idee der Mystik, indem er sie mit irgendwelcher inneren Entfesselung, mit einer beliebigen Art vermengt, die Selbstbeherrschung zu verlieren und die Selbstverantwortung aufzugeben.

Das bedeutet natürlich nicht, dass der Sozialismus, einmal in seinen nüchternen Grenzen, sich selbst genüge. Im Gegenteil: Wie jede menschliche Tätigkeit und jede menschliche Doktrin muss er von *anderswoher*, aus lebendigen Quellen des Menschenwesens empfangen, was ihm die Kraft zu geben vermag, sich in der Wirklichkeit zu verkörpern, ohne sich darin zu erschöpfen. Doch diese lebendigen Kräfte entspringen nicht ihm, und sie können nicht ihm entspringen.

Das Fehlen eines philosophischen oder religiösen Credo schließt zugleich *jeden Anspruch* darauf aus, den Sozialismus als eine wissenschaftliche oder logische Zwangsläufigkeit zur Geltung zu bringen. Es ist keineswegs eine Absurdität und beweist keinen Mangel an Folgerichtigkeit, wenn sich jemand weigert, Sozialist zu sein, und man setzt sich damit nicht in Widerspruch zu den Ergebnissen der Wissenschaften. Dem Sozialismus zuzustimmen bleibt ein freier Willensakt. Wie wir soeben gesehen haben, enthält er die Werterhebung der menschlichen Person um ihrer Freiheit und Verantwortlichkeit für sich selbst und andere willen. Doch ist dieser Wert kein Faktum. Er ist einer Entscheidung anheimgestellt. Und die Entscheidung könnte verschieden ausfallen: Beispielsweise könnte man ein Kollektiv zum Wert erheben, oder eine Kultur, oder gewisse Werke, die eine Kultur hervorgebracht hat – all dem könnte man vor den Personen selbst den Vorrang geben.

Von dieser Entscheidung aus strahlen noch verschiedene Möglichkeiten der Wahl: tatsächlich heißt, das freie Subjekt als Wert wählen, sich für die Freiheit entscheiden. So ergibt sich, dass die allen Sozialisten gemeinsame Wahl nicht nur kein kollektives Credo begründet, sondern gerade dessen Möglichkeit, ja schon den Wunsch danach ausschließt.

So wird jede angebliche Unvereinbarkeit zwischen dem Sozialismus auf der einen und den Kirchen auf der andern Seite gegenstandslos. Keinerlei sozialistisches Glaubensbekenntnis steht deren Glaubensbekenntnis entgegen. Der Sozialismus verteidigt lediglich das Recht und die konkrete Möglichkeit, die jedem Menschen zustehen, sich die religiösen Probleme zu stellen, sie zu vertiefen, um seinen Glauben bestätigt zu finden, oder ihn abzuschwören. Er schützt den Raum, in dem der Anruf des Glaubens sich gegen jeden äußeren Zwang vernehmen lassen kann, er werde von

klerikaler oder antiklerikaler Seite ausgeübt, und gegen jeden unlauteren Einbruch; er versagt es sich beispielsweise, selbst in diesen Raum einzubrechen.

Das sei eine Aufteilung der menschlichen Seele in Schubfächer, wird da manch einer einwenden. Er hätte unrecht. Im Gegenteil, dank genauer Unterscheidungen zwischen den Existenzebenen des Subjekts, dank der Nichtanerkennung angeblich objektiver, unpersönlicher Zusammenhänge kann sich die lebendige Gegenwart des freien Wesens behaupten, das in seiner unauflösbaren Einheit zugleich da ist, wo es gilt zu glauben, zu denken, zu handeln.

Es gehört zu den tragischen Zügen im Antlitz unserer Zeit – sie sind nur allzu leicht zu deuten –, dass die politischen Stellungnahmen der Kirchen, die politischen Rollen, die sie gespielt haben, Ideologien der Abwehr haben entstehen lassen, leidenschaftliche Reaktionen, die nicht so leicht wieder ausgelöscht werden können. Die Kirchen als Komplizen der Privilegierten, der Macht und des Reichtums haben Gott selbst in den Augen der Massen kompromittiert, sie kompromittieren ihn immer noch, und das erklärt – psychologisch gesehen hinreichend das Misstrauen der Volksparteien gegen alle Kleriseien. Ja, noch mehr: Da die Kirchen politisch das sind, was sie sind, sind die Parteien (ganz abgesehen von allen demagogischen oder wahltaktischen Sorgen) oft genug verpflichtet, gegen einen klerikalen Einfluss zu kämpfen, dessen Folgen politisch wären.

Es handelt sich hier weder darum, alle antiklerikale sozialistische Politik zu verurteilen, um eine Politik der Allianz mit dem Klerus zu empfehlen, noch darum, jede antiklerikale Haltung zu rechtfertigen. Es muss aber festgestellt werden, dass die antiklerikale Einstellung des Sozialismus, wenn sie sich auch geschichtlich erklären lässt, doch nicht an dessen Prinzip gebunden und nicht für immer die einzige Art und Weise ist, auf die er sich selbst treu bleiben kann. Im Gegenteil bedeutet die Wertehhebung der freien und verantwortlichen Person die Anerkennung ihres Rechtes auf eine religiöse Zugehörigkeit, auf einen Glauben, der sie erfüllt, zu dem sie sich bekennt, darauf, Glied einer Kirche zu sein. Das heißt aber zugleich: Dem Glauben, den Kirchen jedes Recht bestreiten, die Freiheit dieser Zugehörigkeit, dieser Wahl beschneiden und jeden gewaltsamen Anspruch und jeden Druck unbedingt ablehnen.

Ja, man hat gesagt, die Religion schwäche von selbst, ganz unabhängig von aller klerikalen Politik, die kämpferische Energie des Volkes, sie halte es vom Kampf um seine irdischen Rechte ab, weil sie den Wert seines diesseitigen Lebens herabmindere und alle seine Hoffnung auf das Jenseits ausrichte. So plausibel diese Theorie auf den ersten Blick ist, so zielt sie doch zu kurz. Zunächst müsste, läge der Fall wirklich so, das Heilmittel in einer Vertiefung des religiösen Lebens gesucht werden und nicht in seiner Abschaffung. Diese Erde ihrem Schicksal überlassen, um sich einer anderen Welt zuzuwenden, das heißt aus der Transzendenz<sup>135</sup> eine Art kommerzialisierten

Ausgleichs machen, das heißt sie auf eine höchst menschliche Waage legen und sie den Normen menschlicher Gerechtigkeit unterstellen. Die echte religiöse Erfahrung kehrt die Menschen mit vermehrtem Eifer zu dieser Erde, wo ihre einzige Aufgabe liegt –, bis zur Zurückgezogenheit der Mönche, die doch das Gegenteil zu beweisen scheint; bis zu jenen Klostermauern, innerhalb deren das abgeschlossene Leben den Sinn einer Fürbitte erhält. Aus der religiösen Welt fließt für die Mehrzahl der Menschen – die keine Philosophen sind die Quelle ihrer *unbeugsamen Entschlossenheit*, an etwas unbedingt festzuhalten, was immer das sei, die Quelle ihres «um jeden Preis», dessen, was ihnen mehr wert ist als das Leben, und was keiner Instanz untergeordnet werden darf. Wenn man also will, dass die menschliche Person als freie bewahrt und als absoluter bedingungsloser Wert geschützt werde, dann muss man den religiösen Horizont gelten lassen. Denn hienieden finden wir nichts dergleichen; da gibt es immer nur Beziehungen, wechselseitige Abhängigkeiten, Bedingungen, die auf ihrerseits bezogene Ziele bezogen sind – ins Unendliche.

Durch den Marxismus haben die Sozialisten dazu beigetragen, die lebendige Quelle einer bedingungslosen Zustimmung zum Versiegen zu bringen, indem sie jede Berufung auf das Absolute aufhoben – oder vielmehr, aufzuheben versuchten. Sie wollten sie durch Wissenschaft und durch auf Wissenschaft gegründete Hoffnung ersetzen. Doch haben sie nicht gesehen, dass die Wissenschaft selbst die unendliche Kette ihrer Bezüglichkeiten nur dank einem Impuls aus dem Absoluten zu schmieden vermag: Dank ihrer Liebe zur Wahrheit.

Hier befinden wir uns vor komplexen Ergebnissen. Der Sozialismus soll kein religiöses Glaubensbekenntnis enthalten. Er gerät, gerade aus diesem Grund, weder mit dem besonderen Credo der konstituierten Religionen noch mit dem religiösen Geist als solchem in Konflikt. Er ist aber auf einen persönlichen Rückgriff seiner Anhänger auf ein Absolutes, es sei religiös oder philosophisch, angewiesen, das den zwangsläufig unbestimmten Wert zu tragen vermag, auf dem er begründet ist: Die freie und verantwortliche menschlichen Person. Doch ist er keineswegs befugt, dieses Absolute anderen aufzuerlegen oder es genauer zu bestimmen. Dagegen steht es ihm unbedingt zu, dessen *mögliche* Gegenwart und die Achtung davor zu schützen.

Ist es aber nicht lächerlich, in einer so brutalen und lärmefüllten Zeit eine politische Gemeinschaft, die von allen Seiten Angriffen ausgesetzt und gar insgeheim unterminiert ist, auf den unverjährenen Wert einer menschlichen Person gründen zu wollen, die nur durch ihre Freiheit zu definieren ist – also durch die Art und Weise, wie sie sich jeder Definition entzieht – und auf dem Recht dieser freien Person auf ein Absolutes, das zu bestimmen man sich verbietet? Bedeutet das nicht, sich im voraus, da man auf jede Einstimmigkeit verzichtet, vom «epischen Zeitalter» geschlagen geben, von der Herrschaft der homogenen Masse, in die der moderne Mensch sich

verkriecht, um jener Vereinsamung zu entgehen, gegen die wir schließlich keinerlei Heilmittel anbieten?

Eine solche ideologische Situation ist zweifellos politisch unbequem und arm an propagandistisch verwertbaren Motiven. Aber es handelt sich darum, nicht zu lügen. Die Freiheit der Person als einziger gemeinsamer Wert lässt sich nicht mit Lügen verteidigen – und zwar nicht aus moralischen Bedenken, sondern einfach, weil es absurd wäre: Man würde das Ziel durch die Mittel zerstören. Anstatt also zu gekünstelten Themen zu greifen, um eine noch künstlichere – also kurzlebige und brüchige – Begeisterung zu entfachen, muss man schon zu erkennen versuchen, ob nicht die ideologische Armut, zu der unser einziger gemeinsamer Wert uns verurteilt, uns einen ihr eigenen Wert, eine ihr eigentümliche beschwingende Wirkung und eine gemeinschaftsbildende Kraft zu bieten habe.

Welches<sup>136</sup> kann der einzige Dogmatismus einer solchen Armut sein? Der *Anti-dogmatismus*. Und ihre einzige Begeisterung? Die *Freiheit*. Wir werden uns hier nicht auf das Problem der religiösen Zugehörigkeit und der Toleranz einlassen; es ist theoretisch nicht lösbar, aber es wird ständig – wenn auch niemals definitiv – durch den lebendigen Glauben praktisch gelöst. Doch müssen wir Bedeutung und Sinn von Fülle und Leere beleuchten, soweit es sich um eine politische Doktrin handelt, und das heißt den politischen Sinn des Wortes «Freiheit» seinem philosophischen Sinn gegenüberstellen. Denn hier entsteht eine gefährliche Verwirrung, deren Folgen, werden sie sophistisch ausgenutzt, unabsehbar sein können.

Wenn man sagt, Sokrates sei im Augenblick, da er den Schierlingbecher an seine Lippen führte, der denkbar freieste Mensch gewesen, dann stimmt das.<sup>137</sup> Wenn Kant die Freiheit als den Gehorsam gegenüber dem kategorischen Imperativ definiert,<sup>138</sup> und wenn er behauptet, dieser sei *absolut* unabhängig von allen Umständen, dann hat auch er recht. Aber wenn man mit Hilfe dieser beiden Behauptungen den Schluss zieht, niemand könne der Freiheit durch keinen wie auch immer gearteten äußeren Zwang etwas anhaben, und also habe die politische Freiheit keinen Sinn, dann lügt man, um die Tyrannei zu rechtfertigen und sie zu bestätigen.

Sagt man umgekehrt, die absolute Freiheit sei nicht von dieser Welt, auch unter dem freiesten und gerechtesten Regime sei der Mensch nicht in der Lage, die entscheidenden Gegebenheiten seines Daseins zu wählen und seien es nur Ort und Datum seiner Geburt, seine Erbanlagen usw. –, dann stimmt auch das wieder. Doch wenn man daraus schließt, alle politische Freiheit sei relativ, und deshalb seien alle Staatsformen in dieser Beziehung gleichviel wert, dann lügt man noch einmal zugunsten der Tyrannei.

Das alles, weil man das Wort *Freiheit* in zwei ganz verschiedenen Bedeutungen verwendet. Im philosophischen Sinn bezeichnet Freiheit das Allerunmöglichste und

zugleich das Unauflösbarste innerhalb der menschlichen Erfahrung: Die Gegenwärtigkeit eines Subjekts, das in das Gegebene eingreift, das nicht es selbst ist, um es zu verändern, um ihm Sinn und Wert zu verleihen. So angewendet hat das Wort Freiheit keinerlei gegenständlichen Sinn. Diese Freiheit kann nicht festgestellt werden, auch nicht durch das Subjekt selbst. Wird sie betrachtet, verfällt sie unmittelbar der Gegenständlichkeit, ist sie wiederum den Ketten kausaler Erklärungen unterworfen. Sie ist der Gegenständlichkeit so fremd, dass man sie nicht einmal subjektiv nennen kann. Sie transzendiert alle zwischen Subjekt und Objekt polarisierte Beziehung und ist darunter oder darüber hinaus gelegen. Konkreter, dichter, unmittelbarer als irgend eine Wahrnehmung ist sie die Begegnung zwischen Subjekt und Welt, in der Subjekt und Welt gleichzeitig entstehen. Sie ist keine Eigenschaft, keine Gabe, keine Fähigkeit des Menschen als Subjekt, sondern ist das Subjekt selbst, insofern es ist. Doch das besagt nicht, dass sie eine Gegebenheit sei: Sie ist eine «In-Besitz-Nahme ohne Besitz» durch das Subjekt, das sich durch eben diese In-Besitz-Nahme selbst erschafft – in der Welt und angesichts der Welt.

Doch ist die Welt solcher In-Besitz-Nahme nur mehr oder weniger verfügbar. Sokrates, der den Schierling trank, war, so sagten wir, der freieste Mensch. Ja, in dem Sinn, dass er alles, was in diesem Augenblick und unter diesen Umständen von ihm abhing – das heißt die Bedeutung, den Stil, die Hinnahme und die Hingabe seines Todes – mit dem ihm eigenen Gesetz erfüllte, es aus ihm durchmaß, es mit ihm durch-tränkte, mit diesem seinem unbeugsamen Gehorsam, mit seiner Überlegenheit, seiner Wahrheit, seinem Glauben, seiner Freundschaft. Doch wenn er auch ohne Bedauern starb, da er keinen Grund mehr sah, die Stunde seines Todes hinausschieben zu wollen, dann wären vielleicht in seiner Welt Aufgaben geblieben, die er hätte erfüllen sollen; er hätte vielleicht noch einige Zeit für Platon *da sein* müssen, oder um andere Seelen zu erwecken, deren Gedächtnis ohne ihn der Schlaf verschlungen hat. Vielleicht hätte er vor seiner Einkerkering daran arbeiten können und daran arbeiten sollen, eine politische Welt zu schaffen, die besser dafür geeignet gewesen wäre, die Freiheit in sich aufzunehmen?

So stoßen wir hier auf die politische Freiheit. An sich ist sie nichts. Nur ein der Seele offener Raum, kaum ein wenig Luft, die sie atmen kann. Genau gesagt ist sie nicht Freiheit, sondern nur die Möglichkeit freier Gegenwart. Sie schützt eine unerlässliche Leere. Sie hat keine Fülle. Die Glaubensbekenntnisse, die Dogmatismen haben hingegen Substanz. Die Formeln, in denen sie sich fixieren, sind wie die dürftigen Umrisszeichnungen der unsagbaren doch ontologisch gegebenen Fülle, die ihnen transzendent bleibt und der sie ihren Einfluss auf die Seelen verdanken. Im Gegensatz dazu ist die politische Freiheit tatsächlich – wie ihr das auch im *abwertenden* Sinn von ihren Lästerern vorgeworfen wird – *formal*; denn sie ist die schützende und hei-



lige Form der *Leere*, die unerlässlich ist für das andere: Die konkrete Freiheit, die einzige menschliche Fülle.

Diese letztere, die wir «existentiell» nennen können, weil sie nur in der Existenz selbst des Subjekts ist und niemals im Panorama der äußeren oder inneren Welt, kann weder zerstört noch verteidigt werden, da man sie nie *vor* sich hat. Sie wird durch eine Art absoluten Appells erweckt, auf den nicht zu antworten sie nicht vermag. Sie hat nicht den Charakter einer Wahl, die einer Überlegung folgt, sondern vielmehr den einer Notwendigkeit, die den Sinn und die Möglichkeit einer jeden Wahl selbst erst begründet. Deshalb rechtfertigt sie sich schlecht und nur durch immer unvollkommen bleibende Annäherungen, und deshalb wird sie auch nie zu einem brauchbaren politischen Argument. Sie gründet im Innersten des Menschen und seiner Beziehungen zum Nächsten, seiner politischen Situation, und sie erscheint da doch immer als ein Fremdes, als ein oberster und zugleich doch störender Wert. Und sie regt selbst in dem Menschen den unwiderstehlichen Willen zur Erkenntnis, zum Planen, zum Rationalisieren an, der darauf aus ist, sie zu zerstören oder zu genießen.

Die politische Freiheit ihrerseits – dieser bescheidene Schutz für etwas, das auf der politischen Ebene gar nicht existiert, dieser Altar ohne Idol, der einer Gegenwart harrt – kann zerstört werden, und sie muss verteidigt werden wie eine jede weltliche Wirklichkeit. Sie ermöglicht, eine Wahl zu treffen – (gerade da, wo sich auf der existentiellen Seite die Notwendigkeit einstellt). Sie droht immer, zu verschwinden, denn ihre scheinbaren Rechtfertigungen sind nie die letzten, und die letzten, unformulierbar wie sie sind, bleiben allen Sophismen ausgeliefert. Eine solche Beziehung zwischen der existentiellen und der politischen Ebene bringt für die Verteidigung der politischen Freiheit außerordentliche praktische Schwierigkeiten mit sich. Es zeigt sich in der Tat, dass die Menschen gar nicht dazu aufgerufen sind, die Wesensfülle zu verteidigen, sondern nur ihre Ermöglichung, diese formlose, gestaltlose Leere, worin die Seele atmen kann. Es war nicht leicht, die Menschen zu lehren, Gott jenseits der mythischen Personifizierungen und der gemalten Bilder zu lieben, es hinzunehmen, dass sie für seine unsichtbare Einzigkeit leben und sterben sollten. Wie viel schwerer noch ist es, sie zu lehren – und sich selbst zu lehren –, unter den tausend täglichen Versuchungen, unter den fixfertigen Idolen, welche die Welt unaufhörlich anbietet, für die manchmal heroische, zumeist aber banale Verteidigung einer Leere, eines Schweigens, der Aufhebung einer jeden Befehlsgewalt zu leben und zu sterben! Wieviel schwerer ist es, dafür zu sterben, dass nichts befohlen werde, als für die problemlose Ausführung eines Befehls!

Zudem erfüllt sich diese Verteidigung keineswegs gemäß einem kaufmännisch einigermaßen anständigen Gleichgewicht: Es gibt keinen gemeinsamen Maßstab zwischen dem Preis, den man zahlt, und der Freiheit, die man einhandelt. Der Einsatz –

die allerneueste Geschichte hat es wieder gezeigt – kann das Leben selbst sein, manchmal auch noch mehr: Die Möglichkeit, an der eigenen Aufgabe, am eigenen Werk zu arbeiten, mit Anderen Beziehungen aufrechtzuerhalten, oder gar: Das Leben geliebter Wesen, die Möglichkeit, sie vor Not und Polizei zu schützen. Und was hofft man durch diesen oft endgültigen Einsatz zu retten, der nicht mehr rückgängig zu machen ist, weil er mit dem Risiko des Todes verbunden ist? Eine fragwürdige, dauernd bedrohte Freiheit, die nie endgültig erreicht sein kann und immer neue Opfer fordert; eine Freiheit, die an sich *nichts* ist, und von der man nicht weiß, ob die Menschen von ihr Gebrauch machen wollen; eine Freiheit, die von ihrer Natur nach tyrannischen menschlichen Bedürfnissen angefressen und brüchig gemacht wird, und von der es oft genug gar nicht ausgemacht zu sein scheint, ob die Menschen sie überhaupt wirklich wollen.

Und doch ist sie das einzige gemeinsame Dogma, das ein lebendiger Sozialismus sich leisten kann, und die einzige lebendige Quelle einer alle verbindenden Begeisterung.



---

## Kapitel 2

# Die politische Demokratie

### Die Entartung der Demokratie im kapitalistischen Regime

Die politische Demokratie hat im Verlauf der neueren Geschichte des Westens ein vieldeutiges Gesicht bekommen. Sie besitzt ein geistiges Prestige: Sie wird unmittelbar und gefühlsmäßig mit der Freiheit des Geistes verbunden. Ihre Charta sind die Menschenrechte.<sup>139</sup> Aber zugleich wurde sie eben doch dank der Machtergreifung durch die Bourgeoisie, durch deren Sieg über den Adel errichtet. Sie entsprach den wirtschaftlichen Bedürfnissen des Augenblicks: Die technische Revolution bedurfte des Liberalismus, um sich ganz entfalten zu können. Der Maschinismus und der Kapitalismus erforderten völlige Freiheit von Handel und Industrie. Der freie Wettbewerb der wirtschaftlichen Kräfte schien in Bezug auf Arbeitsleistung, Erfindungsgabe, Initiative und Produktivität gleichzeitig die individuelle Freiheit, die Gesetze der Natur und die besten Chancen des Fortschritts ins Spiel zu bringen.

Heutzutage berufen sich die Anhänger der politischen Demokratie vor allem auf den ersten dieser beiden Aspekte, deren Gegner auf den zweiten. Tatsächlich sind alle beide real, sie fließen ineinander und spiegeln eine Zweideutigkeit wider, die keine besondere Eigentümlichkeit eines politischen Regimes ist, sondern die dem menschlichen Dasein als solchem eignet, das aus einer Seele und einem Körper besteht – oder vielmehr aus der umfassbaren Einheit beider.

Die Demokratie der Menschenrechte ging von der optimistischen Vorstellung aus, wonach der Mensch frei ist, solange man ihn nicht daran hindert. Demnach genügt es, alle Fesseln zu beseitigen und zu verhindern, dass neue geschmiedet werden. Das Königtum und die Adelsprivilegien abschaffen, die Bastille stürmen – das bedeutete, dem Menschen seine *natürliche* Freiheit zurückgeben. Über den Rousseauschen Mythos vom guten Wilden<sup>140</sup> hinaus schwebt den meisten Denkern jener Zeit ein Mensch vor, der, einmal gesättigt, ausgeruht und erwärmt, stets bereit wäre, sich den höheren Aufgaben denkender Anstrengung zu widmen. Dieses Wesen, der natürliche Erbe des guten Wilden, ist so vollendet zivilisiert, dass es die Bedürfnisse seines Körpers zu vergessen vermag, sie zerstreut und mit spielerischer Leichtigkeit so nebenbei befriedigt.

Es musste demnach als genügend erscheinen, die politische und philosophische Tyrannei zu beseitigen. Wozu sich auch noch mit den Bedürfnissen beschäftigen? Auf

diesem Gebiet brauchte man nur die Natur und das hieß die Wirtschaftskräfte walten lassen. Eine neue Gesellschaftsform sollte die Herrschaft eines Tyrannen durch diejenige der Gesetze ablösen, die Voraussetzungen und zugleich Garantie der Freiheit sein sollten; tatsächlich aber ließ sie auf dem Gebiet der Wirtschaft eine völlige Anarchie entstehen, die allerdings wohlausgestattet war mit einer philosophischen Rechtfertigung. Diese Anarchie war sozusagen die Einführung des Wertes «Freiheit» als solchem in das praktische Leben; sie nannte sich Wirtschaftsfreiheit, Handels und Gewerbefreiheit, freie Konkurrenz, Liberalismus usw. Sie spiegelte zugleich ein unerschütterliches Vertrauen in die Natur, in die Weltordnung, in das Gleichgewicht der Kräfte wider. Sie gestattete, vor einer entscheidenden Tatsache die Augen fest zu schließen und sie unwissentlich aus dem Feld der menschlichen Freiheit auszuschalten: Die Tatsache, dass unter dem Schutz der politischen Demokratie ein wirtschaftlicher Dschungel rapid wucherte, in dem sich immer mächtigere, antidemokratische kapitalistische Strukturen entwickelten.

Die Marxisten haben zweifellos unrecht, wenn sie die «bürgerliche Revolution» und ihre Scheinheiligkeit anschwärzen. Aber es gibt doch wohl kaum ein geschichtliches Beispiel, an dem sich die marxistische Analyse der Ideologie und ihrer Beziehungen zu den wirtschaftlichen Zwangsläufigkeiten und den Bedürfnissen der aufsteigenden Klassen deutlicher illustrieren ließe.

Später werden wir von den kapitalistischen Strukturen selbst sprechen müssen. Hier möchte ich nur ihren Einfluss auf das Kräftespiel der politischen Demokratie untersuchen. Begnügen wir uns für den Moment mit einer ganz summarischen Charakterisierung des Kapitalismus: Eine Wirtschaftsordnung, in welcher die großen industriellen Produktionsmittel einer kleinen Zahl von Leuten gehören, die, um ihre Maschinen in Betrieb setzen zu können, die Arbeitskraft derer kaufen, die keine Produktionsmittel besitzen. Der Ertrag an Konsumgütern wird nicht völlig unter die verteilt, welche die Maschinen haben laufen lassen. Der Teil, der denen zukommt, die ihre Arbeit verkaufen, den Lohnverdienern also, müsste im Prinzip genügen, um ihnen ein «anständiges» Leben zu gestatten. Doch der Kapitalismus hat so etwas wie eine Moral des Existenzminimums entwickelt: Es ist gut, sauber zu sein, aber «mit wenig auszukommen», das ist eine Tugend. Das Übrige gehört denen, die Fabriken besitzen und Arbeit kaufen, den Unternehmern; und theoretisch soll es mehr als zur Annehmlichkeit ihres Lebens dem Unterhalt, der Modernisierung der Maschinen, kurz neuen Investitionen dienen. So erlaubt der Arbeitsertrag, wenn es gut geht, gerade davon zu leben, während das Kapital Kapital einbringt. Die Wirtschaftsmacht tendiert dahin, lawinenartig anzuwachsen, der Reichtum dahin, um so mehr und sicherer sich zu vergrößern, je beträchtlicher er zu Beginn ist. Das besitzlose Individuum, das doch theoretisch dem besitzenden an Freiheit gleichgestellt ist, ist dazu

gezwungen, das letztere um Arbeit zu bitten, um leben zu können, um jene Bedürfnisse zu befriedigen, um welche sich die Erklärung der Menschenrechte nicht kümmert, oder die sie von Amts wegen als befriedigt betrachtet. Und diese Arbeit kann dem Besitzlosen verweigert werden. So entsteht im Gebiet der Wirtschaft faktisch ein Feudalsystem, unter dem nicht das Gesetz, sondern das Recht des Stärkeren regiert.

Es wäre falsch zu glauben, dass das politische System dabei eine saubere, echte und ehrliche Verkörperung der demokratischen Prinzipien bleiben könne. Nein: Die politische Demokratie selbst wird entstellt, sie entartet, und zwar auf verschiedene Weise.

Zunächst ist es klar, dass der einzelne Lohnempfänger, dessen Lebensunterhalt von einem Unternehmer abhängt, der ihn entlassen kann, ohne gegen irgend ein Gesetz zu verstoßen, in seinen politischen Entscheidungen nicht frei ist. Es bedurfte der langen Geschichte der Helden der Arbeiterschaft, die mehr als den Tod riskierten: Das Elend ihrer Familien, um jene gesetzmäßigen und trotz allem politischen Schutz gewährenden Wirtschaftskräfte zu schaffen, welche die Gewerkschaften heutzutage darstellen. Natürlich bedarf, wie der Arbeitnehmer des Unternehmers, so auch der Unternehmer des Arbeitnehmers, um leben zu können. Aber das ist doch eine recht gekünstelte Symmetrie, auf der man eine trügerische Solidarität gründet. Tatsächlich ist jeder Arbeitnehmer auf einen der wenigen Arbeitgeber am Platz angewiesen. Der Arbeitgeber seinerseits stellt, ist es nicht der eine, einen beliebigen anderen Lohnempfänger ein. Nur die Gesamtheit der Lohnempfänger kann in gewissem Ausmaß eine Weigerung der Unternehmer, ihnen Verdienst zu geben, mit der Verweigerung der Arbeit beantworten. Solange das Streikrecht nicht gesetzlich anerkannt ist, verfügen die Lohnempfänger über keine politischen Waffen.

Doch fassen wir eine unserer westlichen Demokratien ins Auge, wo der Streik gesetzlich zugelassen ist, und wo starke Gewerkschaften in der Lage sind, ihn während einer Dauer zu unterstützen, die ihn wirksam werden lässt: Spielt dann die politische Demokratie wirklich korrekt? Offensichtlich nicht.<sup>141</sup> Die politische Demokratie beruht auf dem Recht für jedermann, anderen seine Zukunftsvorstellungen vorzuschlagen und sich dafür einzusetzen. Sie beruht demnach auf der Propaganda; und wir müssen hier diesem Wort seinen ursprünglichen Sinn wiedergeben. Ohne Propaganda, ohne den Kampf um die Seelen mit Argumenten und Informationen gibt es keine Demokratie.

Die Demokratie, wie sie aus der Französischen Revolution hervorgegangen ist, gewährt auf diesem Gebiet in dem Sinn Rechte und Möglichkeiten, dass sie sich aller Kontrollen und Verbote enthält. Aber sie kümmert sich nicht um den materiellen Bedarf, der sich einstellt, sobald man von diesen Rechten Gebrauch machen, diese Möglichkeiten verwirklichen will: Propaganda kostet Geld. In Verhältnissen, wo die mate-

riellen Hilfsquellen äußerst ungleich sind, vollzieht sich der propagandistische Kampf ebenfalls unter sehr ungleichen Voraussetzungen, so dass die Gleichberechtigung schließlich als fiktiv erscheint. Das gestattet den Gegnern der Demokratie, *mit gutem Recht* von der *formalen* Natur gewisser Freiheiten, gewisser Rechte zu sprechen.

Jeder Bürger, jede Gruppe von Bürgern hat das Recht, eine Zeitung, ein Plakat, eine Zeitschrift herauszugeben. Doch dazu braucht es Geld. Wo das Geld fehlt, ist dieses Recht nutzlos, es existiert so gut wie gar nicht. Ich weiß vom Fall einer sozialistischen Tageszeitung, die aus Geldmangel für mehrere Städte zusammen herausgegeben und in einer so weit entfernten Druckerei gedruckt wird, dass die Leser die Tagesnachrichten darin erst 24 Stunden nach der Verbreitung durch das Radio lesen können. Hätte sie mehr Leser, könnte sie unter normalen Bedingungen erscheinen. Um aber diese Leser werben zu können, müsste sie unter normalen Bedingungen erscheinen. Die Zeitung bleibt in diesem *circulus vitiosus*<sup>142</sup> gefangen und erreicht nur die Parteimitglieder. Sie ist durch das demokratische Gesetz als Propagandainstrument völlig anerkannt und geschützt, und doch bleibt sie als solches gänzlich inexistent.

Zudem darf man nicht vergessen, dass die Propaganda für die eine oder andere Auffassung keine rein rationale Angelegenheit ist. Es genügt nicht, ein für alle Male dargelegt zu haben, dass eine Auffassung richtig ist: Man muss die Beweisführung wiederholen und immer wieder wiederholen. Eine falsche Auffassung, die immer und überall wiederholt wird, erscheint schließlich als richtig. Die ganze Geschäftsreklame beruht auf dieser Bereitschaft der Menschen, sich auf irrationale Weise durch Glanz, Lärm und Wiederholung beeinflussen zu lassen. Sechs Plakatträger, die auf sechs Tafeln den Namen eines Kandidaten durch die Straßen tragen, verschaffen ihm ungefähr zweimal so viel Chancen wie sie sein Gegner gewinnt, der nur ihrer drei aufbietet. Das ist eine freilich absurde, beschämende Feststellung, wohl dazu geeignet, eine «öffentliche Meinung» zu diskreditieren, auf der doch die Demokratie weitgehend beruht, und die durch solche Mittel bis zu einem solchen Grade beeinflussbar ist; nichtsdestoweniger ist sie wahr. Gerade solche Feststellungen zeigen, wie wenig man sich auf die optimistischen Begründungen der Demokratie einlassen darf: Sie ist nur das geringste Übel, und das muss genügen. Die Geschäftsleute wissen es gut: Reklame ist Wiederholung, und Wiederholung kostet Geld. Ein überlegender Kunde würde alle die Produkte boykottieren, für die eine teure Reklame gemacht wird, denn schließlich bezahlt er sie ja selbst. Aber dieser überlegende Kunde ist eine fingierte Person. Mit der politischen Propaganda ist es ebenso. Es genügt weder Recht zu haben, noch es beweisen zu können. Man braucht zudem die Mittel, die es einem erlauben, diesen Beweis in gewissem Sinn immer wieder gegenwärtig sein zu lassen – nicht so sehr auf den Verstand, als vielmehr auf die Schichten des Überzeugtseins

ständig einzuwirken, in denen die Vorurteile ihre Wurzeln schlagen. Je mächtiger die modernen Mittel (*mass communications*)<sup>143</sup> werden, desto entscheidender wird diese Einwirkung im Wettlauf der Propaganda. Dementsprechend geben die finanziellen Mittel immer mehr den Ausschlag.

Das ist noch nicht alles.<sup>144</sup> Geistiges und Materielles vermischen sich in den menschlichen, und ganz besonders in den sozialen Gegebenheiten noch viel untrennbarer. Wenn man unterstellt – und dazu braucht man keineswegs Marxist zu sein –, dass die Besitzenden und die Lohnempfänger die Tendenz haben, je unter sich gemeinsam einen politischen Willen zu entfalten, dann verfügen die Besitzenden über unvergleichlich mächtigere Mittel, um ihre Auffassungen zu verbreiten, als die Lohnempfänger. Ihre Überlegenheit beruht aber in noch etwas anderem: In ihrer intellektuellen Bildung. Die meisten haben eine breitere Bildungsbasis erhalten. Sie haben denken gelernt – soweit es sich lernen lässt –, und sie haben gelernt, ihre Gedanken zu formulieren. Sie sind also intellektuell und sprachlich wohlgerüstet. Sie sind mehr oder weniger fähig, eine Zeitung zu lesen, eine Argumentation zu verstehen, Begriffe richtig einzusetzen, sich der rationalen und psychologischen Mechanismen zu bedienen und sie zu ihren Zwecken spielen zu lassen, einen Artikel in korrekter Sprache zu schreiben, öffentlich ein paar Worte zu sagen. In den Demokratien haben die Arbeitnehmer ebenfalls das Recht, nachzudenken, sich ein Urteil zu bilden und es zum Ausdruck zu bringen. Sie haben sogar das Recht zu studieren. Aber zum größten Teil können sie es nicht. Die Jahre der Grundschule, der Elementarunterricht (Lesen, Schreiben, Rechnen) sind eher dazu geeignet, die Schüler zu befähigen, im Produktionsapparat ihren Platz auszufüllen, als sie darüber hinaus so auszurüsten, dass sie in der Lage sind, selbständig die Probleme zu studieren, wie sie die moderne Welt stellt, und dann einen Standpunkt zu vertreten, den sie sich erworben haben. Die Elementarbildung berührt die fragwürdigsten Grundwirklichkeiten unserer Zeit kaum: Die Wirtschaft und die Kultur. In der Auseinandersetzung der Propaganda verfügen die Besitzenden also über unvergleichlich besser geschulte intellektuelle Kräfte als die Arbeitnehmer. Diese zählen in ihren Reihen als Wortführer nur Ausnahmemenschen, denen es mit großer Willenskraft gelungen ist, sich trotz ihrer Lebensbedingungen auszubilden, und die dank dieser Willensstärke und der erworbenen Kultur das Arbeiterdasein im eigentlichen Sinn wohl oder übel schon mehr oder weniger hinter sich gelassen haben, so dass ihre «Zugehörigkeit» zur Arbeiterklasse, die eben nicht mehr selbstverständlich ist, zu einem ethischen Wert und einem Treueakt wird. Dazu kommen noch die gefährlichen Missbildungen im Denken und im Charakter, denen Autodidakten so oft ausgesetzt sind: Gegen jede Gerechtigkeit arten die Erfolge fast heroischer individueller Anstrengungen oft genug in Verhärtung, in Einbildung, in eine Tendenz zu einem vereinfachenden Dogma-



tismus aus. Oder aber werden Intellektuelle, die aus anderen Klassen kommen, zu Wortführern der Arbeitnehmer, die ihnen Vertrauen schenken, weil ihnen nichts anderes übrigbleibt. Sie fühlen sich außerstande, über diese ihre Repräsentanten eine wirkliche Kontrolle auszuüben; aber sie wissen doch, dass diese Menschen nicht gleicher Herkunft sind wie sie, und dass sie, beim allerbesten Willen, nicht dieselben Dringlichkeiten in ihrer nackten Einfachheit empfinden können; sie spüren, dass sie mit zahllosen Banden gefesselt, dass sie der Vergangenheit und deren kulturellen Errungenschaften verbunden sind, und empfinden ihnen gegenüber immer eine Art ohnmächtigen Misstrauens. Darein mischt sich der Neid: Gewiss hat die Demokratie ihnen allen das Recht zum Studium gegeben; aber diese «Intellektuellen» saßen noch auf den Bänken der Universität, als sie schon sieben oder acht Jahre in der Fabrik oder im Büro arbeiteten. Hatten sie die Wahl? Sicher nicht. Die materiellen Notwendigkeiten haben sie dazu gezwungen. Weder die Abschaffung des Schulgelds, noch die Vermehrung der Stipendien ändern die Sachlage von Grund auf: Es ging ja nicht so sehr um die Kosten des Studiums, als um den verlorenen Verdienst; man musste nicht nur für sich selbst aufkommen, sondern auch noch Geld heimbringen und sich in den wirtschaftlichen Kreislauf einschalten.

Freiheit der Rede und des Schreibens – aber man weiß weder zu reden noch zu schreiben. Gedankenfreiheit – doch es fehlt am Wortschatz als Instrument des Denkens. Recht auf Ausbildung – aber man hat die Mittel dazu nicht. Publikationsrecht – aber man hat kein Geld. Und so fort. Es ist verfehlt, mit Achselzucken zu reagieren, wenn die kommunistischen Arbeiter im Westen sich über die lustig machen, die ihnen von den polizeilichen Zwangsmaßnahmen erzählen, die im Osten die Leute am Reisen nach ihrem Belieben hindern: Sie haben völlig recht, wenn sie darauf hinweisen, dass die Reiseerlaubnis den keineswegs interessiert, der die Fahrt nicht bezahlen kann.

So verlieren die meisten Argumente, die man legitimerweise vorbringen kann, um der Demokratie eine pessimistische Rechtfertigung – und sie allein ist wahr – zukommen zu lassen, jedenfalls einen guten Teil ihres Gewichts.

Die theoretische Rechtsgleichheit für alle schien das kleinste Übel in einer Gemeinschaft zu sein, in der kein objektives Kriterium die Ausscheidung einer Elite gestattet: Die bestmögliche Garantie gegen Machtmissbräuche und der beste Schutz für die unbekanntenen Möglichkeiten einer jeden menschlichen Person. Nun scheint sie sich aber in der konkreten Alltagswirklichkeit auf recht Kleines zu reduzieren. Schon bei der Geburt sind die Entwicklungsmöglichkeiten entscheidend durch eine äußere Ungleichheit beeinflusst, welche sozial bedingt ist und die freie Entfaltung der natürlichen Ungleichheiten beeinträchtigt und verfälscht. Und *das* ganze Leben lang wird das Prinzip, auf dem die Demokratie beruht, selbst auf dem politischen Gebiet

mit Füßen getreten. Diese Sachlage ist der politischen Demokratie um so gefährlicher, als diese wie keine andere Staatsform von der ideologischen Zustimmung der Bürger *abhängt*. Doch verunmöglicht sie nahezu diese Zustimmung, deren sie organisch bedarf, da sie sich zu ihrer Rechtfertigung gezwungen sieht, Prinzipien und Werte den Leuten einzuschärfen (beispielsweise die Gleichheit des Ansehens einer jeden Person), die sich *zwangsweise gegen* die Art und Weise kehren, wie ihre Institutionen tatsächlich funktionieren. Sie lehrt und beruft selbst die Werte, die sie verurteilen. Dieser innere Widerspruch, dieses gefährliche Paradoxon macht sie zerbrechlich, inkonsequent und unsicher – und doch zugleich voller Möglichkeiten für die Zukunft. Nichts ist endgültig verloren, solange der Anspruch menschlicher Werte lebendig bleibt.

Trotzdem – die Ungleichheit als Folge der Wirtschaftsstrukturen nimmt der Demokratie den größten Teil ihres wesentlichen Verdienstes: Die maximale Kontrolle über die Regierenden, die sie gestatten sollte. Die Ungleichheit an Mitteln, an Zuständigkeiten und an wirtschaftlicher Macht schränkt es in beträchtlichem Ausmaß ein. Die geheimen Triebfedern der politischen Entscheidungen, die oft tief in wirtschaftlichen Gegebenheiten stecken, entziehen sich dem Verständnis und folglich auch dem Urteil der Mehrheit der Staatsbürger. Da man doch Erklärungen, Gründe angeben muss, da die Parlamentssitzungen schließlich nicht im Stillschweigen abgewickelt werden können, hilft man sich, indem man zu den einfachsten Gründen greift, die am ehesten für sich selbst sprechen. Die Parlamentssitzungen werden zu einer Art «Digest» der politischen und ökonomischen Wirklichkeit. Natürlich spreche ich hier nicht von den Lügen, Fälschungen oder absichtlichen Verdrehungen, die dabei mit unterlaufen. Betrachten wir für den Moment eine durchaus ehrbare Parlamentssitzung, in der ein jeder, nehmen wir an, sein Bestes tut, um das Problem und die von ihm gewünschte Lösung zu beleuchten. Die Reden möchten natürlicherweise das wirkliche Problem allgemein verständlich machen; wie alle Popularisierung bringt es auch diese mit sich, dass man die Dinge nicht nur vereinfacht, sondern auch verfälscht: Die Argumentation muss Hand und Fuß haben, so dass das Publikum den Eindruck erhält, klar zu verstehen, worum es sich handelt. Da, wo genaue Ausführungen zu kompliziert würden, setzt man an ihre Stelle leichter fassliche Glieder in die Kette der Gedanken ein, vorzüglich solche, die sich besser an zuvor dargestellte «politische Schemata» anschließen lassen. Schließlich ähnelt, was Journalisten, Abgeordnete und Publikum von der Frage begreifen, der komplexen Wirklichkeit ungefähr so, wie das nicht-euklidische Universum, das in den Diskussionen von Künstlern und Metaphysikern vorkommt, demjenigen Einsteins.

Das Publikum<sup>145</sup> erhält mehr und mehr den Eindruck, dass Sitzungen dieser Art bloße Schauspiele sind, dass die wirklichen Entscheidungen anderswo gefällt werden,

dass die wirklichen Probleme sich ganz anders stellen. Die parlamentarische Technik, die dazu bestimmt ist, Regierung und Volk einander durch die Abgeordneten näherzubringen, Begegnungen und Konfrontierungen zu ermöglichen, kommt in den argen Ruf, als Deckmantel zu dienen, womit allerlei Dinge getarnt werden, die nicht in Ordnung sind. Das macht den Misskredit des Systems nur noch größer, und er breitet sich in den Parteien aus, die daran beteiligt sind; und die Abgeordneten, die das Spiel spielen, als handle es sich um eine wirklich fruchtbare Auseinandersetzung, werden als Komplizen betrachtet.

Gewiss, es gibt die parlamentarischen Kommissionen, denen im allgemeinen diejenigen Abgeordneten der verschiedenen Parteirichtungen angehören, die am meisten von der zu behandelnden Materie verstehen. Doch verfügen in diesen Kommissionen die Arbeitnehmer im Verhältnis zu den Besitzenden nur über eine kleine Zahl von Köpfen, die fähig sind, einen tatsächlichen Einfluss auszuüben. Nur wenige haben die nötige Bildung erhalten oder erworben. Noch seltener sind die, welche eine praktische Kenntnis von den großen wirtschaftlichen Mechanismen besitzen, von den Transaktionen internationalen Ausmaßes im Felde der Produktion oder des Handels.

Die parlamentarischen Kommissionen könnten trotzdem die Regierungen wirksam kontrollieren und durch die Vermittlung der Parteien als lebendige Verbindung zwischen den politischen Organen und dem Volk dienen. Unglücklicherweise machen sie keinen großen Eindruck auf die öffentliche Meinung, wovon ein guter Teil sie schlicht und einfach ignoriert. Die demokratische «Reklame» richtet alle ihre Scheinwerfer auf Auseinandersetzungen, in denen sich die Minister mit den Parlamenten herumschlagen. Man will das Regime in einem viel einfacheren, leichter verständlichen Sinn als demokratisch erscheinen lassen, als es das ist: man will zeigen, wie «das souveräne Volk» die Regierung leitet und beurteilt, und man möchte dieses Schauspiel so weit wie möglich der direkten Demokratie kleiner ländlicher Gemeinschaften gleichen lassen etwa der «Landsgemeinde» gewisser alter Schweizerkantone, wo die Bürger sich im «Ring» versammeln, miteinander diskutieren, ihre Entschlüsse fassen und durch Handaufheben die Lenker ihres kleinen Staatswesens wählen. Doch die großen modernen Staaten können keine direkte Demokratie im Rohzustand brauchen. Alle modernen demokratischen Strukturen enthalten ein symbolisches Element, das als solches erkannt und anerkannt werden muss. So weigern sich beispielsweise auf den großen nationalen Kongressen von Parteien oder Berufsorganisationen die Mitglieder, die nicht blind und doch auch wieder nicht allzu scharfsichtig sind, sich vom Schein gemeinsamer Beschlüsse täuschen zu lassen; aber sie bleiben doch unfähig, die tatsächliche Wirkung, den echten Sinn einer solchen Versammlung zu erfassen. Sie gehen enttäuscht heim – im Gefühl, angeschwindelt

zu sein, fest entschlossen, sich von nun an nicht mehr hinters Licht führen zu lassen, und davon überzeugt, «das alles» sei Lüge. In der Tat, denken sie, alles ist im voraus vom gleichen Vorstand, von immer denselben Leuten beschlossen worden: Die Tagesordnung, die Termine, die Nuancen im Verhalten der Leitung, die Rednerliste, all das ist so arrangiert gewesen, dass man vor Überraschungen sicher war. «Die Parteiküche», «die Bonzokratie» – diese Demokratie widert diese Leute an.

An all dem ist viel Wahres, und das macht die Lage gefährlich. Aber dabei wird übersehen, dass die Verpflichtung, sich dem Kongress zu stellen, von dem man doch scheinbar so leicht eine etwas künstliche Zustimmung erhält, die leitenden Personen dazu zwingt, *außerhalb dieses Kongresses* schon alle seine Unterströmungen in Rechnung zu stellen. Gewiss, so ein Kongreß ist wie das Volk eine formbare Masse, aber nur bis zu einem gewissen Punkt. Trotz allem lasten die Kontrolle, die Möglichkeit einer Verweigerung der Zustimmung, einer feindlichen Grundwelle auf den leitenden Gremien. Um die Billigung der Menge zu erlangen, muss man ihr im voraus gehorchen. Und man wird den Oppositionsanwandlungen, den Tendenzen, die man auf dem Kongreß selbst noch unterdrücken konnte, in der Folge wohl Rechnung tragen müssen, wenn man nicht eine Umkehrung des Kräfteverhältnisses riskieren will. Deshalb haben die oben zitierten enttäuschten Delegierten eben doch unrecht: Es bereitet ihnen Genugtuung, eine Schmuckfassade heruntergerissen zu haben, aber sie sehen nicht, dass, was sie nunmehr für nackte Wirklichkeit halten, auch wieder nur ein neuer Anstrich ist. Das wahre Spiel wird dahinter gespielt – und sein Verlauf hängt noch von ihnen allen ab.

Nur zählt auch der Schein. Nicht nur ist die Kontrolle über die Regierenden, die eine der wesentlichen Rechtfertigungen der Demokratie darstellt, unter dem kapitalistischen Regime durch die Ungleichheit der Mittel und der Zuständigkeiten beschränkt und verfälscht. Darüber hinaus *erscheint* sie der Masse des Volkes weniger wirksam, als sie es tatsächlich ist. Weil man für die Demokratie eine Unbedingtheit in Anspruch nehmen will, die sie nicht haben kann, eine direkte Wirksamkeit, die ihr nicht mehr zustehen kann, erreicht man schließlich das Gegenteil: Das Volk zweifelt am ganzen System, an denen, die es verkörpern, und an denen, die vorgeben, es zu kontrollieren.

Mehr noch: In unseren Tagen hat jede politische Entscheidung, ob man will oder nicht, ihre wirtschaftlichen Auswirkungen. Die wirtschaftlichen Kräfte, die eine für das alltägliche Leben eines jeden Landes entscheidende Rolle spielen, versuchen politische Entscheidungen undurchführbar zu machen, die sich zu ihren Ungunsten auswirken könnten; wären sie gänzlich frei, wie das der kapitalistische Liberalismus in Reinkultur, der heute keine Anhänger mehr hat, einst wollte, dann könnten nur noch Exponenten dieser Kräfte in der Regierung sitzen. Doch so ist es eben nicht.

Die politische Demokratie musste, um einigermaßen existieren zu können, über die liberale Wirtschaftsideologie hinaus gehen, mit der sie während einer gewissen Zeit untrennbar verbunden war. Die Macht der großen wirtschaftlichen Einheiten bleibt indessen groß genug, um faktisch ihren Tätigkeitsbereich zu verfälschen und um in der öffentlichen Meinung das Gefühl immer noch wachsen zu lassen, sie stelle überhaupt nur eine Dekoration dar.

Wir haben<sup>146</sup> gesagt, die Demokratie sei an sich selbst noch nicht die Gerechtigkeit; aber sie ist ein Instrument, das in einer gegebenen Gesellschaft mehr Gerechtigkeit herrschen lässt. Sie betont die mögliche Freiheit eines jeden Bürgers und nimmt damit der Gerechtigkeit jenen monumental und hieratischen Charakter, den sie beispielsweise bei Platon hat; bei ihm steht sie keineswegs – wie für die moderne «Linke» – in polarem Gegensatz zur Idee der Ordnung, sondern sie fällt vielmehr mit dieser zusammen: Sie ist eine Eigenschaft jener Harmonie des Ganzen, die auf der Unterordnung der Individuen beruht, und keineswegs der Ausdruck einer Sehnsucht nach den verlorenen Möglichkeiten eines jeden. Aber das Hauptanliegen der kapitalistischen Ordnung ist, dass der Produktionsapparat funktioniert, dass die Betriebe laufen, und nicht, dass die Individuen ihre gleichen Chancen zur Geltung bringen können. Immer wieder sind die tatsächlichen Kräfte – die der Wirtschaft, die sich zu einem großen Teil der Kontrolle durch das Volk entziehen – so beträchtlich, dass sie *gegen* die Gerechtigkeit ins Gewicht fallen, und zwar gerade durch die Mittel, die ihnen die Demokratie zur Verfügung stellt, wovon wir weiter oben gesprochen haben.

Hier wird es uns wiederum sehr begreiflich, in welchem Ausmaß die vielfältigen Faktoren ineinander verfigt sind, die das menschliche Dasein beeinflussen. Wir sagten, die demokratische Gerechtigkeit bestehe in der Gleichheit der Chancen für alle, und das heißt in der Ermöglichung freier Entfaltung der natürlichen Ungleichheiten. Aber es ist unmöglich, bei einem Kind wirklich zu unterscheiden, was ererbt ist, was seiner angeborenen Veranlagung entspricht, und was durch die Umgebung bedingt ist, die seit seiner Geburt sein Werden beeinflusst. Eine englische Statistik hat vor einigen Jahren die Ergebnisse von Vergleichen zwischen den intellektuellen Kategorien (normal, übernormal, unternormal) von Schulkindern und der Anzahl von Personen registriert, die bei ihnen zu Hause pro Zimmer wohnen. Es ergab sich daraus ein unbestreitbarer Zusammenhang zwischen den beiden Phänomenen. Das Problem ist also nicht so einfach, wie man es sich gewöhnlich vorstellt. Es genügt nicht, Einzelfälle herauszugreifen, in denen besonders talentierte Kinder wegen ihrer sozialen Verhältnisse nicht die Ausbildung genießen können, deren sie bedürften, und diese Ungerechtigkeit durch Stipendien abzugleichen. Das wäre gewiss schon viel, aber die Ungerechtigkeit sitzt tiefer. Es gibt Kinder, die *wegen der sozialen Verhältnisse*, in de-

nen sie von Geburt an leben, *nicht begabt sind*. Manche Konservative finden die Dinge so ganz in Ordnung: Bei Kindern aus Familien, deren soziale Verhältnisse sie zu untergeordneten Arbeiten vorbestimmen, werden früh genug Bedürfnisse, Aspirationen und Fähigkeiten erstickt; dadurch verhindert man, dass sie sich unglücklich fühlen; sie werden dann keine Asozialen voller Ressentiments und können in ihrer eintönigen und begrenzten Welt leben, vielleicht sogar zufrieden leben. Das heißt das System von Huxleys «This Brave New World»<sup>147</sup> übernehmen und den Babies aus den verschiedenen sozialen Schichten entsprechende Schlagworte einflüstern, oder auch die Argumente der Kolonialisten, die das Elend von Eingeborenen mit dem Mangel an Bedürfnissen rechtfertigen. Doch alles das hat nichts mit einer demokratischen Haltung gemein. Wer so denkt, spricht, schreibt, hat denen absolut nichts vorzuwerfen, welche die Demokratie abschaffen und durch ein totalitäres System irgendwelcher Farbe ersetzen wollen. Soziale Ungerechtigkeit wirkt also tiefer hinein in die Individuen, als es den Anschein hat: Oft so weit, bis die Opfer nicht mehr darunter leiden und gar nicht mehr merken, was ihnen fehlt. Doch gerade mit dieser Tatsache kann sich das Regime nicht rechtfertigen; vielmehr stellt sie einen erschwerenden und jede mögliche Entschuldigung ausschließenden Umstand dar. Wer um diese Dinge weiß, darf ganz einfach nicht mehr daran vorbeisehen, dass die demokratische Gerechtigkeit in ihrem Innersten verfälscht ist, wenn sie der sozialen Gerechtigkeit ermangelt. «Demokratische Gerechtigkeit» bedeutet nicht «gleiches Glück für alle», sondern «gleiche humane Entfaltungsmöglichkeit». Es ist gar nicht sicher, ob das Recht auf diese Entfaltung gleichbedeutend ist mit dem Recht auf Glück, aber jedenfalls ist es das Recht darauf, ein wahrhaft menschliches Leben zu leben; ein Recht auf dessen Freuden, aber doch auch auf seine Risiken und Leiden.

Wenn unter dem Kapitalismus die Gewaltentrennung nicht verhindern kann, dass die Wirtschaftsmächte übermächtig werden, dann besteht die Gefahr, dass die staatlichen Organe an der Wirklichkeit vorbei funktionieren, dass sie leeres Strohdreschen, oder dass sie zum Werkzeug dunkler Mächte werden. Hier wurzelt das Misstrauen des Volkes, sein Gefühl, dass immer noch etwas «dahinter» steckt: Interventionen, Privilegien, die bis in den Justizapparat hinein wirksam sind; hier wurzelt seine Verachtung, seine Auflehnung gegen die Rechtsprechung, wie sie gehandhabt wird; diese Verachtung, diese Auflehnung sind um so stärker, als das Volk die Gerechtigkeit naiver, nämlich absolut unverfälscht auffasst.

Die Ungleichheit der individuellen Entwicklung, der Bildung und dadurch der Zuständigkeit, die Ungleichheit der für Propaganda zur Verfügung stehenden Mittel, die Abwehr gegen Veränderungen, wie sie in der Demokratie von den konservativen Elementen geübt wird, die ständige Einwirkung politisch unkontrollierbarer Kräfte – all das verhindert in einer kapitalistischen Demokratie, dass der Staatsbürger den

Staat als eine direkte Fortsetzung seiner eigenen Person betrachtet, die eng mit seiner Freiheit und seiner Verantwortlichkeit verknüpft ist. Die politische Realität *aufgelegt* sich ihm von außen, er hat keinen oder doch zu wenig Zugriff auf sie; der einzig wesentliche Unterschied zwischen autoritären Regimes und der Demokratie scheint ihm darin zu bestehen, dass diese anonym bleibt. Da ist es nicht erstaunlich, wenn er sich danach sehnt, aus dieser Anonymität heraus zu kommen und die Macht, die sowieso auf ihm lastet, in einem Menschen verkörpert zu sehen.

Das Übergewicht der Wirtschaftskräfte und die Vordringlichkeit der Konflikte, die aus ihrer Ungleichheit entstehen, entstellt das Kräftespiel der Parteien gründlich.<sup>148</sup> Nach unserer weiter oben gegebenen Analyse sollte die Partei idealiter ein politisches Instrument bleiben, für welches das Individuum sich nur mit einem Teil seines Wesens und seines Lebens engagiert – selbst dann, wenn es auf dem besonderen Gebiet, für das diese Verbindlichkeit gilt, vorkommen kann, dass der Einsatz des ganzen Wesens und des ganzen Lebens gefordert wird. Auch bleibt die Bindung an die Partei bedingt, denn sie ist jederzeit der individuellen Freiheit untergeordnet, die ihre Konflikte mit den absoluten Werten auszutragen hat. Wir haben außerdem gesehen, dass die Partei sich nicht lange in solcher Reinheit erhalten kann, und dass die Erfordernisse des Kampfes, die affektiven Erfahrungen, die Sehnsucht nach einem Symbol dahin tendieren, sie mit einer «Kollektivseele» auszustatten, wodurch sie sich mehr oder weniger und nicht ohne Gefährdung den unbestimmten sozialen Wesenheiten angleicht, denen das Individuum nicht durch Gründe, nicht infolge einer Wahl, sondern durch eben die Gegebenheiten seines Schicksals verbunden ist. Doch im kapitalistischen Regime ist jede Partei in Gefahr, «Substanz anzunehmen» – nicht nur auf dem Gebiet der sozialen Ideen, sondern vom andern Extrem her, dem der Interessen. Sie gruppiert nicht mehr diejenigen, die aus freiem Entschluß diese oder jene politische Wirklichkeit in die Zukunft entwerfen und beschließen, ihre Bemühungen auf ein Ziel auszurichten, sondern diejenigen, die im entscheidenden Konflikt zwischen Käufern und Verkäufern von Arbeit gemeinsame Interessen zu vertreten haben. Damit ergibt sich die Parteizugehörigkeit fast ebenso zwangsläufig wie die soziale Zugehörigkeit selbst. Nicht mehr das Programm gibt den Ausschlag, die Gesamtvorstellung, die dem Instrument seinen Sinn gibt, das zu sein die Partei niemals aufhören sollte; jetzt ist die Klasse ausschlaggebend, deren Repräsentantin eine Partei ist oder zu sein vorgibt. Von diesem Augenblick an verliert das ihr gegenüber eingegangene Engagement seinen Charakter einer freien und stets widerrufbaren Tathandlung; es erscheint als determiniert in der Art einer Naturgegebenheit. Die Kontrolle hört auf, die transzendente Instanz verschwindet. Die Partei *ist* und genügt sich in gewisser Weise selbst. Trotzdem verschwinden die Ideale nicht. Im Gegenteil entsteht aus dem Kampf der materiell so verschieden ausgerüsteten Interessen die Tendenz, sie

zu Schlagworten zu verfestigen und zu vereinfachen, die mehr und mehr jene Bewegung der Interpretation und Vertiefung ausschließen, wodurch die Freiheit noch im strengsten Dogma lebendig bleibt, wenn im innersten Kern von seiner Vielschichtigkeit noch etwas vom unerschöpflichen Mysterium erhalten bleibt. Damit ereignet sich im Kräftespiel der Parteien jene folgenschwere Verkehrung, die das Verhältnis von Mittel und Zweck umwirft und aus der Partei ein substantielles Wesen macht, welches zum Selbstzweck geworden ist, und aus ihren Idealen die ihr dienlichen Mittel. So verfestigte Parteien sind keine Instrumente freier Willensentscheidungen mehr, die etwas an den gesellschaftlichen Strukturen zu ändern vermögen. Sie sind nicht mehr oder kaum noch damit beschäftigt, den gegenwärtigen Lauf der Dinge zu überwachen und zu beeinflussen. Die einen – die konservativen Parteien – übernehmen die Verteidigung der schon erworbenen wirtschaftlichen Privilegien und lassen ihre Ideale diesem Ziel dienen. Sie versuchen, die Vergangenheit weiterlaufen zu lassen. In grundsätzlichem Widerspruch zum Wesen der Demokratie, die dazu geschaffen ist, dem Wandel der Dinge eine Form zu geben, erheben sie den Anspruch, die Geschichte aufzuhalten und unaufhörlich Schutzwälle gegen ihre Fluten zu errichten. Die anderen – die revolutionären Parteien haben etwas Apokalyptisches an sich: Sie bereiten ständig auf einen «großen Abend» vor, der immer zukünftig ist; im Hinblick auf ihn zählt nur noch die eigene Stärke, und die Ideale haben nur noch ihr zu dienen. Sie stehen dann aber ihrerseits ebenfalls in grundsätzlichem Widerspruch zum Wesen der Demokratie, die geschaffen wurde, damit in der Gegenwart fortlaufend Verbesserungen möglich seien. Eine Partei kann versuchen (wie es beispielsweise die englische Labourpartei getan hat), fortschreitend die Verhältnisse gründlich revolutionierende Umwandlungen in einer kapitalistischen Demokratie zu vollziehen. Dann spielt sie die Rolle eines *Verbums* im Präsens und ist ständig bedroht von der «*substantivierten*» Masse der anderen – derer, die vor allem dauern und mächtig sein wollen.

Die Entstellung der Demokratie durch den Kapitalismus kompromittiert diese als Ganzes.<sup>149</sup> Andere Regierungsformen können sich lange halten, selbst wenn die Werte, auf die sie sich berufen, ganz andere sind als die, welche tatsächlich die Handlungen der Regierenden bestimmen. Ein politisches Regime, das auf dem Polizeiterror beruht, oder auf dem Prestige des göttlichen Rechtes einer Dynastie, oder auf imperialistischen Erfolgen, kann beispielsweise behaupten, es vertrete einen christlichen Humanismus, und dabei Rebellen oder besiegte Völkerschaften ausrotten: Der Machtapparat, Ehrfurcht vor dem Heiligen, die nationalistische Begeisterung bestehen trotzdem weiter. Mit der Demokratie ist das anders. Sie bedarf, um gesund zu sein, nicht nur der aufrichtigen Zustimmung der Staatsbürger, sondern auch ihres Verständ-



nisses. Im demokratischen System wird von den rivalisierenden Propaganden viel gelogen; aber die Demokratie kann nicht aus einer Lüge leben, weil für sie die Ideologie nicht eine mehr oder weniger gelungene, mehr oder weniger eindrucksvolle Schmuckfassade darstellt sondern die eigentliche Wirklichkeit ihrer Macht. Für die anderen Staatsformen bedeutet die Rechtfertigung eine *Zugabe*; die Rechtfertigung, die sie geben, ist wie eine konventionelle Geste, eine Höflichkeit, die man schließlich auch bleiben lassen könnte. Der Caligula von Camus kann aus seiner totalitären Macht heraus den Zynismus bis zu restloser Aufrichtigkeit treiben.<sup>150</sup> Die Demokratie ihrerseits hängt von ihrer Rechtfertigung ab, und ein Scheitern in dieser Hinsicht trifft sie im Kern. Sie ist die Staatsform, für welche die Lüge Folgen hat: Die Unbeständigkeit der Lüge dringt in sie ein und teilt ihr ihre Brüchigkeit mit. Wenn eine Demokratie sich theoretisch auf Werte beruft, die sie in der Tat verhöhnt, dann kann sie so lange weiterbestehen, als sich dieses Gebaren dem Bewusstsein der Bürger entzieht – sei es, dass sie nichts davon wissen, sei es, dass sich ihnen diese Mächenschaften als so etwas wie Naturvorgänge darstellen, wofür niemand verantwortlich ist, sei es, dass sie sich jener seltsamen sozialen Blindheit überlassen, die es dank der Gewöhnung selbst den gewissenhaftesten Gliedern einer Gemeinschaft ermöglicht, die massivsten Ungerechtigkeiten, Elendszustände oder Menschenopfer nicht zu bemerken, die sich doch stündlich und bei hellem Tag ereignen. Doch sobald die Demokratie umstritten ist, verstehen es ihre Gegner sehr wohl, ihre Wunden und Verätereien am eigenen Wesen aufzudecken. In die Defensive gedrängt, kann sie sich nur noch mehr an die Werte klammern, auf denen sie sich gründet, und so bietet sie den Gegnern noch mehr Angriffsflächen. Ihre Tragik besteht darin: Wenn sie bedroht ist und man sie dazu drängt, zur Gewalt zu greifen, dann verleugnet sie damit ihre eigene Natur, und das kehrt sich gegen sie selbst. In ihr sind Macht und Moral engstens aufeinander angewiesen, so entgegengesetzt auch ihre Anforderungen sind. Machiavelli kann nicht auf Kant verzichten, der Machiavelli verurteilt, ohne seinerseits auf ihn verzichten zu können.

Diese inneren Widersprüche, die sich in der Demokratie unter allen kritischen Umständen mit offenbar unbeugsamer Strenge enthüllen, stellen nicht, wie manche es behaupten, einen dem Regime wesenseigenen Fehler dar, der dessen Absurdität offensichtlich werden lässt. Sie sind im Gegenteil ein Zeichen dafür, dass dieses Regime der Art entspricht, wie der Mensch als Mensch in der Welt ist, wovon sie keinen Aspekt ausstreicht, wovon sie demnach auch kein Paradoxon unterdrückt, noch ein Problem abschafft. Nur hat es eben von dieser Art des menschlichen Daseins auch die Unvollkommenheit und Zerbrechlichkeit. Ein reines Zwangsregime kann einesteils ein lückenloses Machtsystem entwickeln, andererseits ein vollkommenes ideologisches Gebäude errichten, wobei eines das andere im Ganzen stützt, aber keinerlei Konfron-

tieren der Tatsachen mit den Ideen möglich ist. Die Demokratie aber lebt nur von solcher Konfrontierung. Sie ist nicht zur Vollkommenheit bestimmt – so wenig wie das Menschsein selbst. Aber sie ist zum Fortschritt bestimmt – und zwar nicht im Sinn einer automatischen Entwicklung, die sozusagen in einem geschichtlichen Gesetz vorbestimmt wäre, sondern im Sinn einer ständigen Verpflichtung, die Werte immer besser in der Welt der Tatsachen zu verkörpern.

Die kapitalistischen Demokratien gestehen also ihren Bürgern eine recht ungleiche Würde zu; Arbeit wird wie eine Ware behandelt; vom Tage ihrer Geburt an werden Kinder durch die soziale Lage in ihren Möglichkeiten beschnitten; die Massen finden faktisch keine Möglichkeiten, sich an der Ausübung einer wirklichen Kontrolle der Staatsgewalt zu beteiligen, sie haben keinen Anteil an der Bildung, an den Künsten, sie sind von einem sehr großen Teil der materiellen und technischen Güter ausgeschlossen, die doch dank ihrer Arbeit von der Gesellschaft produziert werden, in der sie leben; – all das nimmt der Demokratie ihre echte Wirksamkeit im *konkreten* Dasein der Individuen und Familien, all das beraubt sie ihres Sinnes, kompromittiert ihre Argumentationen, die Werte, auf die sie sich beruft – und schließlich entsteht daraus die Gefahr, dass sie in ihrer eigenen Heuchelei erstickt. Und ich habe noch kein Wort von den Völkern gesagt, die außerhalb Europas und der Vereinigten Staaten leben: Sie werden maßlos ausgebeutet für eine Zivilisation, deren Früchte man ihnen vorenthält, und die mögliche Entfaltung der Individuen, aus denen sie sich zusammensetzen, scheint den «imperialen Demokratien» nur wenig Sorgen bereitet zu haben.

Es ist also keineswegs an dem, dass wir die Angriffe gering einschätzen dürften, welche die Kommunisten gegen die kapitalistische Demokratie richten. Eine solche Einstellung müsste eine innere Schwächung des demokratischen Sinns zur Folge haben, die auf die Länge tödlich sein könnte. Gewisse Angriffe verdienen allerdings nur Ironie. Aber diejenigen, welche die tiefgehende Entartung des demokratischen Kräftespiels bis zur politischen Ebene infolge der Ungleichheit der wirtschaftlichen Kräfte zum Gegenstand haben, sind so richtig, dass es nur eine brauchbare Antwort gibt: Ihnen Rechnung tragen, die Konsequenzen daraus ziehen und auf die Werte zurückkommen, welche den Grund des Regimes darstellen – kurz, sie gegenstandslos machen. Die Leute, die diese Angriffe vortragen, mögen die letzten sein, die ein Recht haben, in dieser Sache ihre Stimme zu erheben, – das steht auf einem anderen Blatt; auch, dass sie andere Ziele verfolgen, als sie behaupten; ebenso, dass das Regime, das sie anpreisen, in vieler Hinsicht, und gerade auch was die soziale Gerechtigkeit betrifft, schlimmer ist als dasjenige, das sie zerstören wollen. Trotz allem sind die Kritiken gültig. Wer ihre Urheber verachtet, hat nur eines zu tun: Nach bestem Vermögen, so schnell wie möglich das System verbessern, an dessen Existenz ihm

doch gelegen ist, dafür sorgen, dass es seinen ideologischen Grundforderungen wieder treu wird – und bedauern, dass man es dem Gegner überlassen hat, seine inneren Bruchstellen, Schwächen und Verirrungen aufzudecken.

So ist die Wirtschaftsdemokratie nicht nur eine natürliche Ergänzung der politischen Demokratie, sondern sie wird zur unerlässlichen Bedingung für ihre Realität, die Voraussetzung dafür, dass sie bis in das konkrete Dasein der Individuen gegenwärtig wird, und dass ihr Getriebe störungsfrei läuft. Wer heutzutage eine politische ohne eine wirtschaftliche und soziale Demokratie will, wer glaubt, die politische Demokratie sei mit dem Wirtschaftsliberalismus zu vereinen, gibt faktisch trotz der scheinbaren Folgerichtigkeit der «konservativ liberalen» Parteien, welche «überall Freiheit» wollen, die politische Demokratie ihren Feinden preis.

### Rechtfertigung der Demokratie – trotz allem

Diese Feinde sagen also: Die kapitalistische Demokratie sei «formal», sie sei «bloß formal», und das heißt schließlich, sie sei eine reine Fassade, ein Köder.<sup>151</sup> Da setzt der Inferioritätskomplex, oder das Schuldgefühl bei den Demokraten ein; denn es ist ihnen bewusst, dass das System innerlich entartet und den eigenen Werten untreu ist. Vielleicht ist man gar versucht, das ganze System als solches zu verwerfen – was einem gestattet, den Augenblick zum Handeln auf übermorgen zu verschieben, bis die politische Demokratie abgeschafft sein wird, statt einen bestimmt abgegrenzten wirtschafts- und sozialpolitischen Aufgabenbereich jetzt, heute, im Rahmen des gegenwärtig gültigen Regimes, auf sich zu nehmen. Wie dem auch sei, man darf sich von den begangenen Fehlern nicht bis zu dem Grade blind machen lassen, dass man den enormen konkreten Wert verkennt, den die politische Demokratie auf allen Ebenen hat, auf denen sich das tägliche Leben der Individuen abspielt. Nach all der vorangegangenen Kritik kann ich mir wohl den Versuch erlauben, diesen Wert herauszuarbeiten.

Zunächst das Problem der *Sicherheit*. Was auch Denker und Dichter, die in ihren Arbeitszimmern, und seien es nur elende Mansarden, mit beiden Füßen unter der Federdecke oder in ihren Pantoffeln von Abenteuern träumen, über die Sicherheit gesagt haben mögen – sie ist ein Hauptelement der Zivilisation, und zwar nicht einmal so sehr wegen des *Wohlbehagens*, das sie hervorruft, als wegen der Möglichkeiten, die sie eröffnet. Ein Blick in die Welt der wild lebenden Tiere genügt, um davon ergriffen zu sein, wie hier ein dauernder Schrecken herrscht. Die Wasserratte, die unter den flachen Pflanzen dahinschwimmt, welche die Wasseroberfläche bedecken, wagt es kaum, von Zeit zu Zeit aufzutauchen, um Luft zu schnappen. Die Wildente, die ihren Kopf unter einem Blatt verborgen hat, passt mit ihrem runden Auge auf die

Gefahr, und der ganze Körper bleibt im Alarmzustand. Auch unter der Oberfläche einer scheinbar zerstreuten Entspannung bleiben Insekten, bleibt auch im tiefen Schlaf das Wild in Muskeln, Fell, Nervensträngen ständig auf dem Sprung zur Flucht. Das menschliche Abenteuer beginnt mit dem Aufschub der Furcht.

Es beginnt mit dem Aufschub nur jener unmittelbar vitalen Furcht. Denn es kann keine Rede davon sein – außer in ein paar oberflächlichen Köpfen-, die Furcht gänzlich abschaffen zu wollen; und diejenigen, die Bedenken haben, der Mensch könne einer zu tiefgehenden Sicherheit verfallen, machen mich lachen – wo doch jedes ihm liebe Wesen in jedem Augenblick seinen Geist aufgeben kann, wo doch nichts, schlechthin nichts, was wir hier auf Erden lieben, uns für den allernächsten Augenblick zugesagt ist. Diese Leute gleichen denen, die klare Begriffe fürchten, wenn das Denken an das Universum, die Kunst, die Seele oder Gott rührt, weil sie glauben, diese müssten notwendigerweise eine flache, geheimnislose Welt im Gefolge haben. Aber weder das Geheimnis, noch die Furcht, noch das Leiden werden je aufhören. Das sind Komponenten unseres Schicksals, die auch ohne unser Zutun bestehen. Unsere Bemühungen um Klarheit, Sicherheit, Glück (gegen Geheimnis, Furcht und Leiden) erreichen nur, dass diese sich vertiefen, dass sie ihre Register wechseln und ihre Qualitäten sich verändern.

Das echte Abenteuer, die Lust zu anderen, tieferen und kostbareren Wagnissen werden nur möglich, wenn die nackte Furcht aufgeschoben, ist jene Furcht, die alle Lebewesen befällt, wenn eine der beiden großen Bedrohungen mit Vernichtung vor ihnen aufsteht: Der übermächtige Feind oder der Hunger. Die zivilisierten Gesellschaften haben beide weitgehend gebannt. Ihre Bürger leben unbewaffnet, ohne an die Möglichkeit zu denken, dass jemand sie angreifen könnte. Sie gehen zerstreut auf der Straße, kommen und gehen auf ihren Feldern, in ihren Häusern, sie sind nicht auf der Lauer, sie denken an anderes. Die Verbrechen, die da und dort vorkommen, ritzen diese kostbare Zerstreutheit nicht einmal an. Heutzutage fühlt sich der menschliche Körper in Friedenszeiten nicht als Zielscheibe tödlicher Geschosse. Er lässt sich vergessen, und nur beim Vergnügen oder in der Krankheit drängt er sich wieder in das Bewusstsein.

Der Hunger ist unverhältnismäßig beschränkt, wenn man ihn mit der Tyrannei vergleicht, die er im Naturzustand ausübt, aber er ist nicht verschwunden; doch da, wo er existiert, hat er seine Form verändert. Außer in gewissen wirtschaftlich sehr zurückgebliebenen Bevölkerungen hat das Bedürfnis nach Nahrung den Charakter einer ständigen, besessenen Dringlichkeit verloren. Sie erscheint in den verschiedenen Formen von Mangel und schlechter Qualität: Der Organismus wird geschwächt, er leidet, wird anfällig für Krankheiten, lange bevor sich die eigentliche Todesgefahr einstellt. Es kann sich nicht darum handeln, auf Milderungsgründe für diesen zi-

vilisierten, dem höflichen Umgangston unserer Großstädte angepassten Hunger zu plädieren, sondern darauf aufmerksam zu machen, dass diese Plage wohl noch umgeht, aber doch versteckter, und dass sie der Entspannung Spielraum lässt, Zeit für jene Pläne auf längere Sicht, die der Mensch anfängt zu schmieden, sobald die Furcht ihm einen Aufschub gewährt.

Nun scheint die politische Demokratie das einzige Regime zu sein, das dem Menschen jenen Aufschub garantiert, der es ihm gestattet, sich von der Sklaverei der elementaren Bedürfnisse loszureißen und anzufangen, er selbst zu werden. Auch in einer durch den Kapitalismus entstellten Demokratie ist die politische Macht zu sehr zersplittert, um jene Geheimsphäre sich bilden zu lassen, die für jeden direkten Machtmissbrauch, für jedes unmittelbare Eingreifen der nackten, willkürlichen Macht unentbehrlich ist. Nur die Demokratie kann verhindern, dass im sozialen Mechanismus jene große primitive Furcht auf einer anderen Ebene wieder auftaucht und dass der Mensch wieder in den Stand eines Tieres versetzt wird, das ständig auf dem Sprung sein muss.

Die technische Revolution der modernen Welt hat den Staat mit materiellen Machtmitteln ausgestattet, wie er sie bis dahin noch nie besessen hat. Noch nie, selbst unter den absolutesten Imperien, war die Machtspanne zwischen denen, welche den Staat verkörpern, und den privaten Individuen so groß wie heute. Es scheint, als sei das Zeitalter der heroischen Revolutionen vorbei, wo persönliche Opfer historische Bedeutung erlangen konnten. Im totalitären Regime vollführt die mit den modernen Mitteln der «massmedia» ausgestattete Stimme der Diktatur einen solchen Lärm, dass das Wort des Einzelnen, der einsame Schrei sich überhaupt nicht mehr vernehmen lassen kann;<sup>152</sup> wer einen solchen Schrei ausgestoßen hat, verschwindet, ohne auch nur ein Kräuseln der Wasseroberfläche zurückzulassen. Man ist sich nicht genügend bewusst, wie sehr sich das moderne Dasein im Geheimen, in einer Atmosphäre von Verliesen abspielt. Die Erde ist ganz klein geworden, die Nachrichten kreisen sofort rings um sie herum, man könnte sagen, der Mensch habe eine Art Allgegenwart erlangt. Aber es gibt noch eine Menge Leute, die nicht wissen, die wissen möchten, die sich fragen, ob zwanzig Millionen Europäer in den Zwangsarbeitslagern der UdSSR eingesperrt wurden oder nicht. Der totalitäre Staat verfügt über derartige Unterdrückungsmittel, dass er eine jede Empörung im Keim ersticken kann – ja, noch bevor der Wille dazu Gestalt angenommen hat.<sup>153</sup> Nehmen wir selbst an, sie könnte zum Ausbruch gelangen, dann müssten die materiellen Mittel, über die sie verfügen würde, im Verhältnis zu denen der Staatsmacht doch so lächerlich sein, dass das ganze Unternehmen verdächtig würde und man nicht wüsste, ob es sich um Ehre und Heldentum oder um kollektiven Selbstmord handelte. Oder dann ist der Aufstand von außen gespeist, der Bürgerkrieg nur ein getarnter internationaler Konflikt. Wir haben das

Schicksal des Aufstandes im Warschauer Ghetto und dann des Warschauer Aufstandes selbst gesehen.<sup>154</sup> Ausländische Hilfe hat den Erfolg der französischen Résistance ermöglicht.<sup>155</sup> Wenn ein totalitäres Regime sich auf der ganzen Erde einrichten würde, und es für die versklavten Völker keine Hoffnung von außen mehr gäbe, dann bestünde, mit menschlichen Augen gesehen, überhaupt keine Hoffnung mehr.

Dies ist die Quelle des neuen Schreckens: Diese Allmacht des Staates ohne jegliche Zuflucht, so wie den Primitiven die Natur erschien, wie sie den Tieren noch erscheint. Es ist wohl kein Zufall, dass der moderne totalitäre Terror in den beiden Formen, in denen wir ihn kennengelernt haben, eng an die andere, an die Primitivform angeknüpft hat: Faschismus und Hitlerismus durch die Anrufung des Blutes und seines Dranges, tellurischer Kräfte, einer kollektiven, biologischen, aus dem Leib aufsteigenden Mystik –, der Stalinismus durch die Ausdehnung des Determinismus auf die Geschichte, durch die Übertragung der erdrückenden Notwendigkeit, die in der physischen Welt herrscht und wovor es keine Zuflucht gibt, auf die bestehenden sozialen Tatsachen.

Ob ein solcher Terror ausgeübt wird oder nicht, das ist in einer Zeit wie dieser bestimmt keine «formelle» Frage ohne Folgen für das tägliche Leben. Der Unterschied ist eben auch «total»; er ändert den Charakter aller Handlungen, aller Erfahrungen, aller Augenblicke; nicht nur den Charakter der Handlungen, vielmehr die Handlungen selbst. Denn unter dem Terror bleibt als einzige Aufgabe das Überleben. So einfallsreich, kompliziert und komplex auch bei Menschen von heute die dazu nötige Strategie sein mag,<sup>a</sup> sie ist die eines Tieres auf dem Sprung, unter ständiger Bedrohung durch Gefängnis, Folter, Verbannung und Tod – und dazu unter der dauernden Drohung, seine tägliche Lebensmittelration zu verlieren. Schluss mit dem entspannten Bummel über die Straße, Schluss mit der unbedachten Rede, Schluss mit allem, was nicht Mittel zum Zweck ist. Der primitive Ernst tritt in seiner ganzen Schwere wieder auf. Und vielleicht entspricht die Rückkehr zu diesem Ernst einem tiefen Bedürfnis, weil dadurch bei den Menschen das Gefühl von *Wirklichkeit* ohne jede Fiktion wiederhergestellt wird, bei dem es sich nur noch darum handelt, zu leben und nicht zu sterben.

Gegen die Strenge dieser Alternative bietet die Demokratie einen bequemeren Zustand, in dem die Todesstrafe, wenn sie überhaupt existiert, weit entfernt ist, wo das Vergessen, die Zerstreutheit nicht allzu schwerwiegende Folgen haben. Die Tatsache, dass man lebt, erscheint natürlich, oft unbeachtlich. Man denkt an anderes. Dabei geschieht es oft genug, dass man überhaupt an nichts denkt. Der geliebte Mensch geht auf die Straße. Man ist so gut wie sicher, dass er zurückkehrt. Wenn er wiederkommt,

a Siehe *Verführtes Denken* von Czesław Miłosz, Köln 1955.<sup>156</sup>

freut man sich kaum, so selbstverständlich ist das. Vielleicht beachtet man ihn weniger, vielleicht ist er weniger wirklich, als wenn der Gang zur Post in einem Viehwagen Richtung Sibirien enden kann. Man denkt an anderes – vielleicht an die Uhr, die man ihm schenken möchte, vielleicht an das Kleid, das er brauchen könnte. Oder vielleicht an Probleme, mit denen er sich herumschlägt und die unlösbar sind.

Ein Dichter müsste eine Hymne zum Ruhm der Sicherheit<sup>157</sup> schreiben, ihrer Möglichkeiten, ihrer Spiele, ihrer Geringfügigkeiten und ihrer Größe; dieser Sicherheit, die es der Welt erlaubt hat, für Momente in einem menschlichen Blick etwas anderes zu werden als ein Schlachtfeld, – der Mutter von Farben, Gesängen und Ideen.

Diese Sicherheit gewährt die politische Demokratie gegenüber der materiellen Gewalt, der Polizei, der Staatsmacht. Kein Mensch kann einfach verschwinden. Seine Nächsten würden seinetwegen ein großes Geschrei erheben, und sie täten es, ohne sich selbst in Lebensgefahr zu begeben. Es gibt das Recht mit seinem funktionierenden Apparat, seinen geschriebenen Gesetzen, die für die Träger der Staatsgewalt so verbindlich sind wie für jeden Staatsbürger. Trotz aller Untaten, die sich unter dem Deckmantel dieser Gesetze ereignen mögen, erhalten sie eine gewisse Anzahl wesentlicher Garantien, die man nur dann leicht nimmt, wenn man sehr an sie gewöhnt ist. Mehr noch: Die Moral der Bürger existiert nur dank diesen Gesetzen und den Garantien, die sie ihnen bieten. Denn man kann von keinem Menschen verlangen, das zu tun, was er tun soll, und das zu lassen, was er lassen soll, wenn auf diesem Sollen die Todesstrafe steht. Die elementare Situation einer ständigen Todesgefahr zerstört jedesmal, wenn sie im Lauf der Geschichte durch den Terror wieder in Erscheinung tritt, jede Vorbedingung einer Moral.

Diese elementare Sicherheit – die Unmöglichkeit, dass ein Mensch einfach verschwinden kann, ohne dass vor aller Öffentlichkeit seine kriminelle Schuldhaftigkeit bewiesen wäre – bedingt alle anderen. Die Staatsgewalt kann nicht nach Lust und Laune festsetzen, dass irgendeine Aktivität, die ihr unbequem ist, deshalb auch schon verbrecherisch sei. Wenn so die unmittelbare Bedrohung ausgeschaltet ist, kann man Pläne machen, sich zusammentun, Handlungen aufeinander abstimmen – kurz, eine Macht bilden. Die Individuen sind der Gewalt in dem Augenblick nicht mehr auf Gnade und Ungnade ausgeliefert, in dem die rechtlichen Garantien, die ihnen zustehen, eine willkürliche Verhaftung oder Hinrichtung ausschließen. Das Volk beginnt, sein Schicksal in die eigene Hand zu nehmen, sobald das politische Regime, noch bevor es sein *Recht* zugesteht, das zu tun, ihm die *Zeit* lässt, sich zusammenzuschließen. Gewiss ist es ein Sophismus, zu behaupten, die Situation sei für Arbeitgeber und Arbeitnehmer dieselbe, und das aus vielen Gründen; der Hauptunterschied ist, dass es der Arbeitnehmer im allgemeinen mit einem Arbeitgeber zu tun hat, der Arbeitgeber

aber mit einer Menge von Arbeitnehmern. Dieses Verhältnis ändert sich erst, wenn der Arbeitgeber es mit der Gewerkschaft der Arbeitnehmer zu tun bekommt. Dann beginnen die Lohnempfänger, ihr gemeinsames Schicksal in die Hand zu nehmen. Sie bilden eine Macht, mit der man wird rechnen müssen und die es ihnen erlauben wird, bestimmte Arbeitsbedingungen durchzusetzen und ihre Hauptwaffe einzusetzen, die einzig wirklich wirksame: den Streik.

Dabei ist es nicht entscheidend, ob das Assoziations- und das Streikrecht<sup>158</sup> in einer Verfassung schriftlich niedergelegt sind oder nicht –, was übrigens doch seinen Wert hätte. Ich möchte nur ins rechte Licht setzen, dass ganz einfach ihrer Natur nach, und welches immer die geschriebene Verfassung eines Landes sei, die politische Demokratie selbst unter kapitalistischem Regime und trotz aller Entartungserscheinungen, die es mit sich bringt, die Möglichkeit in sich birgt, dass die Individuen sich auf verschiedene Weise zusamm tun, ihre Bemühungen vereinen und den Streik anwenden können. Ebenso offensichtlich schließt ein jedes Regime, das diese elementaren «formal»-demokratischen Garantien nicht kennt, faktisch das Assoziations- und das Streikrecht aus.

Nun sind aber das Assoziations- und Streikrecht gar nicht «formal», selbst dann nicht, wenn man diesem Wort, wie die Kommunisten, den Sinn von «rein theoretisch», und das heißt: Abstrakt und fiktiv, gibt. Glaubt man eben an den Klassenkampf, so fällt es schwer, sich die außerordentliche Erhöhung des Lebensstandards der ganzen Bevölkerung im Westen im Lauf des letzten halben Jahrhunderts zu erklären, wenn nicht dank der Macht, welche die Zusammenschlüsse der Arbeiterschaft in Parteien und Gewerkschaften errungen haben. Es ist demnach falsch, zu sagen, die «formale Demokratie» lasse nur die Ausbeuter von sich profitieren; es ist falsch, zu behaupten, sie sei auf der Ebene des konkreten Alltagslebens der Massen ohne Wirkung. Sie ist ein in die Hand des Volkes gegebenes Instrument, dank dem es für bessere Lebensbedingungen kämpfen kann: für Freizeit, für eine gerechtere Verteilung der Produkte der industriellen Zivilisation, für eine aktivere Mitbestimmung in der Leitung der Unternehmen, bei der Verteilung von Krediten und vor allem für eine größere materielle Sicherheit, die es erlaubt, den Kopf über die Alltagsorgen zu erheben und an anderes zu denken.

Die Alternative: Soziale Gerechtigkeit oder Formaldemokratie, ist ein bloßer Sophismus.<sup>159</sup> Die formale Demokratie ist die einzige Garantie, welche die Arbeiterklasse für zunehmende soziale Gerechtigkeit besitzt, die einzige Waffe, die ihr erlaubt, die Errungenschaften der Vergangenheit zu erhalten und neue Errungenschaften von der Zukunft zu erhoffen. Sobald die «formalen» demokratischen Rechte verschwinden, ist sie, an Händen und Füßen gefesselt, der sie ausbeutenden Macht ausgeliefert, ganz gleich, welches der Titel sein möge, in den diese sich einhüllt: Staat oder Dik-



tatur des Proletariats. Der Lohn, das Beefsteak, die Wohnung, das Badezimmer der Arbeiterfamilie (alle diese Güter, womit die heutigen Intellektuellen im Westen, diese Neophyten der sozialen Fragen, sich endlich beschäftigen, wodurch sie versuchen, ihre splendid isolation von einst und ihr langwährendes Exil im Abstrakten abzubüßen), hängen in hohem Maße von den formaldemokratischen Rechten ab. Da, wo diese verschwinden, verschwinden mit ihnen die materiellen Wohltaten, denn diese hängen dann nur noch von der Güte der Macht ab. Sklaverei und Elend sind Ketten, die miteinander unzerreißbar werden. Denn in der Sklaverei kann man nicht einmal damit anfangen, gegen das Elend zu kämpfen: Immer geht es nur um das Überleben, und jedes Angehen gegen das Elend ist schon zu gefährlich. Und auch im Elend geht es ums Überleben: Man denkt nicht an die Freiheit. So ist das Regime von Dauer. Das kann festen Bestand, Ordnung und selbst eine recht mannhafte Strenge bedeuten.

Aber keine Hoffnung. Die Hoffnung lebt vom Möglichen und von weiten Perspektiven. Wenn der primitive Schrecken wiederkommt, dann bleibt der Mensch an das bloß Gegenwärtige gefesselt, um zu überleben. Dass die Ideologie auf der Vorstellung von einem zukünftigen Paradies beruht, das bedeutet ihm gar nichts für sein gegenwärtiges Dasein. Wenn es hochkommt, dann kann dieses Paradies zum Traummotiv werden, aber es ist kein Platz dafür zwischen dem Menschen und seiner Aufgabe und der unmittelbaren Bedrohung andererseits, die diese immer in sich birgt. Die politische Demokratie ist, selbst im kapitalistischen Regime, offen auf die Zukunft hin, sie richtet sich nach den Träumen der Staatsbürger und dient ihr an Bemühungen darum, diese Träume zu verwirklichen; sie ist geschaffen für unvorhergesehene Möglichkeiten.

Es stimmt völlig, dass das Recht, jede beliebige Meinung zu äußern, zum Teil illusorisch wird, wenn es am Geld fehlt, diese Meinung zu publizieren und zu verbreiten. Aber es ist falsch zu sagen, dann sei die Situation dieselbe, wie wenn es *verboten* wäre, diese Meinung zu publizieren und selbst, sie bei sich selbst zu haben. Gegen einen materiellen Widerstand kämpfen, das bedeutet, selbst unter ungerechten Voraussetzungen, sozusagen in der Richtung des menschlichen Daseins sich bewegen. Aber denken *müssen*, eine Meinung äußern müssen unter Ausschluß einer andern, das ist etwas anderes. Da wird der Geist vergewaltigt: Er wird einer Versuchung ausgesetzt, und man verlangt bei Todesstrafe von ihm, dass er ihr erliege. Da kehrt eben der primitive Schrecken wieder.

Die politische Demokratie bleibt – trotz ihren Entartungen und Abirrungen, und selbst in einem kapitalistischen Regime, das sie der Gefahr gänzlicher Kompromittierung und Diskreditierung aussetzt – eine Waffe des Volkes für Freiheit, Sicherheit und Gerechtigkeit, und eine teuer bezahlte Waffe. Sie hat alle gewerkschaftlichen Errungenschaften ermöglicht: Die Verbesserung der Arbeitsbedingungen, die Erhö-

hung des Ansehens der Arbeit und all die Rechte, die ihr heute zustehen. Sie hat dazu gedient, den Lebensstandard der Lohnempfänger zu heben, indem sie nach und nach Gesetze in den Wirtschaftsdschungel eingeführt hat. Die politische Demokratie hat es zugelassen, dass man den alten Liberalismus hinter sich ließ, mit dem sie zu Anfang so eng verknüpft gewesen ist. Sie allein lässt Zukunftsperspektiven offen, und sie lässt sich nicht in den immer enger werdenden *circulus vitiosus*<sup>160</sup> von Polizeimacht und Schrecken einfangen. Sie ist die einzige Garantie gegen die Errichtung eines Regimes der Konzentrationslager, wo die Wirtschaftsprobleme durch Zwangsarbeit gelöst werden.

### Reformen der politischen Demokratie

Gerade in Zeiten, in denen die faktische Machtkonzentration das Bestehen der Demokratie zunehmend erschwert und bedroht, brauchen wir sie am nötigsten, haben wir allen Anlass, sie zu erhalten. Doch sie ist nicht durch Gewalt zu verteidigen (was sehr bald einmal ihrem Wesen widerspricht und sie von innen unterminiert), sondern durch ein ausgezeichnetes oder doch korrektes Funktionieren. Es genügt nicht, dass sie der Natur ihrer Einrichtungen entsprechend offen für mögliche Veränderungen und empfindlich für die geschichtliche Entwicklung sei. Sie muss auch diese ihre Einrichtungen selbst zu verändern und ihre eigenen Spielregeln zu verbessern wissen, wenn neue Umstände es erheischen. Abgesehen von den tiefgreifenden Entartungen, die der Kapitalismus in ihr verursacht, ist sie der Gefahr der Verkalkung ausgesetzt, die allen sozialen Tabus droht. Ihre Werte, nicht ihre Formen sollen tabu sein. Und die Werte müssen unaufhörlich, dem Ablauf der Geschichte entsprechend, eine wechselnde Bedeutung erhalten und immer Neues offenkundig werden lassen, das in ihnen steckt.

Die Demokratie verführt manch einen dazu, sich engelhaft verhalten zu wollen, und dann erzielen ihre leidenschaftlichen Verteidiger dasselbe Resultat wie ihre ärgsten Feinde. Aus wirklicher oder gespielter Hochachtung vor ihren Prinzipien will man die Ausübung der Staatsgewalt so engherzig von der Genehmigung durch das Volk oder das von ihm gewählte Parlament abhängig machen, dass schließlich von Staatsgewalt überhaupt nicht mehr die Rede sein kann. Es gibt keinen Wert, kein menschliches Prinzip, die integral angewendet werden könnten, ohne sich im Absurden zu verlieren oder in Widersprüchlichkeit sich selbst zu vernichten. Deshalb äußert sich Moralität nie in einem mechanischen und deduktiven Gehorsam gegenüber ein für alle Male anerkannten Grundsätzen, sondern sie ist immer erneut ein Akt der Gegenwärtigkeit, wobei der Mensch sich von einem Wert, von einem Grundsatz inspirieren lässt, um ein rechtes Verhalten zu *erfinden*. Gewiss soll die Demokratie ih-

rer Definition treu bleiben: Regierung durch das Volk. Doch das Volk kann sich nicht unmittelbar selbst regieren. Es muss sich also vertreten lassen. Von diesen Repräsentanten werden die einen regieren, die andern eine gesetzgebende Funktion ausüben und von den Regierenden Rechenschaft verlangen. Der demokratische Grundsatz der Kontrolle will die Regierung in enger Abhängigkeit vom Parlament halten. Äußersten Falles könnte die Regierung keine Handlung ohne Auftrag des Parlaments vollziehen –, sie dürfte also nicht regieren. Wenn man zu nahe an diesen extremen Pol gerät, wird die Demokratie zu völliger Lähmung verurteilt und folglich dazu, politisch unkontrollierte reale Kräfte wirken zu lassen. Dann bleibt keine andere Wahl, als entweder ein wirkungsloses politisches Spiel zu spielen und das Feld faktisch diesen Kräften zu überlassen, oder aber offen auf die Kontrolle durch das Volk zu verzichten und eine Politik der nackten Gewalt zu betreiben. In beiden Fällen hat der Staatsbürger die Rolle des Tieres zu spielen; er lässt sich versklaven, da er zu sehr den Engel hatte spielen wollen.<sup>161</sup>

Beschleunigung und Kompliziertheit sind charakteristisch für die moderne Welt. Sie verändert sich auf allen Ebenen, auf allen Gebieten mit wachsender Geschwindigkeit, und unaufhörlich werden Deutung, Wertung, Vorstellung des Menschen überholt. Die Ereignisse sind nicht mehr örtlich begrenzt: Alles hängt mit allem zusammen, eine nicht mehr nur ideale, sondern in den Fakten sich erweisende Solidarität verbindet alle Weltgegenden untereinander, die der Mensch bewohnt. Ein Krieg, der irgendwo ausbricht, bricht überall aus. Das Elend, das auf der anderen Seite der Erde eine eingeborene Bevölkerung vernichtet, bringt *materiell* das Regime zum Faulen, unter dem wir leben. Drohende Gefahren brechen plötzlich in Katastrophen und Zusammenbrüchen aus – von einer Stunde auf die andere. Die elementarste Sicherheit, die der räumlichen Distanz, besteht fast nicht mehr. Wohin soll man noch fliehen? Es ist, als habe der Raum eine seiner Dimensionen verloren: Die der Zuflucht.

Eine solche Welt erheischt schnelle Entscheidungen. Doch das ist nicht alles. Die Folgen, die Auswirkungen von Handlungen übersteigen besonders in der Politik – immer die Absichten des Handelnden; früher konnte man aber der Meinung sein, diese Folgen verlören sich im wirren Ungefähr einer recht entfernten Zukunft. Mit der Verengung des Raumes und der Beschleunigung der historischen Zeit kann man sozusagen keine isolierte Maßnahme mehr treffen, selbst nicht im Hinblick auf die unmittelbare Gegenwart. Sich für die eine oder andere Zollpolitik aussprechen bedeutet auf die Preise, die Löhne, den Goldpreis, den Kredit, das Universitätsstudium, die öffentliche Gesundheitspflege, Krieg und Frieden, Kultur und Geschmack einwirken. Daraus folgt, dass, um die vorausberechneten – und nicht ganz andere oder gar entgegengesetzte Ergebnisse zu erzielen, eine politische, wirtschaftliche oder soziale Maßnahme Teil eines Ganzen von Maßnahmen sein muss, die sozusagen ein zusam-

menhängendes Kreislaufsystem bilden müssen, das die gewollte Wirkung erwarten lässt. Das will heißen, dass die modernen Staaten nicht nur von Tag zu Tag mit voneinander isolierten Maßnahmen, bloß lokal wirksamen Pflästerchen verwaltet, sondern regiert sein wollen, und dass die Zeit vorbei ist, wo Anatole France<sup>162</sup> von einer Regierung träumen durfte, die seinetwegen schlecht hätte regieren können, wenn sie nur wenig regiert hätte.

Es genügt also nicht,<sup>163</sup> dass in der Demokratie die Regierung kontrolliert wird; sie muss durchgreifen können. Die Exekutivgewalt muss in der Lage sein, einesteils schnell, sofort Entscheidungen zu treffen, die den Anforderungen einer gerade aktuellen (und nicht einer schon seit beachtlicher Zeit überholten) Situation entsprechen, und andererseits unbehindert Gesamtpläne zu verwirklichen, deren Durchführung während einer ausreichenden Zeitspanne erst erlaubt, sie nach den Ergebnissen zu bewerten. Das Parlament ist zu zahlreich, es wird hin und her gezerrt zwischen den verschiedenen, einander entgegengesetzten Tendenzen der Parteien, und die Abgeordneten sind von ihren Wählern beauftragt, lokale Interessen zu vertreten; es kann also diese Aufgabe nicht erfüllen. Es kann nicht anstelle der Regierung regieren. Wieder einmal gerät die Demokratie in Gefahr, von ihren eigenen allzu engelhaften Zeloten über den Haufen gerannt zu werden. Soll nicht eine jede Politik ad absurdum geführt werden, so darf sich das Parlament auch nicht in jede Teilmaßnahme des Regierungsplanes besonders einmischen, um sie zu bewilligen oder zu verwerfen, die doch alle jeweils einen Teil der Durchführung des Gesamtplanes darstellen und also unter die Verantwortung der Exekutive fallen. Wenn die Legislative sich auf diesen Weg begibt, dann kommt es notwendig dahin, dass sie die eine Maßnahme billigt, während sie eine andere verwirft, die aber doch dazugehört, wenn die erste wirksam werden soll. Die hemmungslose Gesetzmacherei der Legislative gefährdet das ganze Ansehen des Gesetzes. Den Plan als Ganzes mit seinen weitgespannten Richtlinien kann das Parlament annehmen oder zurückweisen, und es soll ihn daraufhin zu beurteilen wissen. Später soll es feststellen, ob dieser Plan Erfolg oder Misserfolg gehabt hat, und daraus muss es dann die Konsequenzen ziehen. Sonst untergräbt und lahmt es die Exekutivgewalt und zerstört damit seine eigenen wesentlichen Kompetenzen.

Selbstverständlich muss der Regierungsplan dem Parlament in klaren, konkreten Begriffen vorgelegt werden, wobei deutlich werden muss, welche Abgrenzungen und Entscheidungen zwischen den gegensätzlichen Standpunkten getroffen wurden. Ein Exposé vom Typ «weißer Neger», das sich um Werte und allgemeine Themen herum aufplustert, die niemand bestreitet, wirkt da nur absurd und verdirbt den ganzen demokratischen Betrieb. Unglücklicherweise besteht eine feste Tradition, die Regierung und Parlament miteinander in solchen Absurditäten versinken lässt. Die Minis-

ter, welcher Partei immer sie angehören mögen, gehen so behutsam wie möglich mit dem Parlament um, wie andererseits auch die Abgeordneten mit ihren Wählern. Die Exposés zu Händen des Parlaments sind meist so unbestimmt – im Bemühen, die Opposition zum Schweigen zu bringen –, dass sogar das «Ja» der Abgeordneten voller Zurückhaltung und Misstrauen bleibt. Das Ergebnis ist, dass das Parlament mehr und mehr darauf aus ist, das Handeln der Regierung *Schritt um Schritt* unter Kontrolle zu halten; deshalb gelingt es dieser nicht mehr, den Gesamtplan zu verwirklichen, der jeder einzelnen der vorgesehenen Maßnahmen Sinn und Erfolg gesichert hätte.

Andererseits wird die Kontrolle, in deren Namen die Exekutive derart gelähmt wird, meistens falsch durchgeführt, gerade weil ihre Rolle übersteigert wird. Die Probleme, über welche die Exekutive zu entscheiden hat, sind zu komplex, die Maßnahmen, die sie zu treffen hat, haben zu viele indirekte Folgen, als dass der betreffende Minister dem Parlament ein wirklich anständiges Exposé vorlegen könnte – eines, das versuchen würde, so getreu und vollständig wie möglich die Wirklichkeit wiederzugeben. Also wird vereinfacht und das ausgesucht, womit er am ehesten überzeugen zu können glaubt. Das Weitere spielt sich dann alles auf der Ebene der Propaganda ab. Dabei muss man bedenken, dass die meisten politischen, wirtschaftlichen und finanziellen Entscheidungen Motive enthalten, die nicht ohne schwerwiegende Folgen bekanntgegeben werden können. Damit sie den gewollten und keinen andern Erfolg haben, müssen Beschlüsse unerwartet platzen. Die Erfordernisse der Diplomatie, die Risiken der Spekulation, wie auch die psychologischen Gesetze verlangen oft die Geheimhaltung. Wiederum bedeutet da der Versuch, den Engel zu spielen, die Forderung einer im Alltag unmöglich zu bietenden Durchsichtigkeit, einer ständigen Kontrolle, dass man sich selbst zur Heuchelei verurteilt; das Kontrollorgan dient nur noch als Deckmantel für alles, was geschieht, und wird daran mitschuldig – bis selbst die Forderung nach Kontrolle ihren Sinn zu verlieren scheint. Einer der gründlichsten und widerspruchsvollsten Irrtümer der Demokratien beruht im Glauben, das Wort sei ohne Beziehung zum Bereich der Tatsachen, und eine geheim gehaltene politische Gegebenheit bleibe dieselbe, wenn sie publik geworden ist. Dieser Irrtum ist verhängnisvoll, denn er hält das Verlangen nach einer unmöglichen Offenheit am Leben, was unmittelbar zu falscher Offenheit und das heißt zur Lüge zwingt und dabei die Schwätzer der Verpflichtung entbindet, ihre Worte zu wägen und zu verantworten, was sie sagen. Und dieser Irrtum ist paradox, denn in der Demokratie ist das Wort wirksamer als in jedem andern Regime – ja, die Demokratie beruht völlig auf dem Glauben an diese Wirksamkeit. Die jüngste Geschichte hat gezeigt, dass, sobald ein Regime den Boden der Demokratie verläßt, das Wort seine rationale Nüchternheit verliert und zum Tamtam, zur Fanfare und zum Ausdruck von Besessenheit wird.

Die Beziehungen zwischen Legislative und Exekutive müssen revidiert werden. Der Unterschied zwischen den beiden Gewalten muss stärker betont werden. Die Legislative muss vor allem die *Ziele setzen*; nicht weltanschauliche, allgemeine, sondern bestimmte Ziele auf dem Gebiet der Praxis, die bestimmt sein sollen, ohne in die Einzelheiten zu gehen. Die Legislative kann auch die *Grenzen festsetzen*, innerhalb deren die Exekutive sich zu halten hat, und sagen, was diese in keinem Fall aufopfern darf. Aber wenn das Programm einmal in seinen großen Linien angelegt ist, wenn die Rechte der Exekutive einmal präzisiert sind, dann hat sich die Legislative nicht mehr mit den Einzelheiten der Durchführung abzugeben, die oder jene Einzelmaßnahme zu genehmigen oder abzulehnen, die vielleicht unerlässlich ist, wenn der Gesamtplan seine Richtigkeit und seinen praktischen Wert behalten soll.

Man muss demnach der Exekutive eine sehr viel beträchtlichere *Handlungsfreiheit* lassen, um ihr Erfolgchancen zu geben. Das heißt aber auch, dass sie hinreichend homogen sein muss. Gewiss gibt es Fälle, in denen eine Regierung der nationalen Einigung unerlässlich wird, ob es nun gilt, fremdem Druck zu widerstehen, oder mitten in einer Krise außerordentlichen Maßnahmen die Zustimmung des ganzen Landes zu sichern, oder ob das Kräfteverhältnis im Innern in eine politische Sackgasse geraten ist. In normalen Zeiten aber und im Hinblick auf langfristige Aufgaben muss die Exekutive genügend homogen sein, um einen Plan ohne Feilschen um Kompromisse durchführen zu können, ohne dass die einen, um die Zustimmung der andern zu einem bestimmten Teil des Plans zu erlangen, auf einen andern Teil verzichten müssen, so dass dem Ganzen jeder Sinn verlorengehen könnte. Während einer genügend langen Zeit muss *eine* Politik im Zusammenhang getrieben werden, sonst hat man am Ende nur die Unzukömmlichkeiten, Schwächen und Gefahren einer jeden möglichen Politik angehäuft, ohne die Früchte einer einzigen ernten zu können.

Natürlich wird – trotz alledem – die Abgrenzung zwischen Legislative und Exekutive im wirklichen politischen Leben eines Landes weder eindeutig noch ohne weiteres einleuchtend sein können. Auf der politischen Ebene gehen – mehr noch als im Privatleben – Ziel und Mittel immer wieder durcheinander. Aber trotz dieser Verwirrung, die ihren Grund gerade in den Bedingungen der politischen Aktion hat, muss man klar wissen, was man will, welche ideale Abgrenzung zwischen den Gewalten man dann recht und schlecht einhalten möchte. Das ist vielleicht sogar eine für die Demokratie lebenswichtige Frage. Wer den Demokratisierungswillen zum Äußersten treibt und glaubt, der Demokratie dadurch zu dienen, dass er die Exekutive mehr und mehr lahm, täuscht sich; er läuft die Gefahr, selbst an der Grube mitzugraben, in der eines Tages versinkt, was er maß- und kritiklos geliebt hat. Aber es gibt auch die umgekehrten Gefahren. Die Exekutive verfügt über die Macht. Die Staatsmacht ist heutzutage, wie wir gesehen haben, dank den modernen Waffen, ja ganz einfach dank den

Dimensionen eines jeden sozialen Apparats, so enorm, dass erfolgreiche Erhebungen dagegen als unmöglich erscheinen. Wenn man der Exekutive lang genug freie Hand lässt, so dass sie sich dank einer geschlossenen politischen Planung bewähren kann, geht man das Risiko ein, sich plötzlich in einer faktischen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Situation zu befinden, in der eine jede demokratische Kontrolle zur Ohnmacht verurteilt ist. Dagegen müssen vorbeugende Maßnahmen getroffen werden. So könnten etwa zuständige parlamentarische Kommissionen mit Aufsichtsrecht und beratenden Befugnissen laufend von den Entscheidungen der Exekutive in Kenntnis gesetzt werden. In dringenden Fällen (wobei aber begrenzende Sicherheitsmaßnahmen zur Verhinderung von Missbrauch dieses Rechts getroffen werden müssten) sollten sie die Einberufung des Parlaments zu einer außerordentlichen Sitzung verlangen können. Auch hier kommt es auf ein Gleichgewicht an und nicht auf ein in der Abstraktion konsequentes Ganzes. Wer aus demokratischer Überzeugung die Exekutive einer ständigen, Stück um Stück erfolgenden und trotzdem nur ungefähr durchzuführenden Genehmigung durch die Legislative unterstellen will, der trägt zum Entstehen jenes gefährlichen Bedürfnisses nach einer «starken Regierung» bei, woraus der Ruf nach der Diktatur werden kann.

Andererseits müssen die demokratischen Institutionen endlich der wachsenden Bedeutung der *wirtschaftlichen Kräfte* Rechnung tragen.<sup>164</sup> Der Erfolg der popularisierten marxistischen Lehre war vor allem deshalb möglich, weil sie ein scheinheiliges Getue aufzudecken schien, indem sie die wirtschaftlichen Realitäten hinter den politischen Kulissen aufzeigte. Das Kräftespiel der einander entgegengesetzten Interessen wirkt sich auf die Politik eines Staates immer mehr oder weniger indirekt, auf Schleichwegen, verschämt aus. Wahrscheinlich ist es heute so weit, dass diese Konflikte sich nicht mehr hinter den Kulissen, sondern auf offener Szene abspielen dürfen. Der Mann von der Straße weiß heutzutage recht gut, dass Wirtschaftsmächte in der Welt ihre Auseinandersetzungen austragen, er wünscht aber klar zu sehen, wie – und er wünscht, dabei auch selbst eine Rolle zu spielen. Es wäre angebracht, diesem Willen eine Form zu geben und legitime politische Organe des Wirtschaftskampfes zu schaffen. Das Kapital, die Gewerkschaften, die Bauernschaft, die Konsumenten, die Produktions- und Verteilungsgenossenschaften, der Groß- und der Kleinhandel sollten einen «Rat» haben, wo ihre Anliegen *direkt* durch ihre Vertreter diskutiert werden – und sie sollten nicht hinter Masken, durch vorgeschobene Personen, durch Ausübung von Druck unter den verschiedensten Vorwänden in Debatten eingreifen, die dem Anschein nach über politische oder manchmal sogar kulturelle oder moralische Gegenstände geführt werden. Wenn die Wirtschaftskräfte, die in unserer westlichen Welt am Werk sind, öfter mit offenem Visier auftreten würden, könnten die Probleme zu begrenzt technischen werden, sie würden konkretere Lösungen erheischen,

und das ganze politische Leben würde mit einem Mal an Offenheit, Wirklichkeit und Durchschlagskraft gewinnen.

Es ist nicht gewiß, ob der beste Weg zu diesem Ziel die Schaffung von Einrichtungen etwa vom Typ «Wirtschaftskammer» ist. In der Demokratie muss man immer aufpassen, dass die Experten ihren rechten Platz finden von nicht zu groß und nicht zu kleiner Bedeutung. Wer sich nicht um die Meinung der Experten kümmert, dem könnte der Boden der Realität unter den Füßen entweichen. Wer sich ihnen unterwirft, gerät in die Gefahr, jedes Ziel aus den Augen zu verlieren. Eine Wirtschaftskammer ist in gewissem Sinn ein Expertenorgan, wo nicht nur die verschiedenen Interessen, sondern auch die Kompetenzen zu Wort kommen. Sie müsste – vorausgesetzt, dass man sie schafft – vor allem nur beratende Funktion haben und den politischen Entscheidungen eines durch ihre Beratungen informierten Parlaments unterstellt bleiben.

Eine Wirtschaftskammer ist übrigens nicht notwendig das beste Mittel, jedenfalls nicht das einzige, um die Interessentengruppen zu zwingen, ihren Kampf mit offenem Visier zu führen. Die strengen und zwingenden Bräuche, die man im empiristischen Großbritannien auf diesem Gebiet entwickelt hat, sind beispielhaft, öffentliche Budgetierung der Wahlkampagnen; verantwortliche Zeichnung von Propagandaschriften; die Verpflichtung der Parlamentarier, die in eine Diskussion eingreifen, erklären zu müssen, inwiefern sie an den zur Debatte stehenden Problemen materiell interessiert sind, und der Zeitungen, die Namen ihrer Geldgeber zu drucken: Alles das sind Regeln, die, werden sie – wie es dort der Fall ist – genau befolgt, die wirtschaftlich interessierten Kreise zwingen nicht zu Schweigen und Verzicht, was unvernünftig wäre, aber doch wenn sie in eine Debatte eingreifen – zu offener Erklärung, wer sie sind, so dass es ein jeder in den Argumenten, die sie vorbringen, gebührend berücksichtigen kann. Wie man weiß, handelt es sich da nicht um eine heuchlerische Fassade; manche Parlamentarier haben sich ihre politische Karriere dadurch verdorben, dass sie eine dieser Regeln nicht befolgt haben.

Da gibt es noch andere Probleme: Wir haben gesehen, dass es die Demokratie zum *Leben* notwendig hat, von ihren Bürgern gewollt und geliebt zu werden. Sie braucht deren ständige Wachsamkeit, soll sie nicht tödlichen Krankheiten zum Opfer fallen. Doch diese Wachsamkeit existiert nur noch bei kleinen Völkern, wo man es mit Problemen zu tun hat, wie sie den Individuen angemessen sind, und die in einem offenkundigen Zusammenhang mit dem täglichen Dasein von jedermann stehen. Referendums- und Initiativrecht, wie sie beispielsweise in der Schweiz bestehen, gestatten es dem Bürger, Gesetze zu verwerfen, denen das Parlament zugestimmt hat, oder neue Gesetze in Vorschlag zu bringen. Dadurch wird er dazu ermuntert, die Innen- und Außenpolitik genau zu verfolgen, – vor allem die Innenpolitik. Die Politik



erscheint ihm als die Kunst, den Haushalt der Gemeinschaft zu führen, und dank der Demokratie kann er das Seine dazu beitragen. Man hat es nicht für möglich erachtet, diese Volksrechte in großen Staaten einzuführen. Überdies tritt die Demokratie hier mehr und mehr als etwas Abstraktes, Entferntes in Erscheinung, das mit der alltäglichen Wirklichkeit nichts zu tun hat. Die Außenpolitik zeigt die Tendenz, den Vorrang vor der Innenpolitik zu erlangen; im übrigen wird die Politik in ihrer Gesamtheit zu einem Thema von Spekulationen, denen man sich von Zeit zu Zeit hingibt, ohne sie wirklich ernst zu nehmen. Der Staatsbürger hat nur noch in großen Abständen seine Vertreter in die verschiedenen Räte des Landes zu wählen. Dann ist seine Rolle bis zur nächsten Wahl ausgespielt. Er hat nichts mehr damit zu tun, und wenn man ihn das nächste Mal befragt, ist zuviel Zeit seither verstrichen. Selbst während der Wahlen hat er oft das Gefühl, dass in Wirklichkeit alles schon in den Parteikomitees vorentschieden ist und seinen Händen entgleitet. Soll er selbst einer dieser Parteien beitreten? Doch auch da müsste er, bevor er einen gewissen wirklichen Einfluss gewänne, zunächst einmal zuhören, sich unterordnen, sich als mitverantwortlich für Entscheidungen erklären, die ohne ihn gefällt wurden. Unterdessen bedrängt ihn sein persönliches Dasein und erlegt ihm unmittelbar nützliche Arbeiten auf. In den meisten Fällen verzichtet er mehr oder weniger darauf, seine Bürgerrechte auszuüben, und obliegt seinen privaten Beschäftigungen.

Andererseits erfordern die klein gewordene Erde und der gigantische Prozess der modernen Technik immer umfassendere wirtschaftliche – und in der Folge auch politische – Einheiten, wollen wir nicht verkümmern und ersticken. Großstaaten von gestern – Frankreich, Deutschland, Italien – genügen nicht mehr. Kontinentale Dimensionen drängen sich auf. Sie zeichnen sich schon so stark in den Fakten ab, dass die Völker erleben, wie ihnen ihr Schicksal immer mehr entgleitet – dass es zufällig oder nach dem Belieben unkontrollierbarer Kräfte abläuft –, weil die Behörden, die sie wählen, und die nur für den nationalen Bereich zuständig sind, zur Ohnmacht verurteilt sind.

Die Demokratie<sup>165</sup> verliert also offensichtlich von zwei Seiten her auf zwei entgegengesetzte Arten an Substanz: Weil die allzu großen und zu sehr zentralisierten nationalen Einheiten abstrakt sind, und weil diese nationalen Einheiten, die zu klein sind und auf anarchische Weise nebeneinander herleben, immer mehr paralyisiert werden. Um diesen Zustand zu beheben, bedarf es zweier entgegengesetzter, aber keineswegs einander widersprechender Mittel: Einesteils müssen die Dimensionen menschlicher Gemeinschaften auf dem Weg der Dezentralisation auf allen Gebieten beschränkt werden, wo eine weitreichende Planung nicht nötig ist, und die Handhabung dieser beschränkten und konkreten Anliegen muss so weit wie möglich der persönlichen und familiären Interessensphäre angenähert werden; andernteils muss

die politische Macht, die einem jeden Bürger zusteht, bis zu kontinentalen Dimensionen erweitert werden, indem man die heute noch sogenannten souveränen Nationen unter einer gemeinsamen, demokratisch gewählten politischen Behörde fördert.

Doch damit würde ja, scheint es, das Laster der Abstraktion, das der Demokratie eignet, auf die Spitze getrieben werden. Der Abstand zwischen den Behörden und dem Volk würde nur noch größer. Es würde noch schwieriger und vergeblicher, die Politik der Regierung von Tag zu Tag verfolgen zu wollen. Die Wahlen selbst würden fast blindlings erfolgen, so weit entfernt und unbekannt müsste die Persönlichkeit der Kandidaten bleiben.

Man hat der Hoffnung Ausdruck gegeben, dieser Schwierigkeit durch ein System von indirekten Wahlen auf mehreren Stufen abhelfen zu können, wonach der Staatsbürger in seinem kleinen Wahlkreis eine ihm bekannte Person wählen würde: diese Delegierten, die einander kennen, würden ihrerseits die nächsthöhere Behörde wählen und so weiter. Doch die Erfahrung lehrt: Beruht die Wahl auf der vertrauten Persönlichkeit des Kandidaten, dann geben die persönlichen und lokalen Interessen den Ausschlag und überschwemmen das allgemeine Anliegen und die weiten Perspektiven des Gemeinwohls. Man muss etwas anderes suchen.

Hier zeigt sich noch einmal, und stärker als auf nationaler Ebene, die unerlässliche Rolle, welche die *Parteien* zu spielen haben. Sie müssen die Programme entwerfen, sich der technisch kompetenten Leute bedienen, die ihnen zustehende Kontrolle ausüben; sie haben eine wichtige Kategorie von Staatsbürgern – ihre Mitglieder – auszubilden, die gut informiert, geschult, wachsam sein müssen, und sie sollen schließlich für die ganze Masse die vereinfachten, zugleich klaren und weitgespannten Meinungen formulieren, die es dann jedem Einzelnen gestatten, seine Wahl zu treffen.

Die Einordnung des Staatsbürgers in das demokratische Gefüge ist eine der entscheidenden Aufgaben der Demokratie von heute. Und wahrscheinlich wird es deshalb nötig sein, in gewissem Ausmaß wieder zu *sichtbaren Formen* zu gelangen. Die parlamentarischen Riten müssen wieder ihre Strenge und ihre *offenkundige* Bedeutung erhalten. Tatsächlich diskreditiert die republikanischen Institutionen in den Augen des Publikums vor allem das Schauspiel von Parlamentssitzungen oder großen Parteikongressen. Der Uneingeweihte sieht in ihnen nur ein großes Tohuwabohu, in dem das menschliche Wort zu einem bloßen Lärm entwürdigt ist, in dem die Teilnehmer kommen und gehen und sich mit etwas ganz anderem beschäftigen, in dem nichts entschieden wird, da die Würfel schon vorher gefallen sind. Dass die «Couloirs» Orte sind, in denen eine echt demokratische Arbeit geleistet wird, dass sich in den Kommissionen die verschiedenen im Land herrschenden Meinungen gegenüberstellen können, dass das Ergebnis manchmal tatsächlich den Willen der Mehrheit

recht gut wiedergibt, das entdeckt der Bürger vielleicht in der Folge nach und nach, wenn sein Wille nicht erlahmt, verstehen zu wollen, was da vorgeht. Doch das Schauspiel, das muss man zugeben, ist entmutigend. Die Demokratie hat ihren Hochmut so weit getrieben, dass sie glaubte, ihre innere Legitimität enthebe sie von jeder Notwendigkeit, das Dekorum zu wahren. Das heißt in gefährlichem Ausmaß die Natur der Menschen und ganz besonders der Kollektivitäten verkennen.

Die tiefste Voraussetzung aber einer echten Integration des Staatsbürgers ist, dass die Erziehung ihn in die Lage versetzt, die Probleme, wie sie die moderne Welt stellt, zu verstehen – oder doch wenigstens beurteilen zu können, was die Techniker ihm davon sagen. Darauf werden wir noch zurückkommen.

### **Grenzen der politischen Demokratie**

Die Menschen guten Willens, geplagt von dem ständigen Gemisch von Gut und Böse auf dieser Erde, sind immer auf der Suche nach einem absoluten, reinen Prinzip, auf das sie sich vertrauensvoll verlassen können, wenn sie in der einen oder anderen konkreten Situation eine Ausrichtung für ihr Verhalten wählen müssen. Je komplexer die Situation ist, desto unentwirrbarer vermischen sich Gut und Böse in ihr, desto größer wird die moralische Angst, und um so blinder klammert man sich an das absolute Prinzip, das allein eine bestimmte Sauberkeit zu garantieren scheint. Doch ist der Mensch nun einmal in einer Weise in dieses Leben hinein geschaffen worden, dass kein Grundsatz zur absoluten Regel erhoben werden kann, ohne dass er sich unter bestimmten Voraussetzungen gegen sich selbst richten würde. Die Ablehnung der Gewalt kann zu Handlungen oder Unterlassungen führen, die eine große Anzahl von Menschen der rohen Gewalt ausliefern. Alles läuft so ab, als könne und dürfe der Mensch sich nicht damit zufriedengeben, eine dauerhafte Regel anzuwenden, als ob nichts ihn der Verpflichtung entheben könne und dürfe, jederzeit (und nicht ein für alle Male) auf dieser Welt ganz gegenwärtig zu sein und damit unzählige und immer neue Verantwortungen auf sich zu nehmen.

Ebensowenig wie die Gewaltlosigkeit kann die politische Demokratie zu einer absoluten Regel erhoben werden, die den Menschen von nun an davon dispensieren würde, das hinc et nunc gebührende Verhalten zu suchen. Es ist behauptet worden, die Demokratie kenne keine anderen als die vom Strafrecht gezogenen Grenzen. Jeder Beliebige könne was immer proklamieren oder publizieren, solange nur kein materielles Verbrechen begangen oder vorbereitet werde. Eine derartige Auffassung hat Deutschland Hitler ausgeliefert und die Welt dem zweiten Weltkrieg. Durch eine übertriebene Reinheit, mit ihrem politischen Engeltum hat sie es zugelassen, dass das Gewissen von Millionen Menschen vergewaltigt und der Leib von Millionen gemor-

det wurde. Es gibt kein absolutes und grenzenlos gültiges politisches Prinzip – wenn nicht die im einzelnen nicht bestimmbare Forderung nach der völligen Gegenwärtigkeit und Entschiedenheit der Staatsbürger in allen wichtigen Augenblicken ihrer Geschichte.

Die politische Demokratie ist ein relativ klarer, relativ bestimmter Grundsatz -, wenn es auch leicht wäre, einen konsequenten Demokraten selbst auf theoretischem Gebiet in Verlegenheit zu bringen. Doch der Sinn dieses Grundsatzes ist *begrenzt*. Die politische Demokratie ist vor allem dazu bestimmt, das freie Spiel der verschiedenartigen Geister, Überzeugungen, Meinungen zu garantieren. Doch hat dieses freie Spiel nur für den einen echten Sinn, der die Regel eben dieses Spieles, und das heißt die Demokratie, bejaht. Das demokratische Regime muss die Klarsicht und den Mut aufbringen, den Gültigkeitsbereich des Grundsatzes zu begrenzen, der es beseelt, sonst ist es nur noch ein Selbstmordregime, das sich aus lauter Anstrengung, sich selbst treu zu bleiben, vernichtet.

Faktisch begünstigen die demokratischen Freiheiten nicht gleicherweise die Sache der Anhänger und der Gegner: Sie schaffen eine Ungleichheit zugunsten der letzteren. Die Demokraten können den Kampf nicht mit allen Mitteln führen: Sie sind verpflichtet, ihn in den Grenzen zu halten, die ihnen von den politischen Formen auferlegt sind, die sie verteidigen, und die sie nicht diskreditieren dürfen, ohne selber das zu zerstören, wofür sie kämpfen. Ihre Propaganda darf nur bis zu einem gewissen Grad lügen. Die Kunstgriffe des Wahlsystems, die bei Wahlen manchmal zur Anwendung kommen, und die es erlauben, die Risiken einer bedrohten Demokratie dadurch herabzusetzen, dass man das Wahlergebnis im voraus beeinflusst, können auch nicht zu weit getrieben werden, will man nicht das allgemeine Wahlrecht lächerlich machen. Dagegen haben die Gegner freie Hand. Die Propagandalügen werden bis zu einem Grad vervielfacht und vergrößert, dass die Wahrheit unfaßbar und Worte synonym werden, die das Gegenteil besagen. Solche Lügen dienen einem doppelten Ziel: eines ist direkt, es soll unmittelbar erreicht werden, und das andere ist auf Dauer berechnet und besteht darin, das ganze Regime und die Redefreiheit als solche in Misskredit zu bringen. Wird die Redefreiheit faktisch zur Lügefreiheit, dann verliert sie ihren Wert. Je weiter man auf diesem Weg geht, desto besser. Gewiss versucht der vorsichtige Leser, das Wahre vom Falschen kritisch zu unterscheiden. Von all den Ungeheuerlichkeiten, die da publiziert werden, so denkt er mit einem lobenswerten Gerechtigkeitssinn, muss ja das eine oder andere doch wahr sein. Auch die Obstruktion dient einem doppelten Ziel: Das eine, besondere, besteht darin, eine bestimmte Aktion zu hemmen, eine Entscheidung auf später zu verschieben, die nur einen Wert hat, wenn sie jetzt getroffen wird; das andere ist das Dauerziel, das eben darin besteht, das parlamentarische Regime praktisch zu diskreditieren, zu beweisen, dass es

ohnmächtig ist, indem man es ohnmächtig macht und den Bürgern den Geschmack daran nimmt.

Daher gewinnen die Antidemokraten auf allen Feldern. Ihre Lügen bringen ihnen Gewinn, ob sie nun geglaubt werden oder nicht. Ihre Manöver erzielen Gewinne, ob sie erfolgreich sind oder nicht. Und nicht der mindeste Erfolg ist es, wenn es ihnen gelingt, ihren Gegnern Methoden aufzuzwingen, die den ihren ähnlich sind: Lügen, ein Überlisten des Volkswillens, Kniffe, die das Ansehen der Demokratie verderben, ihren moralischen Gehalt und ihre normale Betriebsfähigkeit zerstören.

Die demokratischen Rechte von Faschisten und Kommunisten sind nicht tabu, und die Demokratie geht nicht daran zugrunde, wenn man sie ihnen streitig macht. Wer täglich mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln das Regime offen verleumdet und untergräbt, hat keinerlei Recht, sich zu beklagen oder sich als Märtyrer aufzuspielen, wenn es ihm teilweise verwehrt wird, dessen Nutznießer zu sein.

Faktisch ist es jedoch im allgemeinen ein Zeichen von und zugleich ein Beitrag zur Gesundheit, wenn die Gegner der demokratischen Rechte selber in weitem Maße diese Rechte genießen. In den allermeisten Fällen ist es besser für das Regime, die damit verbundenen Risiken einzugehen und seine Feinde ihr Spiel in aller Offenheit spielen zu lassen, so dass sie selbst zeigen, wer sie sind.

Die Illegalität und die Gefährdung genießen ein gewisses verführerisches Ansehen. Die ewigen Skandale dagegen, die dauernde Entrüstung, das Mitleidspathos, die extreme Spannung und ständige Apokalyptik, wie sie fast täglich die extremistische antidemokratische Presse füllen, nutzen die Empfindungsfähigkeit des Publikums ab und langweilen es schließlich. Erklärte Antidemokraten haben kein *Recht* auf die demokratischen Vorrechte, doch bei den Demokraten besteht trotzdem der *Grundsatz*, sie ihnen im Maße des Möglichen zu gewähren. Es ist an ihnen, ihre Klugheit unter Beweis zu stellen, und sich daran zu erinnern, dass es leichter ist, den Boden der Demokratie zu verlassen, als ihn wieder zu gewinnen, dass alle Verbote gefährlich und ansteckend sind, und dass es meist besser ist, seinen Gegner im Tageslicht des öffentlichen Lebens beobachten zu können.

---

## Kapitel 3

# Sozialistische Wirtschaft

### Kritik am Kapitalismus

Diese Kritik, welche die Ungerechtigkeiten und zugleich auch die funktionalen Fehler und die Heucheleien des Systems beleuchtet, hat der Marxismus mit eindrucklicher Klarheit geleistet; sie scheint mir den wertvollsten Teil dieser Lehre und auch den dauerhaftesten im Bewusstsein ihrer Anhänger darzustellen. Ich werde sie meinerseits aufnehmen und mit anderen Gedanken verbinden.

Im kapitalistischen System bringt Geld denen Geld ein, die nicht selbst gearbeitet, die nur anderen eine Gelegenheit zur Arbeit geboten haben. Dieses Geld, das das Geld seinem Eigentümer einbringt, wird Profit genannt. Das kapitalistische Denken betrachtet den Profit als legitim, weil das investierte Geld – das Kapital – von der Wirtschaft benötigt wird, und weil infolgedessen derjenige, der es liefert, eine Entschädigung verdient. In diesem Punkt begegnen der Kapitalist und der stalinistische Kommunist einander:<sup>166</sup> für alle beide zählt vor allem die Produktion; die Produktion bestimmt die Lebensformen und den moralischen Sinn von Recht und Pflicht. Gerade hier werden beide unmenschlich. Im kapitalistischen System dankt derjenige, der eine Arbeit ausführt, dem, der ihn dafür bezahlt. Auf Deutsch heißt der Unternehmer «Arbeitgeber», also der, der Arbeit *gibt*, der den andern Arbeitsmöglichkeiten *schenkt*. Welch seltsame Gewalt eines soziologischen Mythos, der sich da in der Sprache spiegelt! Derjenige, der gearbeitet hat, bedankt sich, nachdem er empfangen hat, was man ihm schuldet. Derjenige, der *bezahlt* hat, schuldet ihm nichts mehr.

Aber im konkret erlebten Leben kann nur Arbeit Arbeit bezahlen, denn zwischen Arbeit und Geld gibt es kein gemeinsames Maß. Wer eine Arbeit verrichtet, der gibt die Kräfte eines sterblichen Körpers und Geistes, eine Zeit, die von einem begrenzten kurzen Leben genommen ist, eine Zeit, die ihm niemand je zurückgeben können. Seine Gabe bleibt, auch wenn sie bezahlt wird, doch in einem ganz wesentlichen Sinn umsonst gegeben, weil sie nicht aufgewogen oder zurückgegeben werden kann. Wer diese Arbeit kauft, könnte nur danken und dabei fühlen, wie unermögend seine Höflichkeit ist.

Es bleibt ihm nur ein Mittel, wenn er quitt werden will: Seinerseits arbeiten; wohl nicht für diesen Menschen direkt, sondern für andere, indem er seine Arbeit in den Kreislauf einreicht, in dem die menschlichen Dienstleistungen ausgetauscht

werden. Das Geld, das für die Arbeit eines anderen bezahlt wird, bezahlt diese Arbeit nur dann wirklich, wenn es eine produktive Arbeit des Zahlenden selbst vertritt und nicht irgend eine beliebige lukrative Tätigkeit, irgend eine beliebige Bewegung ins Leere in einem guten «*Job*». Wo das nicht der Fall ist, da ist die Arbeit des Andern, seine Zeit gestohlen.<sup>167</sup>

Das arbeitslose Einkommen, welches das Kapital einbringt, ist also gestohlen. In Wirklichkeit gehört es entweder den Produzenten, die nicht erhalten haben, was ihnen zukam, oder den Konsumenten, die ihre Waren zu teuer bezahlt haben.<sup>168</sup>

Ich weiß wohl, dass man hier geltend machen wird, es gebe verschiedene Arten von Arbeiten, und dass der große Geschäftsmann, wenn er sein Geld investiert, ein Risiko eingeht, und dass dieses Risiko vergütet werden muss, dass man Initiative, Unternehmungsgeist usw. bezahlen muss. Seltsamer Materialismus von Antimaterialisten, einer Gesellschaft, die behauptet, spiritualistisch zu sein, und dabei sich weigert, an andere Vergütungen für Risiko und Initiative als Geld zu denken. Tatsächlich ist das Risiko noch weniger als irgend eine andere Tätigkeit mit dem Geld auf denselben Nenner zu bringen. Wie jede Tätigkeit muss es bezahlt werden. Doch der Drang, etwas zu tun, zu schaffen, der Wunsch, etwas außerhalb seiner selbst entstehen und funktionieren zu sehen, das es vorher nicht gegeben hat, sind wahrscheinlich ursprünglicher und allgemeiner im Menschen, als selbst das Gewinnstreben. Weil man sich aus falschem Realismus geweigert hat, diese Wahrheit anzuerkennen, hat sich der fabelhafte Aufschwung der Technik im Westen ohne jede Begeisterung vollzogen, mit einer Arbeitnehmerschaft, die in anonymer Trauer daneben her existierte, während es den Sowjets gelungen ist, dem verspäteten Aufschwung, der sich bei ihnen vollzog, das Ansehen eines nationalen Epos zu verleihen.

Das Geld, welches das Kapital als arbeitsloses Einkommen einbringt, beruht auf einer Wirtschaftsauffassung, in welcher die menschliche Arbeit nicht jene einzigartige und unersetzliche Wirklichkeit darstellt, von der wir gesprochen haben, sondern eine Ware wie eine andere, die man demnach so billig wie möglich kaufen muss, wobei der Verkäufer dem Käufer naturgemäß untergeordnet ist und nicht umgekehrt. Diese Methode macht aus dem menschlichen Leben, seinen Stunden und Tagen eine Ware. Sie erlaubt Geld anzuhäufen und es wieder zu investieren.

Die Investitionen, wodurch die Warenmenge ohne entsprechende Erhöhung der Kaufkraft der Arbeiter erhöht wird, haben periodisch die berüchtigten Krisen hervorgerufen, die man «Überproduktionskrisen» genannt hat, und die doch in Wahrheit «Unterkonsum-Krisen» sind, weil bisher noch niemals die Bedürfnisse der großen Menge völlig haben befriedigt werden können. Die Wirtschaftsmaschine der kapitalistischen Welt untersagt es, für diese Krisen des Unterkonsums gesunde Lösungen zu treffen wie die Erhöhung der Massen-Kaufkraft, oder die Erhöhung der Freizeit

der Arbeiterschaft, oder beides gleichzeitig. Bis jetzt hat man scheinbar immer nur zu einer der drei folgenden Lösungen gegriffen:

- a) Absorbieren der «Überproduktion» durch Rüstungen;
- b) Organisieren von sogenannten «öffentlichen Arbeiten» auf staatliche Initiative;
- c) berufständische, gewerkschaftliche und nationale Abwehrmaßnahmen gegen alle Arbeitskraft, die von außen zuströmen möchte.

Die erste dieser Lösungen<sup>169</sup> ist keine und verdient folglich auch so gut wie keine Beachtung in einem Werk theoretischer Überlegung. Höchstens sind im Hinblick auf sie zwei Bemerkungen zu machen. Zunächst: Es ist gut, dass das Volk, Gewählte und Wähler, vor dieser Art und Weise gewarnt worden ist, in der man im kapitalistischen System dem Chaos von Krise und Arbeitslosigkeit hat entgehen wollen; die argwöhnische Kontrolle, die es in dieser Hinsicht unaufhörlich ausübt, um das Kapital daran zu hindern, in der Kriegsvorbereitung oder im Krieg selbst einen Ausweg aus dem ihm eigenen *circulus vitiosus*<sup>170</sup> zu suchen, ist legitim und nötig. Sodann aber: Trotzdem muss man das Volk vor einer vereinfachenden und fast monomanen Art und Weise warnen, die Dinge zu betrachten, wozu die marxistische Propaganda mit mehreren ihrer Schlagworte verführt hat. Dass «das Kapital den Krieg in sich birgt wie die Wetterwolke das Gewitter»,<sup>171</sup> das kann mit gewissen Einschränkungen wahr sein. Es ist wahr, dass der Grundsatz der freien Konkurrenz an sich Dschungel und Krieg bedeutet, zunächst im Innern eines jeden Landes, dann – in dem Maß, in dem sich die Unternehmerklasse eines jeden Landes organisiert – zwischen den Ländern (Krieg um Rohstoffe, Arbeitskraft, Märkte usw. – vor allem um Märkte). Doch es ist ebenso wahr, dass das Kapital keineswegs eine abstrakte Macht ist; es ist investiert, es ist materiell auf der Erde in der Form industrieller Investitionen, die ungeheuer groß, teuer und empfindlich geworden sind, und die der Krieg der Vernichtung aussetzt. Und es ist zudem wahr, dass das Kapital heutzutage, auf der Stufe, wo es Krieg und Frieden beeinflussen kann, weitgehend international und nahezu überall auf der Welt in denselben Händen investiert ist, so dass der Nationalismus nicht mehr mit ihm so eng verknüpft sein kann. Bestimmt ist das Kapital heute sehr viel internationaler als beispielsweise die «Zweite Internationale».<sup>172</sup> Was es sicherlich nicht daran hindert, wenn sich ein entsprechendes Bedürfnis spürbar macht, den Nationalismus zu seinen Gunsten spielen zu lassen. Wenn auch zwischen Kapitalismus und Krieg noch eine Verbindung besteht, so wäre es doch leichtfertig und oberflächlich, sich vorzustellen, das Kapital sei *der einzige* Kriegsfaktor auf der Welt, und es könne außer ihm keine echten Gründe oder vielmehr Notwendigkeiten geben, einen Krieg zu führen. Die wortwörtlich *teuflichen* Pressionsmittel, welche die physikalischen und psycho-



logischen Wissenschaften heutzutage jedem beliebigen Unterdrücker zur Verfügung stellen, können denen, in deren Augen leben nicht nur bedeutet, am Leben zu sein, mehr Grund als jemals zuvor liefern, nicht nur für sich selbst, sondern auch für die von ihnen Geliebten zu erklären: «Lieber den Tod!» Krieg und Frieden stellen uns nicht mehr vor eine klare Alternative. Dass zwischen Krieg und Kapitalismus ein Zusammenhang besteht, dass der Kapitalismus in der Aufrüstung ein Palliativmittel gegen die Anarchie in seinem System suchen kann, das berechtigt noch nicht, jeden Krieg als kapitalistische Intrige, jede Aufrüstungspolitik als ein Unternehmen von Waffenhändlern zu diffamieren.

Das zweite Mittel<sup>173</sup> zur Krisenbekämpfung sind die öffentlichen Arbeiten. Die friedfertigen Regierungen greifen, wenn sie ihren Kampf gegen die Arbeitslosigkeit zu führen haben, eher zu den großen gemeinnützigen Arbeiten als zur Aufrüstung. An sich ist gegen den Bau einer Straße, einer Brücke, eines Wohnblocks oder eines Elektrizitätswerks nichts einzuwenden. Was mir aber gefährlich zu sein scheint, weil es auf die Dauer den wahren Sinn und den wahren Wert des Lebens zu zerstören droht, das ist die Verkehrung der Begriffe, wodurch das Mittel zum Zweck wird und der Zweck zum Mittel: Die Arbeit findet ihre Begründung nicht mehr in der Straße, der Brücke, den Wohnungen, der elektrischen Kraft – nein, die Straße, die Brücke, die Wohnungen, die Elektrizität werden zu «Arbeitsgelegenheiten» und finden ihre Rechtfertigung darin, dass sie menschliche Arbeitskraft erfordern. Hat man in den sogenannten linken Kreisen, wo man die Rechte und die Würde der Arbeit vertritt, nicht gemerkt, dass man mit der Verkündung des «Rechts auf Arbeit» eines jeden Staatsbürgers den Gesichtspunkt der Unternehmer übernommen hat, wonach die Rechte des Kapitals gegen die der Arbeit mit der Tatsache begründet werden, dem Kapital komme das Verdienst zu, den Arbeitern Arbeit zu *geben*? Wie gut versteht man da diejenigen, die gegen diesen Grundsatz den eines Rechtes auf Faulheit vertreten haben!<sup>174</sup>

All das, wird man einwenden, sind bloß Worte; die Arbeitslosigkeit ist eine Realität – und was für eine Realität! – und man muss sie doch bekämpfen, wenn sie droht oder schon wütet. Man darf aber nicht vergessen, dass die Schlagworte, die Musterformen für kollektive Gedanken und Wünsche, die Formen, die man einer Masse vorsetzt, damit sie ihren Willen, ihre Forderungen, ihre Träume hineingießen kann, ihr nicht äußerlich bleiben. Sie prägen sie selbst dauerhaft und gründlich. Das Recht auf Arbeit verkünden bedeutet, aus der Arbeit etwas zu machen, das seinen Seinsgrund in sich selbst hat, das keiner Rechtfertigung durch ein menschlich legitimes Ziel bedarf; das heißt, jede beliebige Arbeit rechtfertigen und zugeben, dass ihr Ergebnis gleichgültig ist, dass es nur einen Vorwand darstellt. Das heißt, die katastrophalste Scheidung nachvollziehen, die der Kapitalismus in unsere Sitten eingeführt

hat: Diejenige zwischen der Arbeit und ihrer Frucht, zwischen der Arbeit und ihrem konkreten Sinn (welcher nicht im Lohn besteht und bestehen kann). Das heißt, die Arbeiter versklaven, indem man sie dazu verleitet, ihre Knechtschaft zu fordern und auf den Sinn, die Einheit ihres Daseins zu verzichten. Daher fordern sie das «Recht», so und so viel Stunden täglich von sich selbst entfremdet zu sein, ihr Leben dem kapitalistischen Kunden zu verkaufen, der so gut ist, es ihnen abzukaufen, statt ihre Arbeit an die Menschheit geben zu wollen.

Von da<sup>175</sup> ist nur noch ein Schritt zum dritten Mittel gegen die Krisen jenem Mittel, das so gründlich die internationale Solidarität der Arbeiterschaft untergraben – wenn nicht zerstört – hat. Jeder Berufsverband, jede Arbeitskraft innerhalb einer Nation unternimmt es, ihre «Arbeitsgelegenheiten» gegen die ausländische Arbeitskraft zu verteidigen. Man hat vergessen, dass der Internationalismus der Arbeiterschaft, bevor er ein Ideal menschlicher Bruderschaft gewesen ist, in erster Linie eine realistische Konzeption von der *Macht* der Arbeiterklasse war, beruhend auf der faktischen Feststellung, dass die Arbeitnehmer überall ohnmächtig sind, solange sie Konkurrenten und also praktisch Feinde bleiben, und dass ihre Macht einzig auf ihrer Zahl und demnach darauf beruht, dass sie sich zu gemeinsamem Handeln zusammenschließen. «Proletarier aller Länder, vereinigt euch!» – das war sehr viel mehr als ein Aufruf zur Freundschaft: Man wollte eine internationale Macht schaffen. Nun hat die Entwicklung der Organisationen, die damit beauftragt sind, die Rechte der Arbeiterklasse zu vertreten, mit bitterer Ironie einige marxistische Grundthesen bestätigt und sie gegen diejenigen gekehrt, denen sie dienen sollten. Eine dieser Lehren bestand darin, einzig das Eigentum könne die Menschen gegeneinander von Nation zu Nation aufbringen. Einzig wer Güter zu verteidigen habe, klammere sich an die schützende Wirklichkeit Vaterland, halte sich in Deckung hinter den nationalen Befestigungen. Die Armen sind, weil sie nichts zu verteidigen haben, Vaterlandslose, – oder wenn einem das besser passt, ihr Vaterland ist die Menschheit. Die Armen, die Proletarier, die nur ihre Arbeitskraft zu verkaufen haben, sind *von Natur aus* miteinander brüderlich verbunden; nur künstlich, mit Lug und Trug kann man sie zu einander feindlich gegenüberstehenden Soldaten machen. Die «Zwangsarbeiter des Hungers» – wie es in der französischen Fassung der «Internationale» heißt, wo in der deutschen der Vers steht: «Die stets man noch zum Hunger zwingt» – sind von nirgends, sie sind von überall.<sup>176</sup>

Aber als das Proletariat sich organisierte, als es seiner Kraft bewusst wurde und lernte, sich ihrer zu bedienen, als es Rechte erwarb, Garantien und Waffen für den Kampf um neue Rechte, da hatte auch es etwas zu verteidigen. Und gleich ist es hinter vaterländischen Wehren in Deckung gegangen, hat es sich gegen das Proletariat des Nachbarlandes gestellt, und mit dem gleichen Ton überzeugter Legitimität, belei-

digter Tugend, wie man ihn von den «Bourgeois» her gewohnt war, hat es nationale Privilegien in Anspruch genommen. Ich spreche hier nicht von dem falschen Nationalismus, wie ihn die Kommunisten aus taktischen Gründen überall da verbreiten, wo daraus Gewinn zu ziehen ist; er ist für sie ein Mittel wie ein anderes, und alle sind ihnen recht. Nein, ich spreche von jenem echten Nationalismus, der beispielsweise die Stimme einer Schneiderin oder eines Maurers erbeben macht, wenn sie am Vorabend einer saisonbedingten Arbeitslosigkeit sagen: «Und *sie* haben zwei Ausländer eingestellt! Wir werden Protest einlegen!» Gewiss, Arbeitslosigkeit ist Arbeitslosigkeit und Lohn ist Lohn. Die Gewerkschaften müssen den Lebensunterhalt ihrer Mitglieder verteidigen, und die Unternehmer stellen ausländische Arbeiter nicht aus internationaler Brüderlichkeit ein, sondern weil diese wenig geschützt, wenig oder gar nicht organisiert sind, und sie daraus materielle Vorteile ziehen.<sup>177</sup> Wir werden also hier den Gewerkschaften keine Morallehren erteilen. Aber man muss doch feststellen, dass die Abwehr gegen die fremden Proletarier im moralischen Gefühl der Arbeiter nicht das geblieben ist, was sie immer hätte bleiben müssen: Ein Notbehelf, mit dem man sich schmerzlich abfinden muss, den man als einen Verrat an einer wesentlichen Solidarität empfindet, als einen Verrat, für den die kapitalistisch-nationale Struktur der heutigen Weltordnung verantwortlich bleibt, und deswegen man nur um so heftiger den Wunsch verspürt, diese zu ändern. Im Gegenteil: In Gewerkschaftskreisen hat man sich nur allzu oft der Angst vor Arbeitslosigkeit oder vor dem Lohnabbau bedient, um eine misstrauische Furcht vor den Fremden und zugleich ein heftiges Gefühl für die unbestreitbare Legitimität der Vorrechte des ansässigen Arbeiters zu erwecken und zu erhalten.

Es war für mich eine bittere Erfahrung, als ich in den dunklen Tagen des Kriegs und der Nachkriegszeit feststellen musste, dass die politischen Flüchtlinge der Linken, wenn sie versuchten, ihren Lebensunterhalt zu verdienen, oft keine hartnäckigeren, unbeugsameren Feinde fanden, als die Gewerkschaftssekretäre, welche die Interessen der lokalen Arbeitskräfte vertraten.<sup>178</sup>

Es handelt sich hier um keine Kleinigkeiten. Nach und nach hat diese Geistesverfassung die ganze Linke erfasst. Sie hat deren Schwungkraft und Erfindungsgabe, ihren Mut zugrunde gerichtet. Man lebt von kleinen Ängsten, wogegen man im Bestehenden Abhilfe sucht, und fürchtet sich vor jedem Wandel der Dinge. So wird die proletarische Klasse faktisch mit dem status quo der Dinge solidarisch; sie ist auf dem besten Weg, die am ängstlichsten konservative von allen Bevölkerungsschichten zu werden.

Letztlich aber, das muss gesagt werden, sind nicht die Gewerkschaftsführer für diese Entwicklung verantwortlich (wenn sie auch verpflichtet bleiben, unaufhörlich gegen

den Strom zu schwimmen und im Maß ihrer Kräfte die internationale Solidarität der Arbeiter wiederherzustellen). Schuld ist das kapitalistische System der anarchischen freien Konkurrenz. Eine Gesellschaftsordnung ist schlecht konstruiert, wenn sie von einer wichtigen Menschenkategorie verlangen muss, ständig dem Druck der Furcht widerstehen zu können. Individuell bleibt gewiss jeder Mensch in jedem Augenblick seines Lebens verantwortlich dafür, wie er auf die Furcht reagiert. Doch soziologisch gesehen ist das Regime im Unrecht, das diese Furcht duldet oder auferlegt. Ein einzelner Arbeiter kann wohl der Angst vor Arbeitslosigkeit und Verelendung Trotz bieten; aber das darf nicht von ihm verlangt werden, und das System, das ihm diese Mutprobe auferlegt, verurteilt sich damit selbst. Der Kapitalismus versucht umsonst, sich damit zu rechtfertigen, dass er auf die ängstliche Verbürgerlichung der Arbeiterklasse hinweist: Dieser Verfall eines tiefen, schöpferischen, hoffnungsvollen Elans kehrt sich gegen das System und stellt einen weiteren Grund dafür dar, es zu bekämpfen. Es ist demnach nicht bloß wegen des Elends schlecht, und dessen Beseitigung würde es noch keineswegs legitim und anständig machen. Seht doch nur, was es – durch die Angst, mitten in der Anarchie der Konkurrenz – aus seinen Arbeitern macht, von deren Arbeit es lebt, sobald sich ihre Lage verbessert: Kleinbürger, die einer des anderen Konkurrent sind.

Ein rumänischer Flüchtling,<sup>179</sup> einst begütert und sehr konservativ, sagte mir kürzlich: «Ich habe jetzt etwas begriffen, was Marx gesagt hat, und was wahr ist: Ein Mensch, der tagtäglich sein Brot verdient und tagtäglich das Dach über seinem Kopf bezahlen muss, kann sich nicht frei fühlen – wie groß immer seine geistige, seelische usw. Freiheit sein möge.» Weiter oben haben wir uns klargemacht, wie weitgehend der Mangel an wirtschaftlichen Mitteln die politischen Grundrechte zur Fiktion machen kann, wie sehr die wirtschaftliche Ungleichheit die Voraussetzungen verfälscht, unter denen in der kapitalistischen Demokratie der Kampf um die öffentliche Meinung sich abspielt. Wir haben uns klargemacht, dass der ganze demokratische Betrieb durch den Wirtschaftsfeudalismus gefährdet ist, dessen Auswirkungen, sie seien an der Oberfläche oder in der Tiefe, massiv oder fein, durch den ganzen sozialen Organismus hindurch spürbar sind. Diese Wirkungen bleiben denen unsichtbar, die sich krampfhaft weigern, etwas anderes als die theoretische Richtigkeit des Regimes zur Kenntnis zu nehmen, unter dem sie leben; sie wirken aber in höchstem Grad beunruhigend auf den, dem die Augen einmal dafür geöffnet wurden. Die Folgen sind ein schlechtes Gewissen, der Misskredit, in den auf einmal das Beste zusammen mit dem Ärgsten gerät, sind Zynismus und Verzweiflung.

Der technische Fortschritt und die allgemeine Erhöhung des Lebensstandards, die er zwangsläufig mit sich bringt, dämpfen die Dramatik dieser Entwicklung keineswegs, sondern machen sie im Gegenteil nur noch deutlicher sichtbar. Es ist falsch,

anzunehmen, wie sich das die menschenfreundlichsten unter den Bourgeois vorstellen, dass die Revolte mit dem Elend zusammengehe. Aber es ist ebenso falsch zu sagen, die Revolte sei nur ein Thema für satte Menschen. In Wahrheit ist das Elend eine Krankheit, welche die Bedürfnisse verkümmern lässt. Deshalb ist es – von ihrem Standpunkt aus – gar nicht so falsch, wenn sich koloniale Ausbeuter bemühen, die eingeborene Bevölkerung in einem Zustand von Elend zu belassen. Sobald sich die Schraube der elementaren Bedrohungen lockert, sobald in Bezug auf Nahrung, Temperatur und Ruhe genügende Bedingungen erfüllt sind, erwachen massenhaft andere Bedürfnisse und suchen sich unabweisbar und kühn ihre Befriedigung. Der Mensch ist von Natur ein unzufriedenes Tier. Man bezichtigt ihn, immer noch mehr zu wollen –, das ist wahr, und es ist gut so. Es ist nicht die Aufgabe einer Zivilisation, und es kann sie nicht sein, seine Begehrlichkeit zu mindern, sondern sie soll deren Richtung bestimmen. Dass der Arbeiter, der ein Fahrrad besitzt, ein Motorrad, und wenn er ein Motorrad besitzt, ein Auto haben will, dass der amerikanische Arbeiter, der einen Wagen hat, sich einen schöneren wünscht, das empört mich nicht. Warum soll er sich in einer Welt, wo es diese schönen Wagen gibt, sagen: «Ich bin ein Arbeiter, und die schönen Wagen sind nicht für mich»? Ich bedauere nicht, dass er sich diesen schönen Wagen wünscht, sondern nur, dass er andere Dinge nicht noch intensiver begehrt.

Der technische Fortschritt ist in unsere Welt, ganz besonders in unsere Großstädte eingebrochen, und das Niveau der Lebenshaltung ist in unvorhergesehenem Maß gestiegen. Die Menge verfügt heutzutage über Bewegungsmöglichkeiten, über hygienische Einrichtungen, über eine Mannigfaltigkeit von Vergnügungen, die sich Ludwig XIV. niemals hat träumen lassen. Auf diesem günstigen Boden blühen die Begehrlichkeiten. Die Nahrung ist oft noch ungenügend, die zu enge Wohnung lässt den Komfort vermissen, um den man weiß, den man bei Anderen nebenan sieht, die Sicherheit ist noch nicht gegeben; und die Welt ruft aus allen ihren Schaufenstern, von allen Plakatsäulen und mit allen Lichtreklamen eine unendliche Menge wünschenswerter Dinge aus.

Paradoxie und Anarchie der kapitalistischen Welt: Die Feudalwelt richtete ihre Leibeigenen vor allem dazu ab, sich um ihr Seelenheil zu kümmern, – der Kapitalismus nicht. Er muss seine Produkte in Umlauf bringen. Deshalb unternimmt er alle Anstrengungen, um bei denen Bedürfnisse zu erwecken, denen er die Mittel verweigert, sie zu befriedigen. Die politischen und gewerkschaftlichen Bewegungen, die es übernommen haben, sich für die Klasse der Lohnempfänger einzusetzen, haben die Tatsache nicht genügend – ja fast gar nicht – beachtet, dass diese nicht nur als Produzenten zu Profitzwecken verwendet wurden, sondern auch, und immer mehr, als Konsumenten. In den wirtschaftlich zurückgebliebenen Ländern sichern sich die

kapitalistischen Großstaaten nicht nur sehr billige Arbeitskräfte, sondern auch eine Kundschaft, bei der Schundwaren in großen Mengen abgesetzt werden können. Ich habe in Chile gesehen, gegen was für miserable Mäntel, die nicht wärmen, die Eingeborenen, wo immer sie können, ihre schweren Ponchos aus nicht entfetteter, dichter und undurchlässiger Schafs- oder Lammwolle tauschen. Ich habe in Peru und sonstwo Indianerfrauen Stoffe kaufen sehen, die sie mit einem Fingerzeig bezeichnen, ohne sie berührt zu haben. Aber auch in Europa bedarf der Kapitalismus einer immensen, also volkstümlichen Kundschaft, um die Massenprodukte loszuwerden, welche die Technik mit großer Leichtigkeit herstellt.

Diese Tatsache ist fast unbemerkt geblieben. Man hat diese schreckliche und noch nie dagewesene Gefahr zu wenig gesehen: Die Korruption der Menschenmassen als Konsumenten. Die Knechtschaft war zu allen Zeiten das Los der großen Menge, und wer in dieser Beziehung die gute alte Zeit zurücksehnt, ist ein Heuchler, oder er weiß nicht, wovon er spricht. Trotz aller materiellen Unterdrückung durch den Kapitalismus ist, was das Leben wertvoll macht, heute einer sehr viel größeren Zahl zugänglich, und so sind viele Menschen für ihre eigene Entwicklung verantwortlich geworden. Andererseits stimmt es eben auch, dass zu anderen Zeiten man sich damit begnügt hat, die Möglichkeiten der Geknechteten zu ersticken, ohne sich zusätzlich zu bemühen, sie auch noch dadurch zu *korrumpieren*, dass man in ihnen gewisse Bedürfnisse erweckte.

Man kann sagen, dass der Mensch heute in einem sehr durchdringenden Sinn – ich meine damit einen, der bis an den Seinsgrund dringt – zu einem bloßen Rädchen im sozialen Triebwerk reduziert ist, nicht nur, weil er vielfach zu einer Arbeit am Fließband verurteilt ist, sondern weil er darauf dressiert wird, ein nur noch standardisierter Konsument zu sein. Erziehung, Geschmack, Mode, selbst die Originalität werden in den Dienst dieser Dressur gestellt, die ihrerseits lediglich im Profit ihre Rechtfertigung findet. Die übergroße Mehrheit der Jungen betreibt ihre «Ausbildung» einzig, um besser «für den Existenzkampf ausgerüstet» zu sein, um sich zu ermöglichen, besser «ihr Leben zu verdienen», und das heißt, einen größeren Teil der von der Technik produzierten Güter zu konsumieren. Deshalb wird der erste Teil des Lebens nach zwei Hauptwerten beurteilt, zwischen denen es gilt, das vorteilhafteste Verhältnis zu bestimmen: was die Erziehung kostet, und was zu verdienen sie später gestatten wird. Sie soll so wenig wie möglich kosten und instand setzen, so viel wie möglich zu verdienen. Auch die zweite Hälfte des Lebens wird nach zwei Hauptwerten beurteilt: Verdienen und ausgeben. Es geht demnach darum, so viel wie möglich in möglichst kurzer Zeit zu verdienen, um so viel wie möglich ausgeben zu können.

Im Gegensatz zu dem, was viele behaupten, glaube ich nicht, dass die mangelnde Stabilität der Währung hierbei eine entscheidende Rolle spielt. Wenn dem so wäre,

dann würden die Leute darauf aus sein, bleibende Werte zu erwerben (Gold, Edelsteine, Immobilien usw.). Doch das ist nicht der Fall. Die Einkommen werden von den Konsumgütern verschlungen, und die wiederum regen dazu an, seine Anstrengungen auf Gewinn auszurichten.

Lebensziel ist also der gute «Job», der gut verdienen und viel ausgeben lässt. Wenn einer so einen «Job» hat, ist es fertig mit der Ausbildung, vorbei wie ein Blühen, wenn die Früchte reifen. Das Individuum kennt nur noch zwei Anreize: Die endlos erneuerte Begehrlichkeit nach zu erwerbenden Konsumgütern und die Furcht, welche die Ungesicherheit der Welt ringsum in ihm verursacht, und die ihm die Freude an den erworbenen und den noch zu erwerbenden Gütern verderben könnte.

Man beachte wohl: Ich bin nicht der Meinung, dass ich hier eine soziale Schicht, beispielsweise die Bourgeoisie, karriere, sondern dass ich getreulich alle Klassen beschreibe: Eine Gesellschaft, eine Epoche. Die Ausnahmen – es gibt sie noch – bestätigen nur die Regel und verdeutlichen sie, gerade weil sie so vereinzelt und ungewöhnlich sind, und weil es sich da um Menschen handelt, die sich in diese Welt schlecht haben einfügen können.

Seltsam: Mitten im endlosen Kreisen des modernen *circulus vitiosus*<sup>180</sup> ist der Mensch so heftig gequält vom Schmerz der Leere, vom schlechten Gewissen darüber, dass er die flüchtige Stunde und das Licht, das ihn umgibt, vergeudet, dass etwas Wesentliches in ihm an der Unsicherheit ringsum mitschuldig wird. Es geht ihm etwa so wie dem pervertierten Gläubigen religiöser Epochen, der sich der Ausschweifung hingibt und sich dabei in gewisser Weise beruhigt und gerettet fühlt, weil er weiß, dass, wenn er sich die Hölle verdient, es diese Hölle gibt und sie ihn retten wird. Die Hölle ist für ihn gleichsam die allerletzte Gegenwart Gottes. Ähnlich ist der mit einem ausgezeichneten «Job» versehene moderne Konsument irgendwie in seine metaphysische Würde wiedereingesetzt durch den Schatten der totalen Katastrophe, die dieser Welt droht, in der er nach seinem «Leben» hastet – nach seinem Konsum. Wenn er auch manchmal im Bereich des Wirklichen, wo er sich bemüht, so viel wie möglich zu verdienen, einen makellosen Optimismus fordert, vergnügt er sich trotzdem im «fiktiven» Bereich, wo er vor allem kulturelle, künstlerische Güter konsumiert, mit einem verzweifelten Pessimismus.

So wird die Kluft immer tiefer, welche die kapitalistische Gesellschaft im Leben eines jeden zwischen der Anstrengung und der Frucht der Mühe, zwischen der Arbeit und ihrem Produkt, aufgerissen hat. Man hat es oft wiederholt: Die am Fließband ausgeführte mechanische Bewegung ist vom Endprodukt zu weit entfernt, als dass dem Arbeiter ein Stückchen Schöpferfreude am Endprodukt bliebe. Man hat weiterhin gesagt: Das Produkt des Unternehmens gehört dem Unternehmer und nicht dem Arbeiter, dem es direkt nichts einbringt. Das sind wichtige Tatsachen, aber es gibt da

noch anderes. Der Arbeiter ist auf mehr als eine Weise betrogen: man stiehlt ihm nicht nur den Profit (den das Kapital einsteckt), sondern man nimmt ihm auch sein wirkliches Leben (seine Arbeit), und bietet ihm dafür ein gekünsteltes (seine Möglichkeiten als Konsument), wo sich sofort entwertet, was er erwirbt, und nur das einen Wert hat, was er noch nicht besitzt. Eine solche Welt von unersättlicher Begierde und Ausflucht braucht als Gottheit einen Meister-Gaukler, der sich selbst verschwinden lässt, oder einen in der Ferne inkarnierten Götzen. Moderne Künste und totalitäre Politik haben auf diese beiden Erwartungen geantwortet.

Ich erwähne hier nur zur Erinnerung einige grobe Untaten der freien Konkurrenz, die man schon viele Male eingeklagt, und für die man doch keine Abhilfe geschaffen hat: Kinder, die man durch den Elementarunterricht mit dem Minimum an Wissen ausstattet, das ihnen erlaubt, im Apparat von Industrie und Handel ihre Funktion auszufüllen, die aber als Konsumenten hilflos den Begehrlichkeiten ausgesetzt sind, die dem Profit nutzen; eine fast ausschließlich auf der wirtschaftlichen Situation der Familie und nicht auf den Fähigkeiten und Erwartungen der Kandidaten beruhende Auswahl derer, die höhere Studien betreiben können, hat zur Folge, dass natürliche Begabungen haufenweise geopfert werden, von denen nie jemand wissen wird, welche Früchte sie hätten tragen können; ein Fortschritt, der in erster Linie auf die Kriegsmaschinerie ausgerichtet ist und, im zivilen Bereich, auf jede Ersatzform des Lebens und Denkens, auf jene «mass communications»,<sup>181</sup> die anstatt die menschlichen Möglichkeiten anzuregen, sie oft in einer grässlichen Passivität erstarren und ersticken lassen; die von mächtigen Wirtschaftsverbänden durchgeführten Maßnahmen, die dem Fortschritt den Weg versperren, wenn er den Umsatz oder den Ertrag früherer Investitionen bedroht; das Lancieren von Moden, die zum Massenkonsum von Surrogaten anregen – was zur Bildung eines Proletariats beiträgt, dessen Ideal gänzlich verbürgerlicht ist und das, sobald es sich das leisten kann, Möbel und Kleider kauft, die ihm erlauben, die Ausstattung des bürgerlichen Lebens zu imitieren. (So findet sich in den kleinen Wohnungen der bescheidenen und gepflegten Arbeiterhäuser fast immer das komplette «Schlafzimmer» mit seinem riesigen monumentalen Bett, das etwas wie der Altar der Wohnung ist, mit seinem Spiegelschrank, seinem Frisiertisch mit einem kleinen Sessel oder einem gepolsterten Schemel davor, auf den sich zu setzen die Arbeiterfrau nie, gar nie Zeit haben wird. Daher auch diese scheußlichen Hölzer, die mit Seidenglanz und Firnis wertvolle Holzarten imitieren. Daher diese Vorhänge, die von dem Zimmer im Winter das bisschen Tageslicht fernhalten, das Nebel und Großstadt noch hereingelassen hätten.) Und so weiter.

Diese mehr und mehr<sup>182</sup> bürgerlichen Tendenzen der Arbeiterklasse mildern den Klassenkampf bei weitem nicht; sie verleihen ihm sogar eine größere Schärfe, wobei sie ihn aber doch teilweise seines Sinns entleeren und die Fronten, auf denen



diese «Klassen» einander gegenüberstehen, viel komplizierter und manchmal unentwirrbar machen. Hier werden einige Bemerkungen nötig.

Eines der «moralischen», beziehungsweise christlichen Argumente, welches die bürgerliche Selbstverteidigung mit besonderer Vorliebe gegen die marxistische Ideologie benutzt, ist die Klage, man predige den Hass, man treibe zum Bürgerkrieg, man verkünde den «Klassenkampf». Worauf alle Arbeiterparteien und -bewegungen antworten, das sei reine Verleumdung, sie täten nichts als auf einen Klassenkampf *hinweisen*, der sich faktisch tagtäglich abspiele, und wenn sie das täten, dann sei das nur wie ein Riegel gegen die Verheerungen, denen endlich ein Ende gemacht werden müsse.

Theoretisch haben sie recht, und die bürgerliche Propaganda lügt in diesem Punkt – in den meisten Fällen bewusst. Faktisch aber geht es mit sozialen wie mit psychischen Gegebenheiten: Der Gegenstand einer soziologischen wie einer psychologischen Beschreibung wird unter dem Einfluss der Beschreibung mehr oder weniger verändert, manchmal gründlich, manchmal bis in seinen Wesenskern. Nehmen wir als Beispiel die stabilisierende Rolle, die Religionen tatsächlich in Gesellschaften gespielt haben: Die Gläubigen wussten nicht darum. Sobald sie dessen bewusst wurden, haben diese Religionen ihre eigentliche Bedeutung weitgehend zugunsten einer sozialen Nützlichkeit, einer gesellschaftlichen Technik, einer staatsbürgerlichen Tugend, verloren. Wer eine Menschengruppe anklagt, sie beute eine andere aus, der deckt damit nicht nur eine Tatsache auf: er reizt schon zur Revolte. Wer in einem Konflikt dem einen der Partner mitteilt, er sei erledigt, und die erdrückende Überlegenheit des andern darstellt, der trägt zum Sieg des letzteren bei. Überall da, wo die menschliche Freiheit beteiligt ist, gibt es kaum eine Feststellung, die nicht zugleich ein Akt wäre, keine Theorie, die nicht schon ein praktisches Eingreifen bedeuten würde.

So ist es eben doch auch wahr – und die Arbeitnehmer und ihre Vorkämpfer sind, wenn sie es bestreiten, selten gutgläubig –, dass, wer den Klassenkampf aufdeckt, der sich im kapitalistischen System täglich und stündlich in der Form der Ausbeutung der Proletarier abspielt, damit zugleich diesen Kampf erneut auslöst und nährt. Wer den Ausgebeuteten ein Klassenbewusstsein beibringt, der gibt seiner Selbstverteidigung einen anderen Sinn und eine andere Tragweite, und er spielt ihm neue und zwar beachtliche Waffen in die Hand. Das muss gesagt sein, weil es wahr ist, und weil die Theoretiker des Klassenkampfes gerade dies gewollt und getan haben.

Und doch ist daran nichts, was der konservativen Propaganda dienlich sein könnte. Dass die Ausbeuter von gestern in ihrer überwiegenden Mehrzahl ihrer Rolle unbewusst gewesen sind, dass sie in aller Unschuld den sozialen Diebstahl, Profit genannt, haben verzehren können, dass es ihnen gelungen ist, gegenüber den geknechteten und ausgehöhlten proletarischen Massen während des ganzen neunzehnten

Jahrhunderts blind zu bleiben, als die Sterblichkeitsziffern so grauenhaft hoch waren, dass man ohne jegliche Metapher von einem Massenmord sprechen darf – blind, von jener mitleidvollen Blindheit, die sich auch auf die Adligen des siebzehnten Jahrhunderts legte, wenn sie durch das Land reisten –: Nichts von all dem gibt den Toten das Leben zurück, das sie hätten leben, den Körper und die Seele, die sie dank den Gütern dieser Welt hätten nähren können. Und wenn es wahr ist, dass ihre Nachkommen den Hass hassen, dann müssten sie denen danken, die, ohne es zu merken, ihnen Gelegenheit geben, jenem entsetzlichen Missbrauch ein Ende zu machen, von dem sie ihren Gewinn hatten – dadurch, dass sie ihn als solchen aufdeckten.

Der Klassenkampf ist eines jener zugleich weitgespannten, unklaren und einfachen Grundphänomene, die sich, will man sie auf eine auch nur etwas genaue Weise erfassen, hinter der Komplexität der Wirklichkeit verbergen. Will man sich ihrer als soziale Waffe oder als Deutungs-Hypothese bedienen, dann erweisen sie sich als mit einer etwas abstoßenden Dienstfertigkeit allen Unternehmungen gefügig. Bemüht man sich dagegen aus intellektueller Redlichkeit, sie auf der Seite zu lassen und bestimmtere, dafür schwerer zu handhabende Begriffe zu verwenden, dann sind sie sofort wieder da und springen einem mit der Wildheit von Gewissensbissen an. Wenn marxistische Doktrinäre alle Fallen und Ängste des menschlichen Daseins auf den Klassenkampf zurückführen, dann erscheint dieser im Hinblick auf die metaphysische Gewichtigkeit der ins Spiel gebrachten Faktoren plötzlich als frivol und unbeachtlich. Wird er im Gegenteil von «bürgerlichen» Morallehren, Metaphysiken und Theologien mit Stillschweigen übergangen, dann gewinnt er für jeden, der sich heutzutage um die konkrete, inkarnierte Wahrheit seiner Zeit sorgt, eine erdrückende Bedeutung, und seine Wirkungen scheinen auf eine heimtückische Weise bis ins Innerste der Menschen zu dringen – bis in ihre Weltliebe oder ihren Welthass, ihren Wahrheitssinn, ihre Hoffnung oder Verzweiflung.

Zweifellos ist es falsch, im Klassenkampf die Grundtatsache und den Ursprung des menschlichen Daseins auf Erden sehen zu wollen – das, wovon sich alles ableitet, was in der bloßen Existenz des Menschen für sein Denken unreduzierbar bleibt. Die Unlösbarkeit der griechischen Sophismen, soweit sie die Bewegung, die Vielheit usw. angehen, beruht nicht auf dem Klassenkampf.<sup>183</sup> Und der Klassenkampf ist auch nicht schuld daran, dass der Mensch ein sterbliches Wesen ist, und dass er darum weiß. Und nicht er erzeugt die Vieldeutigkeit von allem, was an die Freiheit und die Werte rührt – oder vielmehr die letztlich unheilbare Ratlosigkeit des Menschen, der über Freiheit und Wert nachdenkt. Selbst, wenn es einigermaßen gelingt, aus der Klassenstruktur zu erklären, warum die Menschen gerade in der bestimmten Epoche sich dieser wesentlichen Strukturen ihres Daseins bewusst wurden, als der Klassenkampf in solchen Begriffen als Problem gestellt so oder anders in Erscheinung trat, dann

erlaubt das doch noch keineswegs, zu behaupten, er sei auch der Ursprung dieser Strukturen selbst. Infolgedessen gestattet eine solche Erklärung ebensowenig die Behauptung, man könne durch die «Abschaffung des Klassenkampfes» den Menschen von den Grundbedingungen seines Daseins befreien.

Nebenbei sei bemerkt, dass diese Tendenz, den Menschen von seinem Dasein in der Welt «heilen» zu wollen, unmittelbar von einem jüdisch-christlichen Erbe herkommt: Von der Erbsünde. Der neue marxistische Glaube widerspricht dieser Überlieferung insofern, als er verspricht, die Erbsünde durch eine soziale Technik abzuschaffen; aber gerade damit bestätigt er einen der Grundzüge des Christentums und setzt ihn fort, indem er nämlich Nein sagt zum Dasein des Menschen in der Welt, so wie es heute ist, und dafür ein Heilmittel sucht. Es ist trotzdem erlaubt, zu denken, dieses Dasein sei eben gerade das *einzig*e, in dem die Freiheit – demnach Gut und Böse, demnach Sinn und Wert – möglich ist, und dass die unauflösbaren Widersprüche, auf die das Denken des Menschen stößt, keine Mängel sind, sondern die grundlegenden und unerlässlichen Elemente seiner Freiheit.

Dagegen ist es zweifellos wahr, dass die metaphysisch dauernden Hindernisse der Freiheit, die sie doch auch zugleich begründen, im Laufe der Geschichte zeitlich bedingt verschiedene Formen annehmen. Die triumphierende, die absolut freie Freiheit würde sich – das haben die Marxisten sehr wohl gesehen, und in diesem Punkt möchten sie das gewaltige spinozistische Denken in Dienst nehmen<sup>184</sup> – nicht mehr von der Notwendigkeit unterscheiden; sie würde in ihrem eigenen Glanz untergehen, wie das allen menschlichen Werten geschehen würde, die zu absoluter Vollkommenheit gebracht wären. Die Freiheit muss von ihr selbst über Hindernisse hinweg errungen werden, und diese Hindernisse sind geschichtsbedingt und ändern sich mit dem Verlauf der Geschichte. Das Hindernis, das auf der geschichtlichen Tagesordnung unserer Zeit steht, wogegen die Freiheit unbedingt errungen werden muss, weil sie sonst tödlich versandet, das ist der Klassenkampf, die Ausbeutung einer Klasse durch die andere, wobei die eine ihre Arbeit der anderen verkauft, welche danach trachtet, möglichst wenig dafür zu zahlen. Dieser Klassenkampf wird, wie wir weiter oben gesehen haben, durch die verschieden gerichteten Interessen der Produzenten und der Konsumenten verschärft.

Wer die Tatsache dieses Klassenkampfes und deren Wirkungen bewusst macht, der gibt allein damit das Alarmzeichen zum Aufstand. Tatsächlich verfälscht der Klassenkampf die Strukturen der politischen Demokratie. Er opfert menschliches Leben, Menschenleben. Er macht eine Berufung auf die eigentlichen Grundsätze der Gesellschaftsordnung zur Heuchelei. Er zwingt Unternehmer und Lohnempfänger, einen hemmungslosen Existenzkampf um die Erlangung derselben Gattung von Gütern zu führen. Er setzt an die Stelle der freien menschlichen Beziehungen den Zwang des

sozialen Apparates. Sicherlich ist der Kapitalismus, der diesen Kampf mit sich bringt, ein Feind der Freiheit.

### **Merkmale eines sozialistischen Systems<sup>185</sup>**

Nach den Erfahrungen, die wir mit dem deutschen Nationalsozialismus, mit dem sowjetischen Kommunismus einerseits und mit den kapitalistischen Monopolen und Trusts andererseits hinter uns gebracht haben, sehen wir uns heutzutage veranlasst, die Merkmale eines sozialistischen Systems genauer zu bestimmen als ehemals. Es genügt nicht, den Sozialismus dadurch zu charakterisieren, was er abschaffen soll. Man weiß, dass er das Privateigentum an den Produktionsmitteln aufheben will. Doch können diese einem Staatsapparat in die Hände fallen, der sich jeder demokratischen Kontrolle entzieht, woraus ein Faschismus oder ein Stalinismus entsteht, jedenfalls eine verstärkte Form von Diktatur. Die Produktionsmittel können auf Kosten des ganzen Volkes die Privilegien einer Clique von Bürokraten, von Generälen, von Managern, oder selbst einer kleinen Anzahl von Produzenten sicherstellen. Das Schlagwort «Kollektiveigentum» hatte einen eindeutigen Sinn, solange es dem einzigen Unternehmer, dem Potentaten des modernen Westens, dem einzigen Eigentümer des Unternehmens, die Menge der geknechteten Arbeitnehmer gegenüberstellte. Heutzutage ist das Eigentum, das fast immer anonym und abstrakt ist, sobald es sich um bedeutende Produktionsmittel handelt, in der Form von Aktien und Obligationen schon kollektiv. Trotzdem ist dieses System in keiner Weise sozialistisch. Es genügt also nicht, dass die Produktionsmittel sich im Besitz eines Kollektivs befinden, noch selbst, dass sie dem Staat gehören, um von einem sozialistischen Regime sprechen zu können.<sup>186</sup>

Es handelt sich, wird man sagen, darum, den Profit abzuschaffen, sei es zugunsten der Arbeiter, sei es zugunsten der Konsumenten. Das stimmt, aber der Begriff des Profits ist wirtschaftlich weniger eindeutig, als es scheinen mag. Auf den ersten Blick ist es der Gewinn, den das Unternehmen dem Unternehmer dadurch einbringt, dass die Produkte über den Gestehungskosten verkauft werden. Doch die moderne Technik verlangt eine ständige Erneuerung des Maschinenparks, der Produktionsmethoden und der Produkte selbst. Man muss also wohl in den Verkaufspreis einen Mehrwert einkalkulieren, der zu Investitionen verwendet wird. Versteht man demnach unter Profit das, was dem Unternehmerpreis über diesen notwendigen Mehrwert hinaus zugeschlagen wird, der dem Teil der Ernte vergleichbar ist, den man als Saatgut zurückbehält? Jener Zuschlag, der weder wirtschaftlich noch technisch zu rechtfertigen ist, und der lediglich dem einzelnen Unternehmer oder, weit häufiger, den Inhabern von Aktien einen Mehrkonsum gestattet? Das ist wohl die geläufige

Ansicht, und zweifellos nährt das skandalöse Schauspiel der Ungleichheit in den materiellen Lebensbedingungen zwischen Besitzenden und Besitzlosen, verbunden mit der Ungleichheit der geleisteten Anstrengung, abgesehen von jeder Ideologie und jeder Weltanschauung, den revolutionären Willen der Massen. Diese Ungleichheit hat aber an sich gar nicht diese riesige, entscheidende Bedeutung, die man ihr zumisst. Sie ist nur ein Symptom – oft scheußlich, unerträglich, aber doch ein Symptom. Man könnte dagegen Abhilfe schaffen, ohne dass dadurch das Kernproblem, das eigentliche Gebrechen des Systems getroffen wäre.

Im kapitalistischen Regime könnte man theoretisch ein so strenges Steuersystem zur Anwendung bringen, dass es die materielle Ungleichheit der Klassen wesentlich mildern, ja zum Verschwinden bringen würde. Es gäbe keine «Reichen» mehr. Das Problem wäre trotzdem nicht gelöst. Nicht, dass es Reiche gibt, schreit im Regime der Profitfreiheit zum Himmel, sondern dass es arme «Arbeitnehmer» gibt.

Hüten wir uns<sup>187</sup> vor dem Pathos; man kann damit so gut den Knotenpunkt der Frage übersehen. Die Worte der «Internationale» passen nicht mehr auf den Arbeiter von heute. In den Ländern westlicher Zivilisation ist er kein «Zwangsarbeiter» mehr, solange die politischen und militärischen Zustände einigermaßen normal sind; er hat Rechte und es stehen ihm Mittel zur Verfügung, sie zur Geltung zu bringen, und es müssen schon außerordentliche Umstände zusammentreffen, bis es soweit kommt, dass er Hunger leidet: Trauerfälle, Krankheiten, Invalidität.<sup>188</sup> Der gewerkschaftlich organisierte Arbeiter von heute ist kein «Zwangsarbeiter des Hungers» mehr. Oft hat es den Anschein, als betreibe man, wenn man betont, wie viel besser die Lebensbedingungen des Arbeiters seit einem Jahrhundert geworden sind, «Patriarchalismus», als spiele man das Spiel der Bourgeoisie, als hemme man den revolutionären Schwung. Das ist aber nicht so. Das Proletariat hat seine Errungenschaften nur im Kampf und um den Preis zahlloser Opfer seiner Kämpfer und ihrer Familien gewonnen. Diese Errungenschaften hervorheben bedeutet, das Vertrauen stärken, das die Arbeiterklasse in sich selbst haben soll, in ihre Fähigkeit, ihr Schicksal in die eigenen Hände zu nehmen – und das bedeutet, Gründe dafür aufzuzählen, auch in Zukunft auf neue Errungenschaften zuzusteuern, die den vorhergehenden ihren vollen Sinn und ihre Rechtfertigung geben werden. Dagegen gewöhnt man die Arbeiterklasse, bleibt man mit der Propaganda bei Schlagworten stehen, die 1848 ihre Berechtigung hatten, an eine eigentliche geistige Spaltung. Auf der einen Seite konserviert sie die Kampfparolen, Schlagworte für Versammlungen und Flugblätter, Liedstrophen, die ungefähr ihr Gefühl der Enteignung und vor allem wohl der Unsicherheit zum Ausdruck bringen (wenn das Elend nicht gerade aktuell ist, bleibt es doch immer möglich, die Arbeitslosigkeit droht immer); und auf der anderen Seite steht das Alltagsleben mit seinen Serienmöbeln, dem Radio, den kleinbürger-

lichen Ansprüchen, den Versicherungen. Die politische Propaganda löst sich auf eine gefährliche Weise von den Gegebenheiten des wirklichen Lebens, man konfrontiert sie nicht mehr damit – sie schafft vielmehr einen eigentümlichen Daseinsbereich, wo Beredsamkeit, Affektivität, manchmal ein hysterischer Fanatismus herrschen und die Fakten nichts mehr zu sagen haben. Daher leitet sich zu einem großen Teil der Erfolg der kommunistischen Propaganda im Westen ab, wofür die sozialistischen Bewegungen in dieser Hinsicht teilweise verantwortlich sind. Es hat ihnen an Erfindungskraft und Mut gefehlt, die dem Proletariat erlaubt hätten, die Verbesserung seiner Lebensbedingungen und die Vermehrung seiner Rechte in seinem Kampf um die Emanzipation zu berücksichtigen; deshalb haben sie allzu oft eine veraltete Phraseologie beibehalten, die keinen Bezug mehr zur realen Situation hat und einen Zusammenhalt beansprucht, eine Treue erfordert, die unabhängig von den Fakten sind. Nun, was Pathos und Zusammenhalt betrifft, war die kommunistische Ideologie überlegen. Man muss sich nicht wundern, dass so viele «Zwangsarbeiter des Hungers» ihr den Vorzug gegeben haben. Wir müssen es einsehen lernen: Der revolutionäre Wille von heute geht nicht mehr vor allem darauf aus, die materiellen Lebensbedingungen des Arbeiters zu verbessern. Er will die Lohnarbeiterschaft abschaffen. Es hat sich offensichtlich ein Riss in der Geschichte der Arbeiterbewegung vollzogen: Die Organisationen, die durch ihren Kampf mitten im kapitalistischen Regime beträchtliche Erfolge errungen haben, befinden sich seitdem oft auf der konservativen Seite. Die Lohnarbeiterverhältnisse aufheben, das bedeutet für sie vor allem, in der unmittelbaren Gegenwart gewisse errungene Vorteile verlieren oder aufs Spiel setzen. Die Errungenschaften der Arbeiter bestehen im kapitalistischen Regime vor allem in der Erhöhung der Löhne und der Vermehrung der Freizeit. In Missachtung der Tatsache, dass das materielle Lebenshaltungsniveau und die Arbeitszeit weitgehend die geistigen Möglichkeiten der Menschen bedingen, konnte man auf Grund eines philosophischen Missverständnisses und einer bürgerlichen Verleumdungsabsicht alle diese Anstrengungen als «materialistisch» charakterisieren. Ihr *Sinn* tritt aber unmissverständlich zutage, wenn sie in ihre Endphase eintreten. Das Arbeitnehmertum und demnach auch das Arbeitgebertum abschaffen, das heißt nicht einfach, den Profit des Unternehmers abschaffen und ihn an die Arbeiter verteilen. Die Notwendigkeit von Neuinvestitionen bleibt bestehen; was man am Sozialprodukt einsparen könnte, wenn man einmal den Luxus der Unternehmerklasse unterbinden würde, das würde die proletarischen Massen nicht merklich reicher machen. Das Lohnarbeiterverhältnis aufheben bedeutet vor allem, das Schicksal der Unternehmen in die Hände der Arbeiter legen, sie die Chancen und die Risiken tragen lassen, die es mit sich bringt, ihnen die Verantwortungen und Entscheidungen überlassen.

Wiederum müssen wir aufpassen. Eine Menge fixfertiger Formeln wollen uns eine Art Mythologie aufdrängen, wo doch keinerlei Metapher die Wirklichkeit verschleiern oder ausschmücken darf. Wenn irgendwo, dann müssen wir hier alles wortwörtlich nehmen und die Begriffe in ihrem eigentlichen Sinn verwenden.

Das Lohnarbeitertum<sup>189</sup> aufheben heißt, das Unternehmen von der Arbeiterschaft verwalten lassen. Konkret bedeutet es, dass die leitenden Organe von der Gesamtheit der Arbeiter gewählt werden und ihr gegenüber verantwortlich sind.

Darüber hinaus müssen gewisse besonders schwerwiegende Entscheidungen, die nicht dringlich oder improvisiert im Zug der Geschäftsführung gefasst zu werden brauchen, direkt in der Generalversammlung der Arbeiter getroffen werden, beispielsweise über die Verwendung des durch die Arbeit aller erzielten «Profits». Wie man sieht, zielt die Sozialisierung der Produktionsmittel viel weniger auf eine gleichmäßigere Verteilung des Sozialprodukts, als auf eine erhöhte Verantwortung der Arbeiter. Man kann nicht mit Sicherheit behaupten, dass auf einem gleichen Stand der Industrialisierung die Arbeiter in voller Blüte stehender kapitalistischer Unternehmen spürbar geringere materielle Vorteile genießen als diejenigen eines sozialisierten Betriebes. Wir haben schon festgestellt, dass der persönliche Profit der Unternehmer oder Aktionäre kein allzu großes Gewicht hätte, wenn er einmal unter alle verteilt würde. Und es ist denkbar, dass das System der freien Konkurrenz und des egoistischen Profits oft genug durch seine Dynamik Kompensationen für den Mehrwert zu bieten hat – womit nicht der Teil gemeint ist, der für Neuinvestitionen einbehalten wird, sondern derjenige, der einzig dem Verbrauch der Privilegierten dient. Es geht um etwas anderes. Die Sozialisierung der Produktionsmittel nimmt der Arbeit der Lohnempfänger den Warencharakter, sie fügt diese Arbeit in die verantwortliche Freiheit eines jeden ein. Dank ihrer kann das Unternehmen die gemeinsame Sache aller Genossen werden, die darin arbeiten. Sie nehmen seine Chancen und Risiken auf sich und verleihen ihm eine moralische Physiognomie. Ihr Lohn ist vielleicht nicht höher als bisher, aber er wird von ihnen selbst oder ihrem gewählten und ihnen verantwortlichen Vertreter festgesetzt, und deshalb ist es kein Lohn mehr, es wird ihrer aller Profit, der von ihren Anstrengungen und ihren Entscheidungen abhängt.

Im allgemeinen misst man den Verschiedenheiten zu wenig Bedeutung bei, die zwischen den theoretischen Motivierungen ein und derselben sozialen Handlung bestehen können; man glaubt nicht daran, dass solche Unterschiede Folgen nach sich ziehen können. Aber diejenigen, denen vor allem an der Abschaffung der Reichen liegt (aus Hass oder weil ihr Gerechtigkeitssinn sich empört), werden sich im entscheidenden Augenblick mit anderen wirtschaftlichen Regelungen zufriedengeben, als die, welche vor allem eine Vorstellung von Prosperität für alle antreibt. Andererseits zeigt sich die Tendenz, alle Werte auf dieselbe Seite zu stellen, sie «alle in

den gleichen Sack zu werfen». So scheint es, als unterschieden sich zwei Werte wie «Prosperität» und «Glück» nur um eine Nuance; die Geschichte kann aber Umstände herbeiführen, wo die Anhänger der Prosperität und die des Glücks zu Gegnern werden. Beispielsweise kann man den Lebensstandard einer Bevölkerung beträchtlich erhöhen, ohne in irgend einer Weise Abhilfe zu schaffen für die unerträgliche Vereinsamung der Individuen (ich denke an das Leben in Amerika) und sie somit den Psychosen und den Psychiatern ausliefern. Man kann auch behaupten, man wolle bei einer eingeborenen Bevölkerung aus Besorgnis um ihr Glück keine neuen Bedürfnisse erwecken und sie in ihrem primitiven Armutszustand erhalten (ich denke an die Argumente mancher Adepten des Kolonialismus). Die Freiheit wird nicht zwangsläufig mit der Prosperität Schritt halten, noch mit dem Glück. Ist man ihrer beraubt, dann erscheint sie freilich in einem absoluten Sinn als die erste Voraussetzung des Glücks. Und trotzdem heißt frei sein ebenso, sich nach eigenem Gutdünken dem Unglück aussetzen, wie es bedeutet, seine eigenen Glückschancen zu versuchen; wer frei ist, erfreut sich des Rechtes, alle Risiken auf sich zu nehmen, die ihn Freud und Leid werden erfahren lassen. Es ist gar nicht sicher, ob man die Summe des Glücks unter den Menschen vermehrt, wenn man ihren Bewusstseinsgrad erhöht, ihr geistiges Blickfeld vertieft und verbreitert; man vermehrt nur ihre Freiheit. Die Diskussion des Großinquisitors mit Jesus – in der Jesus nur durch sein Schweigen spricht – ist nicht beendet.<sup>190</sup> Der Konflikt zwischen den Anhängern des Glücks und denen der Freiheit kann tödlich werden.

Die Sozialisierung der Produktionsmittel ist eine technische Maßnahme auf wirtschaftlicher und politischer Ebene, die darauf ausgerichtet ist, die Freiheit der Menschen zu vermehren. Es ist eine andere Frage, ob sie dadurch glücklicher werden.

Kommen wir<sup>191</sup> auf die Frage nach dem Funktionieren des Regimes zurück. Anscheinend muss man drei Hauptsektoren unterscheiden, auf denen die Sozialisierung in verschiedener Weise durchgeführt werden müsste: a) der Sektor, wo die Konsumenten zerstreut sind und keine bestimmte soziale Gruppe bilden, während die Produzenten eng an die Produktionsmittel gebunden sind; hier müssen die Arbeiter in der einen oder anderen Form die Maschinen besitzen und sich als Produktivgenossenschaft organisieren; b) der Sektor, wo die Konsumenten faktisch eine in ihrer Ausbreitung deutlich bestimmte Gruppe bilden, die in erster Linie am Gedeihen der Unternehmung interessiert ist; hier handelt es sich vor allem um Verteilungsorgane, die der Gesamtheit der Konsumenten gehören müssten und die in Konsumgenossenschaften zu organisieren sind; c) der Sektor, der die ganze Bevölkerung interessiert (Wasser, Gas, Elektrizität, Eisenbahnen usw.), und der nationalisiert, das heißt vom Staat verwaltet, geführt und kontrolliert werden muss.



Ich möchte hinzufügen, dass das Fortbestehen eines freien Sektors mir notwendig zu sein scheint, aber nur in beschränkten Größenordnungen. Ihm wird es zufallen, dem Ganzen das Element der Geschmeidigkeit, Anpassungsfähigkeit, der Initiative im Kleinen zu bewahren, das im Leben unentbehrlich ist. Er wird die Ergebnisse der Planung von oben nach unten bis ins konkrete Leben der Individuen eindringen lassen. Zugleich wird mit ihm rings um die zwangsweise schwerfälligen Apparate des Kollektiveigentums eine Sphäre erhalten werden, wo manches in Frage gestellt oder bestritten werden kann. Schließlich wird dieser Sektor den Menschen Lebensmöglichkeiten bieten, die sich weigern, sich in ein kollektiv organisiertes wirtschaftliches Ganzes einzuordnen, die daran festhalten, nur von sich selbst abhängen zu wollen. Soweit es sich irgendwie machen lässt, muss eine jede Gesellschaft, die auf der Achtung vor den menschlichen Möglichkeiten beruht, einen Bereich offen lassen, wo die *Ausnahmen* leben können, die sie in ihrem Schoß birgt. Sie hat weder das Recht, noch die Pflicht, sie in die Norm zu zwingen sondern nur das Recht und die Pflicht, sie daran zu hindern, auf Kosten der Andern Raubtiere zu werden.

Es ist offensichtlich,<sup>192</sup> dass ein derart angelegtes Wirtschaftsleben nicht ohne Koordinierungs- und Leitungsorgane wird auskommen können. Es wird eine *Planwirtschaft* sein. Die Liberalen, die dieser Begriff erschreckt, müssten endlich die Realität von heute sehen, wie sie ist: Die gegenwärtige kapitalistische Wirtschaft ist nicht liberal, auch sie nicht. Sie ist mittels eines ganzen Netzes von massiven politischen, administrativen, finanziellen, zoll- und steuerpolitischen Zwangsmaßnahmen geplant. Nur ist sie, wenn man mir einen solchen Ausdruck gestattet, auf anarchische Weise geplant; das will heißen: Nicht zugunsten des allgemeinen Besten, sondern zugunsten der einen oder der anderen Gruppe, die gegeneinander Krieg führen. Was heutzutage einen Zwang auf die Wirtschaft ausübt, das ist ein Chaos von Maßnahmen, die man ergreift, um die einen Produzenten gegen gewisse andere zu schützen. Sicher kann man die freie Konkurrenz ablehnen; daneben gibt es Gründe, womit sie sich teilweise rechtfertigen ließe. Aber sie existiert nicht mehr. Die Gegner der Planwirtschaft lassen mich an die Leute denken, die ein föderiertes Europa im Namen einer absoluten nationalen Souveränität bekämpfen, von der sie doch recht gut wissen, dass es sie faktisch nicht mehr gibt. Die wirtschaftlichen Wirklichkeiten sind heute so unermesslich geworden, dass sie, soll nicht die Menschheit unter ihrem Gewicht erdrückt werden, auf jeden Fall gelenkt werden müssen, so wie man die Naturkräfte gemäß ihren Gesetzen – und diese befolgend lenkt. Es geht nur darum, mit welchen Mitteln es geschehen soll und zu wessen Nutzen. Bis heute bestanden die in den kapitalistischen Demokratien angewandten Mittel im wesentlichen in Subventionen, Monopolen, Krediten, Steuern, Zöllen. Oft haben interessierte Produzenten, dank den Abweichungen, welche mit wirtschaftlichen Druckmitteln der politischen Demokratie zugemutet werden,

selbst dafür gesorgt, dass die Maßnahmen angenommen wurden, von denen sie profitieren konnten. In totalitären Regimes werden analoge Mittel verwandt, nur ordnet sie die Staatsgewalt an, gestützt auf die nackte Gewalt von Polizei und Armee. Dazu kommt die Beschlagnahme. Das feinste und wirksamste Mittel, um die Wirtschaft zu lenken (mehr als sie in starrer Weise zu leiten), bietet sich im Kreditwesen. Unter der Bedingung natürlich, dass dieses Instrument von Menschen gehandhabt wird, die ihre Gewalt vom Volk erhalten haben und unter dessen Kontrolle stehen.

Entspricht ein solches sozialistisches Regime der Karikatur, welche die Bourgeoisie versucht hat, davon zu verbreiten – wobei das praktische Verhalten der Sozialisten selbst manchmal der Versuchung ausgesetzt ist, ihr zu entsprechen?

Vor allem<sup>193</sup> wirft man dem Sozialismus vor, *gleichmacherisch* zu sein, die von Natur ungleichen und verschiedenartigen Menschen nivellieren und damit die Möglichkeiten der menschlichen Gattung als ganzer vermindern zu wollen.

Hinter diesem Vorwurf verbergen sich zwei Sophismen. Der erste setzt die natürliche Ungleichheit und die soziale Ungleichheit in eins. Die natürliche Ungleichheit ist die angeborene Ungleichheit der Gaben des Körpers, des Geistes und des Willens. Die soziale ist die Ungleichheit der materiellen und geistigen Bedingungen, unter denen das Kind sich während der Jahre seiner Bildung entwickeln muss. Die soziale Ungleichheit, die in keiner Weise der natürlichen gleichzusetzen ist, verfälscht diese, entstellt sie und unterbindet ihre Fruchtbarkeit. Faktisch nivelliert, so paradox das scheinen mag, die soziale Ungleichheit die von Natur ungleichen Fähigkeiten auf ein konventionelles Niveau, das von der Lebensart einer jeden Klasse bestimmt wird. Es ist beispielsweise leicht, in der Arbeiterklasse oder sogar in der kleinbürgerlichen Schicht der Angestellten, Beamten und Kleinhändler Kinder im schulpflichtigen Alter von ganz besonders verschiedener Lebhaftigkeit, Interessiertheit und Aufnahmefähigkeit zu finden, die als Erwachsene dann alle einander gleich werden: Sie geben sich in gleicher Weise Mühe, nahezu gleiche Aufgaben zu erfüllen, und nehmen mit derselben Gelehrigkeit manchmal sehr verschiedene oder gar einander widersprechende Schlagworte auf, von denen sie sich in ihren Entscheidungen bestimmen lassen. Auch in der Bürgerklasse verschaffen Mittel- und Hochschule eine Leichtigkeit des Denkens und des Ausdrucks und eine berufliche Zuversicht, die in den für alle ungefähr gleichen Grenzen des guten Tons und des Konformismus gehalten bleiben und schließlich oft große Ungleichheiten an Intelligenz einebnen, wie sie sich noch bei den Konkurrenzen des Schullebens gezeigt hatten. Gewiss setzen sich in jeder sozialen Schicht einige Individuen deutlich von der Masse ab; sie sprengen den Rahmen, führen einen einsamen Kampf, zugleich für sich und die andern; sie atmen für die andern frische Luft und bewahren so den Gesellschaftskörper, ohne dass es

jemand merkt, vor dem Ersticken. Doch diese schmerzlichen Ausnahmen rechtfertigen das Regime ebensowenig wie die einzelnen Arbeiter, die ins Unternehmertum aufgerückt sind, den Kapitalismus. Alles in allem nivelliert und verkrüppelt die Hierarchie der wohlstrukturierten kapitalistischen Gesellschaftsordnung eben doch die ungleichen von der Natur verliehenen Gaben und hindert sie an ihrer vollen – und ungleichen – Entfaltung.

Diese falsche Stufung verfälscht die natürliche Ungleichheit und setzt an ihre Stelle eine andere, künstliche, aus Konvention entstandene. Die natürliche Ungleichheit ist weder gerecht noch ungerecht, solange man Gott aus dem Spiel lässt – sei es als Atheist, weil man sein Dasein verneint, sei es als Gläubiger, der sich weigert, über ihn zu urteilen. Auf jeden Fall ist die natürliche Ungleichheit keine menschliche Ungerechtigkeit. Doch die Ungleichheit, die darauf beruht, welcher Klasse die Eltern angehören, ist eine menschliche Ungerechtigkeit. Heutzutage kann niemand mehr daran glauben, dass die Gaben der Natur eher an die Kinder der einen als der anderen Klasse verliehen seien. Wenn also die Kinder einer Klasse länger studieren und Zugang zur Ausübung und zum Genuss der Kultur haben, wenn sie viele Jahre ihrer Ausbildung widmen können, dann bedeutet das, dass in der anderen Klasse die Gaben verkümmern und sich verlieren. Man verkrüppelt also selbst die natürliche Ungleichheit, von der man so großes Aufsehen macht. Ich weiß wohl, dass zahlreiche Hilfsmaßnahmen (Stipendien usw.) dazu da sind, um Abhilfe gegen diese Ungerechtigkeit zu schaffen, gegen diese Verletzung der natürlichen Ordnung, gegen diese Verschwendung menschlicher Güter – der ärgsten und offenkundigsten von allen. Die Fehlerhaftigkeit des Systems bleibt bestehen. Die Anklage kehrt sich gegen den Kläger.

Der Sozialismus will also keineswegs die natürlichen Ungleichheiten nivellieren, aber er bemüht sich darum, die Bedingungen wegzuräumen, die diese Ungleichheiten künstlich vermindern, verkümmern lassen oder verfälschen. Er will *die freie Entfaltung der natürlichen Ungleichheiten begünstigen*.

Aber dann, so wird man einwenden, werden bald wieder die wirtschaftlichen und sozialen Privilegien den natürlichen folgen; wieder werden sich Klassen bilden, und alles wird von vorn beginnen. Diesem Einwand ist leicht zu begegnen. Die materiellen Vorteile, die jemandem zufallen können, dessen Fähigkeiten auf dem einen oder anderen Gebiet einen außerordentlichen Grad erreicht haben, können in keiner Weise eine Bedrohung für die sozialistische Wirtschaftsordnung darstellen. In einem Regime, in dem der individuelle Profit, den einer auf Grund des Privateigentums an den Produktionsmitteln macht, abgeschafft ist, in dem also Geld kein arbeitsloses Einkommen mehr einbringen kann, kann kein «Reichtum» von Dauer sein. Er kann nichts abwerfen und verschwindet mit der Zeit von selbst. Wenn ein großer Gelehrter, ein Künstler oder ein Erfinder während ihres Lebens gewisse Privilegien genießen,

dann beleidigt das den Gerechtigkeitssinn keineswegs, solange die Gleichheit der Chancen zu Beginn des Lebens – die freie Entfaltung der natürlichen Ungleichheiten – nicht in Frage gestellt ist.

Der zweite Sophismus beruht auf der Verwirrung, die man zwischen den Begriffen «Ungleichheit» und «Verschiedenheit» anrichtet. Wenn man von Nivellierung spricht, dann denkt man nicht so sehr an die Vereinheitlichung der Löhne, des Lebensstandards, als vielmehr an eine Uniformierung der Lebensweise selbst, an eine graue Farbe, überall dieselbe, unter der die spezifisch menschliche Ausschmückung des Daseins verschwindet. Wenn es nach seinen Verleumdern ginge, dann wäre das Ideal des Sozialismus ein Termitenhügel, in dem alle Menschen nicht nur gleich, sondern einander ähnlich, gegeneinander auswechselbar würden, anonyme Rädchen ohne jeglichen unterscheidbaren Charakter, von denselben Kräften auf dasselbe Ziel zu getrieben. So wird die wirtschaftliche Gerechtigkeit, wie sie der Sozialismus verfolgt, synonym mit Standardisierung: Standardisierung der Wohnungen, der Kleider, der Arbeit, der Freizeit, der Menschen selbst. Aber der Sozialismus will nur eine Ungleichheit abschaffen: Die der Klassen, die heutzutage auf dem Privateigentum, besonders an den Produktionsmitteln beruht. Während nun die Konservativen diese sozialistische Absicht im Namen eines Spiritualismus bekämpfen, der behauptet, das Individuum als Grundwert anzuerkennen, enthält ihre Argumentation ein materialistisches, man könnte sagen «naturalistisches» Postulat, wonach nur die soziale Ungleichheit die Individuen unterscheidet. Dieses Postulat verwandelt plötzlich und gegen ihren Willen diese Gegner des Marxismus in Marxisten und bestraft sie so für ihr schwaches Vertrauen in die Freiheit und die Oberflächlichkeit ihres Glaubens an sie.

Die Konservativen, die Anhänger des Kapitalismus sind, glauben grundsätzlich daran, dass der Ungleichheit der Einkünfte der Wert eines Motivs, eines Zeichens, eines Symbols und der gerechten Vergütung zukomme. Die Sozialisten ihrerseits glauben, dass die wirtschaftliche Ungleichheit die Verschiedenheit der Menschen erstickt, und dass wirtschaftliche Sicherheit ihr im Gegenteil ermöglicht, sich zu entfalten. Natürlich kann eine Dame von Welt, deren Toilette in ihren Augen allen ihren Zauber verliert, sobald sie nicht mehr allein ihr Privileg darstellt, im Sozialismus nur eine Nivellierungstendenz erblicken. Wenn aber dann die Arbeiterin, statt zwangsweise das Serienkleid zu nehmen, das am billigsten ist, sich eines *aussuchen* kann, das ihr um eines Etwas willen gefällt, das es von den anderen unterscheidet, oder wenn sie sich eines besonders anfertigen lassen kann, dann nimmt damit doch sicher die Vielfältigkeit im gleichen Maß zu, in dem sich der Menge neue Möglichkeiten eröffnen.

Das «Uniformste» an den Menschen sind ihre elementarsten biologischen Bedürfnisse. Die Verschiedenheit kann sich nur auf den Gebieten der Betätigung und des Bedarfes entfalten, die in den Bereich des «Luxus» gehören, und das heißt, die

nicht unentbehrlich für die primitive Lebenserhaltung sind. In dem Maß, wie der grundlegende biologische Bedarf befriedigt ist und der Mensch mit hinreichender Sicherheit darauf zahlen kann, dass er auch in Zukunft befriedigt sein wird, verliert er an Wichtigkeit und tritt zurück hinter anderem Trachten, worin die individuelle Besonderheit zum Ausdruck kommt. Die materielle Sicherheit ist demnach eine – wenn auch nicht ausreichende, so doch unerlässliche – Voraussetzung für die Entwicklung von Vielfalt. Doch der Mensch fühlt sich sicherer, wenn seine Existenzbedingungen vor allem von seinen eigenen Entscheidungen, und weniger sicher, wenn sie von jemandem anderen abhängen – wie das für alle Lohnempfänger im kapitalistischen System zutrifft. Demnach kann gerade der Sozialismus unter den Werten, auf die er sich beruft, zugleich die Entfaltung der natürlichen Ungleichheiten unter den Menschen und ihre reichste Vielfalt für sich in Anspruch nehmen.

Weiterhin beschuldigt<sup>194</sup> man den Sozialismus, er wolle dem Staat so ausgedehnte Befugnisse geben, dass der Einzelne unter dessen erdrückender Bevormundung verkommen muß. Die Antwort ist im Vorangegangenen schon erteilt worden. Ich für meinen Teil glaube nicht, dass die einzige oder auch nur die beste Art und Weise, die Produktionsmittel in die Hände der Gemeinschaft zu legen, in der Verstaatlichung oder Nationalisierung gegeben sei. Das gemischte System, von dem weiter oben die Rede war, scheint mir aus einer Reihe von Gründen unerlässlich zu sein. Es ist schlecht, wenn der Staat, auch wo er demokratisch kontrolliert ist, über alle Gebiete des Gemeinschaftsleben verfügt, denn dann ruft er geradezu nach der strammen Führung des Diktators. Es ist schlecht, wenn der Wirtschaftsapparat monolithisch und unermesslich groß wird, so dass er sich der Kontrolle der Individuen entzieht, die in ihn eingespannt sind. Es ist schlecht, wenn die Staatsbürokratie zu schwerfällig wird. Es ist schlecht, wenn das Unternehmen, seines individuellen, sichtbaren Unternehmers entledigt, dann Entscheidungen unterstellt wird, die noch weiter vom Arbeiter entfernt getroffen werden; dadurch gerät er in Gefahr, auch wenn er besser bezahlt wird, sich noch mehr als bisher als sich selbst entfremdet zu empfinden. Gewiß ist ein verstaatlichter Sektor unumgänglich. Aber überall, wo das möglich ist, sollte genossenschaftlich organisiert werden, und jedenfalls sollte jeder nur vermeidbare Zentralismus vermieden werden. Sozialisierung der Produktionsmittel ist nicht unbedingt gleichbedeutend mit Verstaatlichung oder Nationalisierung. Dagegen können Großgenossenschaften eines Landes einen Gleichgewichtsfaktor gegenüber der Gewalt der staatlichen Organe darstellen und diese lebendig erhalten.

Ich komme zum dritten Vorwurf: Der Sozialismus, so sagt man, wolle ein Regime totaler Planung einführen, in dem eine allgemeine gesellschaftliche Sekurität jeglichem Sinn für das Risiko ein Ende setzen würde, jeder Initiative, schließlich al-

lem Leben. Kurz und gut, die Bürgerlichen werfen dem Sozialismus vor, er wolle ihr eigenes Ideal allzu vollkommen verwirklichen – nicht das der kämpferischen Bourgeoisie der ersten Phase des Kapitalismus, sondern das der konservativen Bourgeoisie, die auf ererbten Positionen sitzt und nichts mehr verlangt als deren Dauer.

Wiederum spielt die Bourgeoisie mit Worten: Wenn die Sicherheit, welche die Arbeitnehmerschaft für sich beansprucht, genügte, um dem Wirtschaftsleben den Ansporn von Risiko und Initiative zu nehmen, dann müsste man sich doch eingestehen, dass dieser der Bourgeoisie schon längst fehlt. Wenn die Arbeitnehmer sich heute darum bemühen, auf dem Wege der Gesetzgebung eine Garantie dafür zu erhalten, dass sie ihr Leben verdienen können, solange sie fähig sind zu arbeiten, dafür, dass sie und ihre Familien in Krankheitsfällen und im Alter nicht dem Elend ausgesetzt sind, dann stellt die Sicherheit, die sie erstreben – und die sie noch längst nicht wirklich erreicht haben –, nur einen ganz kleinen Bruchteil der Sicherungen dar, deren sich die bürgerliche Klasse faktisch erfreut. Und man behaupte doch nicht, ein jeder Bürger habe selbst diese Sicherheit erringen müssen, während der Proletarier sie von einem Staatsapparat erwarte, der ihn von jeder Verpflichtung zu eigener Anstrengung entbinde. In Wahrheit lebt, abgesehen von umwälzenden Krisen, der Bürger von der Geburt bis zum Tod, ohne sich *die Bedrohung durch das wirtschaftliche Nichts* auch nur vorstellen zu können, welche auf dem Proletarier unaufhörlich lastet. Wer etwa immer irgendwo ein wenig Geld besitzt, eine kleine Einnahmequelle, die unabhängig von allen Veränderungen in seinem persönlichen Leben weiterfließt, wer ein Dach sein eigen nennt, ein Haus in Familienbesitz hat, wohin er sich notfalls zurückziehen kann, der lebt eben in einer grundsätzlich anderen Lage als einer, der unerbittlich von der Hand in den Mund leben muss, der keine Wohnung mehr hat, sobald er seine Miete nicht mehr bezahlt, und der sie an dem Tag nicht mehr bezahlen kann, an dem er keine Arbeitsstelle mehr findet oder arbeitsunfähig wird. Wir haben in einem vorhergehenden Kapitel gesehen, wie diese Unsicherheit das menschliche Dasein selbst nichtig macht und es in die große ursprüngliche Angst der Tiere zurückwirft; sie erstickt die Möglichkeiten, die Initiative, die Entwürfe. Sie ist der große Feind der Menschen. Und die Bourgeoisie begeht eine Fälschung, wenn sie sie gleichsetzt mit den schönen Risiken, die einzugehen der Mensch gerade erst dann fähig wird, wenn er von ihr befreit ist. Man spielt mit Worten, wenn man elementare Maßnahmen sozialer Sicherheit zu wer weiß welchem Komfort werden lässt, den eine faule Bevölkerung auf Staatskosten genießen würde, die nur darauf wartet, sich darin zum Dauerschlaf einzurichten.

Die Sozialisten<sup>195</sup> verlieren sich ihrerseits manchmal in paradiesischen Visionen: Sie stellen sich eine so gut, so «rationell» organisierte Gesellschaft vor, dass da, dank dem technischen Fortschritt und dem guten Verständnis der Einzelnen für das

Gemeinwohl, die Probleme kurzerhand abgeschafft wären, wie sie das leibliche Dasein des Menschen stellt. Bei den Sozialisten als Erben des marxistischen Materialismus (und zweifellos bei Marx selbst) findet sich eine abstrakt spiritualistische Tendenz, die zur Annahme neigt, das «Verstehen» gewisser materieller Probleme vermindere das Gewicht der Materie – ja, es genüge in gewissem Sinn, um dieses Gewicht aufzuheben. Wer die tiefgründige Abhängigkeit des Willens und der Vorstellungen des Menschen von den wirtschaftlichen Strukturen, vom materiellen Unterbau der Gesellschaftsformen sichtbar werden lässt, wie sie sich im Lauf der Geschichte geltend gemacht hat, der befreit nach der Auffassung gewisser Leute die Menschen schon von ihren leiblichen Abhängigkeiten und verleiht ihnen sozusagen die Leichtigkeit reiner Vernunftwesen. Offensichtlich übertreibe ich hier; aber im sozialistischen Denken oder vielmehr in affektiven Reaktionen von Sozialisten gibt es eine solche Tendenz. Man setzt voraus, in der klassenlosen Gesellschaft, die im Hinblick auf eine möglichst reichliche Güterproduktion rationell organisiert wäre – wofür so wenig Mühe wie möglich aufzuwenden, und die gerecht zu verteilen wäre –, würden Güte, moralische Qualitäten oder irgendwelche Opfer überflüssig geworden sein: Ist der Wettkampf unter den Menschen einmal verschwunden, dann begründet das Unglück des einen nicht mehr das Glück des andern, und deshalb stimmen nun alle Anstrengungen von selbst überein.

Man begreift, dass die Kommunisten, um einen derartigen Traum zu begründen, auf die Notwendigkeit einer Einstimmigkeit des Willens und infolgedessen einer totalen Doktrin gestoßen sind, die allen als «die» Doktrin, als die einzig wahre Lehre aufgenötigt werden muss. Aber die optimistischen Sozialisten, von denen ich eben sprach, bleiben, wenn sie eine solche Doktrin ablehnen, ganz einfach im Ungefähren: Sie rechnen auf eine Einstimmigkeit, die *eines Tages* von ganz allein kommen wird. Damit verkennen sie noch mehr als die Kommunisten die wirkliche Daseinsweise des Menschen. Es ist für eine soziale Gruppe immer gefährlich, unaufhörlich an ein zukünftiges Ideal zu denken. Die beliebige Formbarkeit des Irrealen macht sie dann um so unerbittlicher in ihren Forderungen, in je weiterer Ferne die konkrete Aktion offenbar liegt, und diese ihre absoluten Forderungen entheben sie um so leichter der Verpflichtung, unmittelbar zu tun, was möglich wäre. In dieser Hinsicht haben gewisse sozialistische Gruppen die Fehler angenommen, die üblicherweise den politischen Exilgruppen eignen, die es immer mit der Vergangenheit und mit der Zukunft zu tun haben, und niemals mit der Gegenwart.

Faktisch wird der Mensch, solange er Mensch ist, mit seinem Nächsten zusammenstoßen. Wo nicht, könnte er ihn nicht einmal lieben und nichts hätte mehr einen Sinn. Wir werden auf diesem Planeten nie das Paradies erleben; er wird der Schauplatz von Liebe und Kämpfen zwischen den Menschen bleiben –, oder er würde ihr

Friedhof sein. Eine Planung, die ihnen ein Minimum der unerlässlichen Sicherheit gewähren soll, rechtfertigt sich einzig dadurch, dass sie ihrer Freiheit dient. Das bedeutet auch, dass sie diese nicht abschaffen kann, ohne ihren Sinn zu verlieren. Der Freiheit dienen heißt dem Menschen seine Chance geben und ihn seine Risiken eingehen lassen. Planung kann und darf diese nicht abschaffen. Sie will die Sicherheit gewähren, die allein erlaubt, ihnen entgegenzustehen. Sie dient auch der Bemühung darum, das Ganze durch geeignete Wirtschaftsmaßnahmen (vor allem durch das Steuerungsmittel, zu dem die Kreditgewährung werden müsste) auf eine Art zu lenken, dass nicht einzelne Zusammenbrüche dessen Schiffbruch nach sich ziehen. Aber der Wettkampf, die Konkurrenz, die Risiken bleiben bestehen. Auf wirtschaftlichem Gebiet unterscheiden sie sich folgendermaßen von dem, was sie im kapitalistischen Regime sind: Die Konkurrenz findet unter kollektiven Organismen, unter Genossenschaften statt, und die Risiken binden die Menschen enger aneinander, an die Gemeinschaft derer, die in gleichen Unternehmen arbeiten, welche dieselben Anstrengungen machen, und deren Gedeihen mit dem eines jeden verbunden ist – statt dass sie die Angst vereinsamer Wesen steigert, die nur auf sich selbst zählen können. Ein lebendiger Sozialismus kann nur in einem System miteinander konkurrierender *Equipes* bestehen, die *gemeinschaftlich* Risiken eingehen und auf das allgemeine Wohl hin orientiert sind. Es ist Sache der Wirtschaftsfachleute, die Formen einer solchen Orientierung festzulegen, die unerlässlich ist, die aber in Grenzen gehalten sein muss, innerhalb deren Leben und Kampf, Kampf für das Leben möglich bleiben.

### Probleme und Schwierigkeiten

Was die konservativen Gegner als Sozialismus in Anklagezustand versetzen, betrifft in Wahrheit nur dessen Karikatur. Soll das nun heißen, der echte Sozialismus stelle eine fehlerfreie Konzeption dar, die von dem Augenblick an auf keinerlei Hindernis stoßen wird, in dem ihre Feinde besiegt sein werden? Weit gefehlt. Er wird für immer unfähig bleiben, die wesentlichen menschlichen und sozialen Probleme zu lösen, wie sie mit dem menschlichen Dasein selbst gegeben sind. Schon auf der Ebene, wo er sich verwirklichen soll, stößt er auf besondere Hindernisse, die sich von den Menschen und ihren Gesellschaftsformen, von der modernen Produktionsweise herleiten, und die nie endgültig überwunden sein werden. Meiner Meinung nach müssen sie so klar wie möglich erfasst, dargestellt, bezeichnet und hingenommen werden. Ich werde ganz summarisch einige anzeigen. Der Sozialismus ist wohl der erste Versuch der Geschichte, systematisch neue Eigentumsformen in die menschlichen Gemeinschaften einzuführen. Bis dahin haben diese Formen je nach den gesellschaftlichen Strukturen in den verschiedenen Epochen gewechselt, aber noch nie sind sie nach wohlüber-



legten Vorschlägen eingeführt worden. Die einzigen Eingriffe der Staatsgewalt auf diesem Gebiet waren quantitativer Art: Güter wurden vergrößert, vermindert, beschlagnahmt, verteilt. Solche Maßnahmen betrafen nicht den Modus des Besitzes – höchstens dienten sie dazu, ihm Beschränkungen aufzuerlegen. Nun ist der Besitz eine tiefgreifende Angelegenheit; er ist an das menschliche Wesen gebunden, und er stellt in gewissem Sinn dessen Verlängerung dar – dies ist, nebenbei, ein Grund dafür, dass sein Fehlen ebenfalls eine tiefgreifende Entbehrung bedeutet, die wie eine Wunde oder ein Gebrechen empfunden wird. Ob das besessene Gut als ein Mittel erlebt wird, dessen sich das Subjekt bedient, um auf dieser Welt seine Aufgabe zu erfüllen, oder ob es ein Ziel darstellt, das seiner Mühe winkt: Es bleibt in gewisser Weise seine Projektion außerhalb seiner selbst, eine Ausbreitung seiner Gegenwart in die objektive Wirklichkeit. Eine Veränderung in der Besitzart geht nicht ohne eine Umformung des Subjekts ab.

Der Sozialismus möchte hier eine grundsätzliche Änderung einführen: Er will das individuelle Eigentum in Kollektiveigentum verwandeln. Nehmen wir ein Beispiel, das in unseren westlichen Ländern fast alle Arbeitnehmer berührt: Der Sozialismus ersetzt schrittweise das private, individuelle Eigentum, welches die Ersparnisse darstellten, durch Kollektiveigentum in der Form von Pensionskassen. Das bedeutet eine Erhöhung der Sicherheit, aber eine Verminderung der Freiheit. Der Pensionierte hat meist kein Recht darauf, das ersparte Kapital zurückzuziehen, er kann darüber nicht verfügen; in manchen Fällen kann er seine Pension nicht einmal im Land seiner Wahl verleben.

Gewiss ist ein enormer Teil der Vorwürfe, die man dem sozialistischen Dirigismus im Namen der Freiheit macht, bloße Spiegelfechterei. Meist vergleicht man die Freiheit, deren sich die Privilegierten des kapitalistischen Systems erfreuen, mit der Freiheit, die ihnen im sozialistischen Regime verbleiben würde, aber man unterlässt es bewusst, die tiefgreifend verstümmelte Freiheit der Massen mit derjenigen zu vergleichen, deren sie sich dann erfreuen könnten. Trotzdem muss rechtens zugestanden werden, dass selbst bei Lohnempfängern von einem gewissen Niveau an, das gar nicht sehr hoch zu sein braucht, die kollektivistische und gelenkte Wirtschaft oft dahin tendiert, ihre Sicherheit auf Kosten der Freiheit zu erhöhen.

Wenn wir uns an den einzigen Wert halten, der den Sozialismus begründen kann (das Menschsein, insofern es frei ist und über Möglichkeiten verfügt), dann erhellt daraus, dass sozialistische Freiheitsbeschränkungen durch eine Berufung weder auf die Ordnung (die den Sozialismus zu einer Rechtsdoktrin machen würde), noch auf den Erfolg (wodurch er zu einer bloßen Produktivitätstechnik würde) gerechtfertigt werden können, sondern lediglich durch eine Berufung auf die Freiheit selbst.

Verweilen wir einen Augenblick bei diesem Gedanken. Gerade hier läuft der Sozialismus, ideologisch und existentiell, am ehesten Gefahr, hier ist er den allergrößten Versuchungen ausgesetzt. Das Proletariat steigt von so tief unten auf, dass es von dringlichen und unmittelbar zu befriedigenden Bedürfnissen getrieben wird. So wird beispielsweise die Sicherheit meist nicht als ein Mittel empfunden, wodurch man sich zwischen sich und der Umwelt jenes Minimum an Distanz verschafft, das unentbehrlich ist, wenn die Freiheit und ihre Möglichkeiten sich entfalten sollen, sondern als ein Gut, das sich selbst genügt – als ein konstitutives Element des Glücks. Ebenso steht es, wenn es darum geht, der Erniedrigung ein Ende zu machen: Das Proletariat ist zunächst versucht, schneller zu Maßnahmen zu greifen, um das Eigentum der Reichen abzuschaffen, als zu denen, die viel wirkungsvoller sein eigenes Lebensniveau erhöhen würden: Die Abschaffung der Reichen bedeutet Gleichheit nicht als Mittel der persönlichen Entfaltung, sondern als Faktor moralischer Genugtuung, als Element des Glücks. Ebenso steht es mit der Rationalisation der Produktion und der Güterverteilung: Freizeit und Komfort erscheinen nicht als Mittel, die eine Befreiung der Person zu neuen Möglichkeiten erlauben, sondern als an sich selbst wertvoll, als um ihrer selbst willen erstrebenswert. Diese letzte Umkehrung tendiert ganz besonders dahin, die Massen aufs neue zu knechten, sie in einer Trägheit zu ersäufen, sie beliebiger Hörigkeit auszuliefern – diesmal weniger als Arbeiter-, denn als Konsumenten-Massen.

So eröffnen sich<sup>196</sup> Politikern und Demagogen bequeme Wege; sie sind kürzer und einfacher und sehr viel anziehender als derjenige, der es immer noch den Einzelnen, welche die Masse ausmachen, überlässt, selbst ihre Freiheit als Menschenwesen zu gewinnen. Die wirtschaftlichen und sozialen Errungenschaften haben eine sehr große, eine entscheidende, aber eine negative Bedeutung: Sie räumen die äußeren Hindernisse fort, sie machen die schöpferische individuelle Anstrengung möglich. Sie können sie nicht ersetzen. Ohne sie bleiben sie sinnlos. Einzig die Erhöhung der Konsumkraft im Leben des Arbeiters wäre kein Ziel, das den Einsatz in den Tragödien des sozialen Kampfes lohnen würde. Es geht darum, den schöpferischen Teil dieses Lebens zu vermehren, und das kann nur der Arbeiter selbst. Wohlverstanden, es geht da nicht notwendig um intellektuelles oder künstlerisches Schöpfertum, sondern genauso um jenes ständig schöpferische Dasein, das ein jedes Leben täglich darstellen sollte, unter Menschen, die lebendig bleiben und immer wieder neue Bindungen mit dem Nächsten, mit der Natur, mit dem Weltall suchen mit all dem, was sich ihnen entzieht und sie doch ständig bedrängt.

Man muss<sup>197</sup> sich der Tatsache bewusst werden, dass Sozialismus und Gewerkschaftsbewegung unter dem Vorwand des Realismus in die Gefahr geraten – nicht, dass man das Volk einschläfern wollte, aber man möchte ihm gefallen, und zwar so-

fort –, ihrerseits unwillentlich zu einem neuartigen «panem et circenses»<sup>198</sup> Zuflucht zu suchen, das ebenso unheilvoll und vielleicht noch gefährlicher ist als das frühere. Gewiss sind die Arbeiter unserer Fabriken im Westen keine freien Menschen; die Lohnarbeiterverhältnisse sind nicht abgeschafft, das soziale Problem ist nicht gelöst. Aber diese Menschen erkennen sich doch selten in den «Zwangsarbeitern des Hungers» der «Internationale» wieder.<sup>199</sup> Was meint man eigentlich, wenn man sagt, sie würden leicht «verbürgerlichen»? dass sie sich zufriedengeben. Wenn ein gewisser Stand von Löhnen und die Regelung der Arbeitsverhältnisse erreicht sind, dann gibt sich das Proletariat zufrieden, solange man ihm nur von Verbrauch und Freizeit spricht. Es wird sich niemals zufriedengeben, wenn es sich auf die unendliche Suche nach der Freiheit einlässt. Es gab eine Zeit, da die «geistigen Werte» und das «Primat des Geistes» als Vorwand für die Ausbeutung der Arbeiterschaft herhalten mussten. Doch in unseren Tagen droht der Materialismus selbst, das Fehlen an geistigem Hunger, die Arbeiterbewegung versanden zu lassen. Der revolutionäre Stachel wird geistiger Natur sein, oder er wird nach und nach abstumpfen.

Wahrscheinlich hat man sich von der Bequemlichkeit und Einfachheit verleiten lassen, wenn man sich allzu oft des einfachsten Mittels bedient hat, um anstelle des Privateigentums an den Produktionsmitteln das Kollektiveigentum zu setzen: der Nationalisierungen. Doch bei den Massen standen die Nationalisierungen deshalb so hoch im Kurs, weil sie das ihnen am dringlichsten Erscheinende erledigen: Sie schaffen die reichen ausbeuterischen Unternehmer ab und stellen eine schnelle Koordinierung der wirtschaftlichen Tätigkeit durch den Staat in Aussicht. Später merkt man dann, dass das Verschwinden des Reichen nicht ausreicht, um die Armen reicher zu machen; und das erste Resultat – so leidenschaftlich es der Arme ersehnen mag, solange der Reiche vor seinen Augen herumstolziert verliert bald an Interesse, wenn der Reiche einmal verschwunden ist und dieses Verschwinden keinen konkreten Wandel in den Lebensbedingungen des Armen, keine Erhöhung der Chancen für seine eigene Freiheit nach sich zieht.

Man hat auch bemerkt, dass ein Staatskapitalismus<sup>200</sup> kein Sozialismus ist, und dass der Staat, wenn er auf massive Weise über die industriellen Mittel der Wirtschaft verfügt, eine Macht, eine Allmacht gewinnt, die mit der demokratischen Kontrolle – und demnach mit der Freiheit, die Sinn und Wert des Sozialismus ausmacht – nicht mehr vereinbar ist. Es wäre absurd, das Risiko des Totalitarismus im Namen einer Vermehrung der Freiheit eingehen zu wollen. Deshalb scheint es immer notwendiger zu werden, verschiedene Formen des Kollektiveigentums zu entwickeln, es zu dezentralisieren und in viele Einheiten aufzuteilen.

Wenn die «Abschaffung des Reichen»<sup>201</sup> für manch einen die Nationalisierung anziehend macht, dann verursacht die «Liebe zur Sicherheit» zugleich die Ausdeh-

nung der Beamtenschaft und den bis zum Hass gesteigerten Neid, dessen Gegenstand die Beamten oft sind. Es ist offensichtlich, dass die Planwirtschaft eine beträchtliche Bürokratisierung nach sich zieht, dass eine Bürokratie die Volksgemeinschaft billiger zu stehen komme, als ein Krieg oder eine Unternehmerklasse, derartige Argumente zielen an der Frage vorbei. Eine überhandnehmende Bürokratie lahmt tatsächlich die Initiative, verhindert unmittelbares oder doch rasches Eingreifen, wo dies nötig wäre. Sie lastet auf verschiedene Weise auf der Volkswirtschaft, auf den Gestehungskosten der Produktion. Außerdem bringt sie eine Klasse von Beamten hervor, deren Teilnahme am Produktionsprozess so indirekt, so wenig sichtbar ist, dass sie sich nicht nur in den Augen anderer, sondern auch in ihren eigenen verwischt. Es stellen sich dann im Hinblick auf diese Angestellten, diese «Stehkragenproletarier», dieselben Probleme wie schon im Hinblick auf die Arbeit im kapitalistischen Regime: Eine sinnlose Tätigkeit, die kein anderes Interesse als das des Broterwerbs bietet. Der Bürokratismus scheint mir ein schwerwiegendes Problem des Sozialismus zu sein. Man müsste wohl zuerst einmal darüber wachen, dass die Bürokratie immer wieder soweit wie möglich reduziert wird, dann darüber, dass ihr Möglichkeiten der Erfindung, der Vereinfachung, der Initiative erhalten bleiben, und schließlich darüber, dass allen, die hier arbeiten, die Zusammenhänge zwischen dem Teil des Räderwerks, an dem sie beschäftigt sind, und dem Ganzen der Wirtschaft so weitgehend wie möglich einsichtig bleiben. Doch müsste man vor allem aus dem Beamtenstatus jene übertriebene Sicherheit verschwinden lassen, die einerseits tödlich für den Betroffenen ist, den sie der Gleichgültigkeit und der Anonymität ausliefert, und die andererseits den Neid und bald auch die Feindschaft aller anderen Arbeitenden erweckt. In das Beamtentum müssen die Risiken wieder eingeführt werden, die allem Leben und aller Tätigkeit eigentümlich sind und sein sollen – sie seien nun, je nachdem, individuell oder kollektiv.

Das Problem,<sup>202</sup> das mir im sozialistischen System menschlich am schwierigsten zu lösen scheint, ist das der Hierarchie der Arbeitenden. In jeder Gesellschaft, so entwickelt ihre Technik sein mag, bleiben untergeordnete Aufgaben zu erfüllen. «Es gibt, sagt man, keine dummen Berufe, es gibt nur dumme Leute.» Das ist gut gesagt, aber es stimmt nicht ganz. Es gibt Beschäftigungen, die vom Menschen nur ein Minimum an echter Teilnahme verlangen, keinerlei Initiative, ausschließlich körperliche Anstrengungen, die ihn erschöpfen, oder monotone Bewegungen, die den Geist einschläfern, oder unaufhörlich wiederholte Rechenoperationen, oder lange Stunden vergeblichen Aufpassens. Der Sinn dieser Beschäftigungen liegt in ihrer Unentbehrlichkeit für den Gesellschaftskörper; aber eine derartige Überlegung bleibt zu abstrakt, zu weit entfernt von dem unmittelbar erlebten Arbeitsprozeß, als dass sie ihn dem Arbeiter schmackhaft machen könnte. In einer kapitalistischen Gesellschaft kann jeder Arbei-

ter in einer derartigen Stellung sich sagen, er sei ein Opfer, man habe ihm niemals seine Chance gegeben, er sei nicht dümmer als andere, er sei nur vom Unglück verfolgt. In einer sozialistischen Gesellschaft macht die Gleichheit der Chancen dieses Alibi ungültig. Jeder soll wirklich an seinem Platz stehn, der am ehesten seinen Fähigkeiten entspricht. Da wird dann die Demütigung durch niedrige Verrichtungen schlimmer. Der Arbeiter muss nun denken, er sei «nur dazu tauglich» gewesen. Die Verantwortlichkeit – und die Macht – der Menschen, denen es zukommt, die freie Entfaltung der natürlichen Ungleichheiten sicherzustellen, werden schier unermesslich.

Ein sozialistisches Regime wird unaufhörlich darüber wachen müssen, die Härte dieser Notwendigkeiten zu mildern, die nun einmal von der Natur den Menschen und den Gesellschaften auferlegt sind. Das Problem wird wahrscheinlich zu guten Teilen nicht so sehr durch politische und soziale Maßnahmen, wie durch den technischen Fortschritt gelöst werden. Er wird im Übergang von der Halb- zur Vollautomatisierung den Anteil der mechanischen Beschäftigungen, nachdem er ihn so sehr erhöht hat, stark vermindern. Überall, wo die Maschine menschliche Hände ersetzen kann, muss sie dazu verwendet werden. Aber auch in dieser Gesellschaft wird es wie in jeder irdischen Gemeinschaft Opfer geben; und deren Schicksal wird des Ausgleichs bedürfen: Kürze der Arbeitszeit und wohlüberlegte Nutzung der Freizeit.

Es ist auch möglich, einen Teil der undankbarsten Arbeit von der Gesamtheit der Staatsbürger als Zivildienst ausführen zu lassen; die moralische und kulturelle Bedeutung eines solchen Dienstes für das Leben des Landes könnte entscheidend sein, wenn man ihn zu organisieren und ihm seinen rechten Sinn zu geben verstünde.

Doch es stellt sich ein sehr viel grundlegenderes Problem. Der Sozialismus, so sagten wir, beruft sich auf einen absoluten Wert: Das freie Menschsein mit seinen Möglichkeiten. Doch wenn wir sagen, der Mensch «ist frei», dann wollen wir damit sagen, er könne, wenn er es will, sich frei machen. Die Freiheit ist keine Tatsache, keine Gegebenheit. Sie ist selbst nur eine Möglichkeit. Will der Mensch frei sein? Ist der Mensch wirklich das Wesen, worauf der Sozialismus sich gründen kann? Begehrt er, sich frei zu machen? Oder ist er nicht vielmehr nur dauernd auf der Lauer nach einer Gelegenheit, sich zu unterwerfen, sich in die Hände eines Meisters oder einer Schicht von Meistern zu geben, oder sich für eine dogmatisch auferlegte Doktrin aufzugeben, die ihm den Frieden der Gewissheiten und der Gefängnisse verschaffen soll?

Manchmal – wenn man beispielsweise den Gebrauch betrachtet, den die Massen heute von den «mass communications»<sup>203</sup> machen – will es so scheinen, als gehöre der Mensch immer in einen einstimmigen Chor und nicht in die Einsamkeit der Freiheit und der Kommunikation zwischen freien Wesen. Doch die hier gestellte Frage wird theoretisch nie zu beantworten sein. Die ungeheure Mehrheit der Menschen hat bisher nicht unter Voraussetzungen gelebt, unter denen ihre Freiheit ohne heroische

Anstrengung möglich gewesen wäre. Und jedenfalls lässt sich die Freiheit nicht konstatieren. Sie wird gelebt, sie wird praktiziert; sie beseelt Tun und Handeln –, oder sie ist Gegenstand von Glauben und Hoffnung. Der Mensch muss so behandelt werden, als ob er frei sein könnte und wollte. Wenn das nicht so wäre, wäre überhaupt nichts mehr von Wichtigkeit.

Die Frage, ob der Mensch zur Freiheit berufen ist oder nicht, eignet sich nicht zu einer Beantwortung a priori. Dagegen ist es sicher, dass noch außerordentlich viel zu tun ist, um die Chancen einer bejahenden Antwort zu erhöhen. Gerade das aber gibt, wie wir gesehen haben, den in der sozialistischen Ideologie vorgesehenen Strukturänderungen ihren Sinn. Sie sind darauf ausgerichtet, die materiellen Hindernisse zu beseitigen und die Freiheit materiell möglich zu machen. Aber gerade ihre Verwirklichung, wie auch die der Ziele, um deren willen sie vorgenommen werden soll, erfordert noch etwas Wesentliches: Eine Erziehung der Massen, aller Individuen, die sie bilden, der Kinder wie der Erwachsenen. Die entscheidende Bedeutung der Erziehung für den Sozialismus ist immer anerkannt worden.

Die Erziehung erfüllt heutzutage dem Individuum gegenüber dreierlei Aufgaben – oder sie sollte sie erfüllen: Die eine betrifft den Produzenten in ihm, die andere den Staatsbürger, die dritte den Menschen als solchen. Sie sind übrigens eng miteinander verbunden. Als Mensch sollte der Einzelne die Mittel erwerben, die ihm erlauben, sich in seiner Welt zurechtzufinden, seine eigene Wertskala zu erhellen, am Leben seiner Epoche teilzunehmen, und sich gemeinsam mit seinen Zeitgenossen zu bemühen, die Werke zu verstehen, welche diese Epoche auf den verschiedenen Gebieten der Kultur hervorbringt, und womöglich in irgendeiner Weise selbst einen Beitrag dazu zu leisten. Als Staatsbürger sollte der Einzelne so gut wie möglich die treibenden Kräfte – die sichtbaren und die unsichtbaren – der politischen und wirtschaftlichen Wirklichkeit kennenlernen, in der er lebt, so dass er die Verantwortungen übernehmen kann, die ihm zukommen, und unterscheiden lernt, wo und wie seine Zeitgenossen und er selbst den Lauf der Geschichte beeinflussen können. Schließlich muss er die Technik seines Berufes erlernen, um in der Lage zu sein, der Gesellschaft in der Form von Arbeit das zurückzuerstatten, was er unaufhörlich von ihr empfängt und was die Frucht der Arbeit anderer ist. Nun ist festzustellen, dass heutzutage diese dritte Aufgabe, die unmittelbar nutzbringende berufliche Ausbildung, die beiden andern bei weitem überwiegt. Die Elementarschule lehrt die Kinder lesen, schreiben und rechnen, denn diese Kenntnisse sind für fast jede Arbeit unentbehrlich. Sie gibt ihnen dann noch einige Vorstellungen von Geographie und Geschichte, im allgemeinen rein nationale. Oft erhalten die Schüler nicht den mindesten Begriff von der Volkswirtschaft, noch eine Spur von staatsbürgerlicher Erziehung, keinerlei Weltper-

spektive oder künstlerische Kultur. Wenn die Schule einmal mit fünfzehn, oder wenn es gut geht mit sechzehn Jahren verlassen wird, dann löschen die folgenden Jahre das wenige Gelernte rasch wieder aus. Wie sollen die Arbeitermassen von heute sich in den politischen und wirtschaftlichen Problemen auskennen, welche die Demokratie angeblich ihrem Urteil unterwirft? Wie sollen sie den Werten der Freiheit und der Kultur verbunden bleiben, da doch die Welt der Kultur sich ihnen niemals aufgetan hat und sie keinerlei Zugang zu ihr haben?

Die der Elementarschulbildung durch die Erfordernisse der modernen Welt gestellten Probleme sind zahlreich. Da gibt es Probleme der Schülersauswahl, wobei sich die legitimen und oft einander widersprechenden Rechte der Eltern, der Kinder und der Gesellschaft gegenüberstehen. Da stellen sich weiter Probleme des Lehrplans, der in der Einheitsschule – die eine Voraussetzung für jede staatsbürgerliche Solidarität und eine Forderung der sozialen Gerechtigkeit ist – die einander widersprechenden Bedürfnisse derer, die sich auf eine höhere Schule vorbereiten, und derer miteinander versöhnen muss, deren Schulzeit hier endet. Methodenprobleme stellen sich, da man einesteils eine Menge von Informationen und Kenntnissen vermitteln muss, die immer neue Gebiete umfassen, während doch andererseits der Spontaneität und der freien Entdeckerlust Raum gelassen werden soll, ohne die sich weder staatsbürgerlicher Sinn noch Initiative entwickeln. Schließlich kommen die Probleme, wie sie eine Einführung in die nützlichen, dringlichen und gebieterischen Anforderungen des modernen Broterwerbs aufgibt; sie drohen alles Trachten nach jeder Art von Kultur und damit die Voraussetzungen der Freiheit zunichte zu machen.

Es sei mir gestattet,<sup>204</sup> hier ein paar Worte über Erwachsenenbildung zu sagen. Zwei Mächte machen sie sich streitig: Der Patriarchismus der Unternehmer und der kämpferische Utilitarismus der Gewerkschaften. Die Bourgeoisie bemüht sich darum, in der Arbeiterklasse eine gewisse Kultur zu verbreiten, welche ihre Existenz schmücken und annehmlicher machen soll. Ehrlicher Weise kann man sie nicht einer bösen Absicht zeihen, als wolle sie etwa bewusst die Arbeitnehmer von *ihrem* Problem ablenken, dessen Lösung eine tiefgreifende Revolution der sozialen Strukturen mit sich bringen würde. Nein, da wird schon die «Kultur» gemeint, so wie die Bourgeoisie selbst diese fast immer aufgefasst hat, und sie soll nun in weitere Schichten getragen werden: Musik mit ihrem Zauber, Malerei, um die Salonwände angenehm zu schmücken, Literatur zur Zerstreung. Diese *zerstreuende* Funktion, welche die bürgerliche Welt immer den Künsten zugewiesen hat – und selbst der Philosophie, ja sogar den Wissenschaften, soweit diese nicht zu entscheidenden technischen Folgen in der Industrie geführt haben –, will das Unternehmertum, das sich um seine Diener kümmert, diesen nun verständlich machen. Dabei stößt man manchmal auf den schrecklichen utilitaristischen Ernst, auf die Tendenz der Arbeiterklasse, alles wort-

wörtlich zu nehmen – worin man dann gerade nur Zeichen von Unkultur, Mangel an Feinheit und Geschmack erblickt. Doch öfter hat man Erfolg: Denn die Arbeiterklasse wartet ja darauf, ein Kleinbürgertum zu werden. Trotzdem bleiben die Träger der bürgerlichen Kultur misstrauisch: Sie passen auf die «Missbräuche» auf, wodurch die Kultur wieder zu ihrem Stachel kommt, zu ihrer Kraft der Anklage und des Appells zur Revolte. Sie wollen wohl einer Poesie, Stücken, Filmen Beifall spenden, welche die Gesellschaftsordnung in Anklagezustand versetzen, deren Nutznießer sie sind, wie die Adligen des Ancien regime Beaumarchais beklatscht haben.<sup>205</sup> Aber das ist ihr Privileg: Solche Kultur ist nicht für die Arbeitnehmer.

Die Gewerkschaften ihrerseits stehen vor allem unter Zeitdruck, sie empfinden die Dringlichkeit ihrer Aufgaben und Kämpfe. Sie wollen Aktivisten heranbilden, in der Hoffnung, diese würden sich dann außerdem auch zu Menschen entwickeln. Doch sie misstrauen allem Überflüssigen, das sie als «Opium für das Volk» oder einfach als Zeitverlust betrachten. Die unentbehrlichen Kader ausbilden – das ist, wenn man an die Elementarschulbildung anknüpfen muss, wie sie heute noch ist, gar nicht so leicht. Alles muss gelernt werden: Vorstellungen von der Wirtschaft, Geschichte der Arbeiterbewegung, Arbeitsgesetzgebung, Kunst des Ausdrucks – mündlich und schriftlich, die Fähigkeit, gegen Advokaten mit Universitätsbildung auftreten zu können –; alles will gelernt sein: Orthographie, Maschinenschreiben, eine Zeitung umbrechen, Bilanz lesen, eine Bilanz aufstellen usw. ... Daneben teilen auch die Gewerkschaften die bürgerliche Auffassung der Kultur als Ornament, als Zerstreuung, und sie, die Kultur, spielt ihrer Meinung nach das Spiel des Feindes. Sie taugt höchstens als Vergoldung der Pille, als Köder für die Jungen – ja nicht zu mehr, und deshalb soll man ja nicht zu viel Wesens davon machen.

Wohlverstanden, ich vereinfache und werde dadurch manchen Unternehmern wie auch manchen Gewerkschaftsführern gegenüber ungerecht. Doch im großen ganzen ist es schon so. Als Beweis dafür möge an den Widerstand erinnert werden, auf den sowohl bei den Unternehmern wie bei den Gewerkschaften alle Versuche stoßen, die man unternimmt, um eine echte Volkskultur zu schaffen oder wiederzuerwecken, die lebendig, wahr und demnach gefährlich wäre.

Um eine authentische Erwachsenenenerziehung durchführen zu können, bedarf es vor allem genügender *Freizeit*. Zur Not kann man müde und befangene Geister dazu bringen, Kenntnisse und Techniken aufzunehmen; man wird sie nicht bilden können. Und diese Freizeit muss die Arbeiterklasse verteidigen lernen, und sei es gegen den Köder des Mehrverdienstes. Die Vierzig-, Vierundvierzig-, selbst die Acht- undvierzigstundenwoche bleiben eine Fiktion, solange, wie das oft der Fall ist – vor allem in zahlreichen Familien und in wirtschaftlich zurückgebliebenen Gegenden –, der in dieser Stundenzahl erzielte Verdienst nicht ausreicht, um einer Familie ein an-



ständiges Auskommen zu sichern. Aber sie bleibt ebenso eine Fiktion – und viele Gewerkschaftszentralen beklagen sich darüber, auf diese Weise alle ihre Bemühungen zunichte gemacht zu sehen –, wenn die Arbeiter ihre Freizeit gleich wieder für Überstunden dahingehen, oder zu ihrer Hauptbeschäftigung eine zweite übernehmen, nicht um das Lebensnotwendige zu verdienen, sondern um gewisse Produkte eines falschen Luxus der modernen Industrie zu erwerben: Die banalen Möbel, die man in einem Prospekt gesehen hat, das Kleid von der Modeschau kurz alle die Zeichen «sozialer Geltung», wie man sie vom kleinbürgerlichen Standpunkt aus entziffert. Hier befinden wir uns mitten im *circulus vitiosus*.<sup>206</sup> Damit die Freizeit ihren Wert bekomme, muss darin Kultur herrschen; damit Kultur herrsche, braucht es Freizeit. Aber es handelt sich um einen theoretischen Zirkel, dem man praktisch entkommen kann. Für die Arbeiterfrauen ist es am schwierigsten. Ich denke an eine von ihnen, die mir sagte: «Manchmal ein Buch lesen, das ist ein Bedürfnis, nicht wahr, das ist wie eine Nahrung.»

Damit diese armseligen Freizeiten, die mühsam erworben sind, einem echten kulturellen Bemühen dienen können, muss man geeignete *Methoden* ersinnen, die diesen Männern und Frauen angemessen sind, die sich an sie wenden, so wie sie sind, auf ihrem tatsächlichen Niveau. Nichts hat weniger mit echter kultureller Tätigkeit zu tun, als jene populären Vorträge, womit ein Universitätsprofessor von seinem Katheder herab die letzten Feinheiten des Faches, das er lehrt, über eine passive Hörschaft ausschüttet. In der Masse entsteht auf diese Weise bloß ein Minderwertigkeitskomplex, eine bewundernde und entmutigte Hochachtung vor dieser bedeutsamen, aber nahezu unverständlichen «Kultur», die das Privileg der «Bourgeois» ist. Nein, man muss von den Menschen ausgehen, wie sie sind, davon, was sie schon wissen, davon, was ihr Leben ausmacht, und von da aus, in ganz kleinen Gruppen, sie dazu ermuntern, ihre Entdeckungen, das Feld ihrer Vergleiche und ihres Verständnisses erweitern zu wollen. Die aktiven Methoden, angepasst an jeden Beruf, sind aus manchen Gründen in diesem Zusammenhang noch viel wichtiger als im Kindergarten oder in der Elementarschule.

Zwischen der Ausbildung des aktiven Gewerkschafters oder Sozialisten endlich und seiner eigentlich kulturellen Bildung ist, meiner Meinung nach, keine Wahl zu treffen, sondern ein Ausgleich zu suchen. Die «Ziele» sind zugleich «praktisch» und «interesselos», wie sie es normalerweise in jeder Erziehung sein sollten. Die traditionelle Universität geht nicht anders vor: Sie bereitet den Studenten fachlich auf einen bestimmten Beruf vor und verhilft ihm zu Grad und Broterwerb; zugleich bemüht sie sich – mit mehr oder weniger Erfolg –, ihm eine «Kultur» zu vermitteln, die über seine berufliche Ausbildung hinausreicht, sie vertieft und ihr ein Fundament verleiht.

Der Wunsch, auf der sozialen Stufenleiter aufzusteigen, das Bedürfnis, in einer Gewerkschaft eine nützliche Funktion zu erfüllen, der Ehrgeiz, in seinem Beruf so kompetent wie möglich zu sein, das alles sind Ansatzpunkte, die sich der Erwachse-  
nenerziehung bieten, um zugleich mit der Kompetenz auch die Kultur zu entwickeln. Den Gewerkschaften gegenüber muss wiederholt werden, was schon gesagt wurde: Ohne Kultur kein Kulturbedürfnis; und ohne Kulturbedürfnis droht der revolutionäre Stachel stumpf zu werden – ebenso bei den am besten ausgebildeten Aktivisten wie bei den Arbeitnehmern im allgemeinen, sobald sie nicht mehr im wörtlichen Sinn «Zwangsarbeiter des Hungers» sind. Denn gerade auf dem Gebiet der Kultur sind sie heutzutage am ungerechtesten, am unerträglichsten geschädigt.

Übrigens: Wahre Kultur ist nicht zahm. In unserer Welt jedenfalls bedeutet sie nicht Zustimmung zum Bestehenden. Sie ist Abstand und Urteil. Sie ist Nicht-Konformismus, Entkleidung der Wirklichkeit in ihrer Wahrheit, ihre Konfrontierung mit den Werten und den Möglichkeiten. Es gibt heutzutage keine echte Kultur, welche die Menschen nicht dazu triebe, das Bestehende zu verändern, also dazu, sich das Wissen und die Technik anzueignen, die ihnen erlauben, den Verlauf ihrer Geschichte zu ändern.



---

## Kapitel 4

# Internationale Politik

Es gab eine Zeit,<sup>207</sup> da war eines der Grundelemente einer Definition der «Linken» der Internationalismus. Und ihre Gegner hatten sich sogar besonders darauf versteift, herauszustreichen, dass «links sein» unvereinbar sei mit Vaterlandsliebe und jeder beliebigen nationalen Treue. «Der Proletarier hat kein Vaterland.» Die patriotischen Feste, selbst wenn sie der Erinnerung an Volksaufstände gewidmet sind, selbst wenn sie ganz offensichtlich zum revolutionären Erbe gehören, waren von der «Rechten» in Beschlag genommen, und ein Mann der Linken in öffentlicher Stellung hätte geglaubt, seiner Ehre damit Abbruch zu tun, hätte er daran teilgenommen. In einem Interview hat Malraux kürzlich formuliert, früher sei der Internationalismus eines der Kriterien links eingestellter Bewegungen und Menschen gewesen, aber heutzutage spreche man kaum noch davon.<sup>208</sup>

Die Formel «der Proletarier hat kein Vaterland» spielte auf das Entblößtsein des Arbeiters an: Das Vaterland ist der Ort, wo man etwas besitzt, und wo dies Etwas von allen verteidigt wird; wer nichts besitzt, hat keines. Die Formel erinnerte auch an die Solidarität der Arbeiter: Wer nichts besitzt, der hat mehr gemeinsame Interessen mit dem, der, in welchem andern Land auch immer, ebenfalls nichts besitzt. Kein Vaterland – dafür Klasseninteressen: Wenn der Internationalismus der «Linken» nur diesen Sinn hätte, wäre er überholt. Die Proletarier besitzen jetzt, oft individuell, oder jedenfalls durch die großen Organisationen, die sie sich zu schaffen wussten, Güter, an deren Verteidigung ihnen gelegen ist: Rechte und Mittel. Sie sind sich dessen so sehr bewusst, dass sie in diese Verteidigung meist eine erschreckende Bitterkeit bringen. Seither bedeutet das Vaterland den Rahmen, innerhalb dessen diese Güter verteidigt werden. Jeder Arbeiter fühlt sich mehr und mehr mit der nationalen Industrie solidarisch, ja selbst mit dem Unternehmen, dem er angehört. Er ist durchaus damit einverstanden, wenn er – in Bezug auf seine politischen Rechte, das Lohnniveau, die Arbeitsbedingungen, das Preisniveau – durch Verbotsmaßnahmen gegen ausländische Arbeitskräfte, durch auf fremde Produkte gelegte Zölle, und wenn es sein muss, mit Waffengewalt geschützt wird. Und, wir haben es gesehen, er betreibt diese – oft aggressive – Verteidigung mit um so größerer Energie, um je teurere Errungenschaften es sich für ihn handelt, um je bedrückendere und bekanntere Gefahren – beispielsweise Arbeitslosigkeit.

Doch der sozialistische Internationalismus hat einen anderen Gehalt, der ihm von dem Wert her zukommt, auf dem er beruht: Die menschliche Person und ihre Möglichkeiten. Der Sozialismus ist internationalistisch, und er muss es bleiben – bei Gefahr, in seinem Innersten zu verfaulen, weil sein Grundwert die menschliche Person und ihre Möglichkeit ist, und weil er keinerlei Wert über diesem anerkennt – auch nicht den des Nationalstaats. Das heißt nicht, dass er anarchistisch ist; er ist nicht *gegen* den Nationalstaat als solchen, aber er ordnet ihn dem Dienst unter, den er der Person erweist, den Möglichkeiten, die er ihr bietet.

Eine solche Einstellung hat zwei Konsequenzen: Die erste ist, dass der Nationalstaat sein Ansehen, seinen Wert und seine Rechte in dem Maß verlieren müsste, in dem er unfähig würde – durch seine Schuld oder infolge der allgemeinen Entwicklung der modernen Welt –, der Person Dienste der Befreiung zu leisten, Probleme zu lösen, wovon die Ausübung ihrer Freiheit abhängt; und die zweite Konsequenz ist, dass das berühmte Prinzip der «Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten eines anderen Landes» seine Gültigkeit verliert, wenn es sich um ein Land handelt, wo die Ausübung der persönlichen Freiheit offenkundig verunmöglicht ist. Die Solidarität der Personen ist jenseits der nationalen Grenzen und über sie hinaus verbindlich.

Prüfen wir zunächst die erste Konsequenz.<sup>209</sup> Es zeigt sich, dass gerade heutzutage die Dimensionen der modernen Industrie, die Investitionen, die sie erfordert, die Massenproduktion, die sie mit sich bringt, und die weiten Märkte, deren sie bedarf, um diese Produktion darauf auszuschütten, es den Nationalstaaten Europas verunmöglicht, die damit gestellten Aufgaben zu lösen. Die nationalen Schranken fesseln die industrielle Entwicklung, statt sie zu begünstigen, sie stellen ein Hindernis für die Produktivität und die Erhöhung des Lebensstandards dar, sie verhindern, dass die Personen in den Genuss der Bedingungen gelangen, unter denen ihre Freiheit möglich würde. Es kann keine Rede davon sein, will man die Arbeiterklasse nicht schwer schädigen, von einem Tag auf den andern einfach alle die Begünstigungen aufzuheben, welche die Produktion im nationalen Bereich genießt. Doch das Problem ist gestellt; man sollte sich also darauf einlassen, dass es gestellt ist, und es zu lösen suchen, indem man die nötigen Etappen vorbereitet. Tut man das nicht, dann wird sich hier die Lage so entwickeln, wie immer, wenn sich ein Problem faktisch stellt und der Geist sich weigert, es aufzunehmen: Es wird außerhalb jeder Kontrolle die Wirtschaftswirklichkeit in ihrer Gesamtheit unterhöheln und wird schließlich alle chaotischen Folgen hervorbringen, die es in sich enthält – bis zum bitteren Ende.

Statt dieser auf der Hand liegenden Entwicklung ins Gesicht zu sehen, haben es die sozialistischen Parteien und die Gewerkschaften allzuoft vorgezogen, sie zu ignorieren und, an ihre unmittelbaren Beschäftigungen hingegeben, sich nur dem

Allerdinglichsten zuzuwenden. Das Allerdinglichste – das ist für sie der Wähler oder das Parteimitglied. Also wird man protektionistische Maßnahmen gutheißen. Man wird die nationale Arbeitskraft gegen die «Ausländer» verteidigen. Die englische Labour-Partei hat von vorneherein jede europäisch-föderalistische Auffassung abgelehnt und darüber gewacht, dass ihre britischen sozialen Errungenschaften erhalten bleiben; sie schloss den europäischen Föderalismus aus und hat sich auf das Commonwealth berufen – ohne die Tatsache in Rechnung zu stellen, dass die Einheit dieses Commonwealth, das so bedroht ist in einigen seiner winzigsten geographischen Gelenkstellen, eines starken Europas bedarf, wenn es überleben soll. Die deutschen Sozialisten haben im Namen der nationalen Einheit einen heftigen Kampf gegen den europäischen Föderalismus geführt – mit dem Hintergedanken, ein wiedervereinigtes Deutschland werde ihnen in den Wahlen die Mehrheit bringen; sie haben in dieser selbstmörderischen Politik, deren Blindheit geradezu der Ausdruck eines Verhängnisses zu sein scheint, die Tatsache gänzlich unbeachtet gelassen, dass eine Wiedervereinigung ohne Europa die Sowjetisierung ganz Deutschlands nach sich ziehen würde, und dass dann keine «Mehrheit bei Wahlen» sie vor dem Ärgsten bewahren würde. Die französischen Sozialisten haben sich geteilt. Einige sind sofort, instinktiv der ganz grundsätzlichen internationalistischen Tradition des Sozialismus gefolgt. Andere haben gezögert, gewartet, «um zuzusehen», und haben sich schließlich der föderalistischen Anschauung mehr aus Resignation als aus Begeisterung angeschlossen. Wieder andere schließlich fahren fort, mit den Kommunisten darum wetteifern zu wollen, wer wohl den reinsten, kompromisslosesten Nationalismus unter Beweis werde stellen können. In vielen anderen Ländern warten die Sozialisten: Sie wollen zusehen, ob das werdende Europa sich «links» oder «rechts» einstellen wird, um sich danach zu entschließen, ob sie mitmachen wollen – ohne daran zu denken, dass es gerade auch von ihrer Aktion abhängt, ob es sich nach «links» oder nach «rechts» orientiert; wenn sie eines Tages feststellen, dass es «rechts» steht, dann wäre es ein wenig spät zum Eingreifen, und sie wären daran nicht unschuldig.

An sich<sup>210</sup> liegt doch die Vorstellung einer Föderation und einer übernationalen Gewalt in der sozialistischen Linie. Wenn die sozialistischen und gewerkschaftlichen Kräfte sich nationalisiert haben, um unmittelbar aktuell gewordene Interessen zu vertreten, dann ist das auf Kosten ihrer internationalen Wirksamkeit geschehen, die in der Nachkriegszeit entscheidend hätte sein können und sollen. Nun haben aber die wirtschaftlichen Realitäten des heutigen Europa, insbesondere die kapitalistischen Investitionen, den nationalen Rahmen in zunehmendem Maß überstiegen. Infolgedessen werden die Entscheidungen der nationalen Instanzen – und sie allein stehen den Völkern Europas ja zur Verfügung, um in ihrem Namen zu handeln – auf einem Niveau und innerhalb von Zuständigkeitsgrenzen gefällt, die sie zur Unwirksamkeit

verurteilen; die wirklichen Entscheidungen aber werden nicht getroffen, oder dann woanders, wo Trusts und Kartelle sich jeder demokratischen Kontrolle entziehen.

Föderalismus bedeutet Solidarität, Entwicklung des Austauschs, Zunahme der Produktivität, Steigen des Lebenshaltungsniveaus. Doch er bedeutet auch, ob man es will oder nicht, allein durch die Dimensionen, welche die Wirtschaft und die von ihr gestellten neuen Probleme annehmen würden, dass ein recht weitgehender wirtschaftlicher Dirigismus das gegenwärtig herrschende Gesetz des Dschungels ablösen muß; ein politisch und demokratisch kontrollierter Dirigismus, wenn man supranationale politische Behörden schafft, die allein in der Lage sind, die unerlässlichen Maßnahmen zu treffen.

Der Föderalismus bedeutet auch das Ende des Staats als Götze, des Staats in höchster Instanz, der allzu hoch über dem Einzelnen thront und gegen dessen Entscheidungen es keine Berufung gibt. Die Einsetzung einer supranationalen Behörde erlaubt es der Person, gegen den Staat Rekurs zu ergreifen, und nimmt diesem seine gotteslästerliche Allmacht.

Schließlich bedeutet Föderalismus eine Chance für den Frieden. Es gibt auf Erden keine Institution, die den Frieden *sicherstellt*. Aber der Föderalismus bietet eine echte Friedenschance: Er bringt die gegenseitige Abhängigkeit zwischen den Interessen der föderierten Staaten in eine organische Ordnung; er gestattet, eine Kontrolle über sie auszuüben; er schafft zwischen den feindlichen Blöcken nach außen eine Macht.

Es ist einer der vielen unglücklichen Umstände der Nachkriegszeit, dass die sozialistischen Parteien Europas im europäischen Föderalismus ihre eigene Tradition von jeher und den für sie wohl einzig gangbaren Weg des Heils nicht erkannt haben. Die Geschichte der Beziehungen zwischen Sozialismus und Föderalismus weist eine traurige Folge verpasster Chancen auf.

Was das Prinzip<sup>211</sup> der «Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten anderer Länder» betrifft, so gibt es dafür manche moralische, formale und praktische Begründungen. Es ist wohl ersichtlich, wie es mit dem «Selbstbestimmungsrecht der Völker» zusammenhängt. Nimmt man an, der Staat repräsentiere den Willen der Bürger, dann erheischt es die Achtung vor den fremden Bürgern, sich jeder Intervention in die Politik ihrer Regierung zu enthalten. Das ist die moralische Rechtfertigung. Da der Staat souverän ist, bedeutet ein Eingriff in seine Entscheidungen eine Aushöhlung des Völkerrechts. Das ist die juristische und formale Rechtfertigung. Wenn es schließlich einem jeden Staat zustünde, darüber Gericht zu halten, was sich im Inneren eines anderen zuträgt, dann würden «ethische» Motive als Vorwand für Gewalthandlungen so häufig, dass der Friede noch mehr gefährdet würde, als er es so schon ist. Das ist

die praktische Rechtfertigung aus Nützlichkeitsabwägungen. Doch hat die erste dieser Rechtfertigungen jedenfalls nur einen Sinn, wenn es sich um Beziehungen zwischen Staaten mit gleichartigen demokratischen Regimes in dem Sinn handelt, den wir hier dem Wort vorbehalten haben. In einem Regime, das auf Terror beruht, und sei er – wie das immer der Fall ist mit einer Ideologie ausgeschmückt, kann der Staat die Staatsbürger nicht repräsentieren, und diese müssen gegen ihn verteidigt werden. Die Verteidigung der Personen gegen den Staat müsste einen der Grundsätze eines echten Völkerrechts darstellen; dieses müsste entschieden dem Nationalstaat überlegen sein, der damit endlich seiner missbräuchlichen Souveränität entkleidet wäre. Das ist die Antwort auf die zweite «Rechtfertigung». Was die Kriegsrisiken betrifft, so werden sie de facto immer in allen Staatsformen bestehen. Aber sie werden immer de jure bestehen, und wenn der Krieg tausendmal als widerrechtlich erklärt wird, solange sich keine Instanz über die Staaten erhebt. Manche Wahrheit hat ihre Wirkungskraft verbraucht, weil sie allzulange verkündet wurde, ohne dass die Menschen daraus die nötigen Konsequenzen gezogen haben; aber dadurch wird sie nicht weniger wahr. Die Unvereinbarkeit eines internationalen Rechts mit der Existenz souveräner Staaten ist eine dieser Wahrheiten. Entweder wird der Sozialismus – dem lebendigsten Appell, dem Grundwert seiner traditionellen Ethik und der unabdinglichsten Voraussetzung seines Erfolgs eingedenk – sich bemühen, dies supranationale Recht einzuführen, oder er wird eben in Ohnmacht verfallen, um irgend einer angeblichen – mehr oder weniger «neuen» – «Linken» Platz zu machen, die trotz aller Schlagworte den Nationalstaaten, für eine wer weiß wie lange Dauer, eine Scheingröße zurückgibt – die nur auf der Sklaverei der Völker begründet sein kann.





---

## Nachwort

Nicht ohne Befürchtungen und schlechtes Gewissen schließe ich dieses Buch ab. Während ich es schrieb, wurde die Europäische Verteidigungs-Gemeinschaft begraben, ging der Krieg in Indochina zu Ende. Nordafrika steht am Scheideweg. Die UdSSR hat den Akzent von der Schwerindustrie auf die Konsumgüterindustrie verschoben und wieder auf die Schwerindustrie zurückverlegt. MacCarthy<sup>212</sup> ist groß geworden, hat gewütet, ist gestürzt und kann Nachfolger haben. Westdeutschland ist gespalten: Die einen klammern sich an die Atlantische Gemeinschaft, die andern hoffen auf östliches Wohlwollen. Übrigens herrscht völlige «Entspannung». Gelehrte, Diplomaten, Generäle verkünden den dauerhaften Frieden. Neutralismus und Kommunismus dringen in Laboratorien und Universitäten ein.<sup>a</sup> In Büchern, die Literaturpreise bekommen und in großer Zahl unter Weihnachtsbäumen gelegen haben, las man, dass, wer kein Schweinehund sein will, «links» stehen müsse, und «auf der Linken stehen» bedeute, «für die UdSSR, die einzige Hoffnung der Menschheit» sein. Warum? Man weiß es nicht. Schlagwort. «Die Millionen Chinesen», «die Monegassen», «das Proletariat» – Schlagworte. Aber die Chinesen, die Indochinesen, die Malayen, die Senegalesen, die Arbeiter und Arbeiterinnen in den Fabriken – ich habe sie gesehen. Und das sind keineswegs Schlagworte. Keine Schlagworte – die erschöpften Leiber, die unentwickelten Geister, die entsetzliche Resignation, das zerfressene, verlorene Leben. Keine Schlagworte – die in den Selbstmord getriebenen Künstler, deren nachgelassene Werke die Händler bereichern. Aber doch auch keine Schlagworte, trotz der «Entstalinisierung», die Zwangsarbeitslager im hohen Norden, der Schrecken ohne Geflüster, die Lüge, der Konformismus und die zur Haupttugend des Alltags und alles Schaffens gewordene Angeberei. Und ebenfalls keine Schlagworte, dort drüben, jene Arbeiterklasse, die der gänzlichen Ohnmacht ihres schweigsamen Elends ausgeliefert, als Sühneopfer einer fernen Zukunft dargebracht ist. Und während ich dieses Buch schrieb, haben sich atomische Strahlungen rings um unsere Erdkugel vermehrt und die H-Bombe hat große Fortschritte gemacht. Man spricht sogar von einer «absoluten Bombe».<sup>213</sup>

Ich hätte dieses Buch wohl schneller schreiben müssen, in einigen Tagen, oder in einer Nacht, in einem einzigen Schwung des Nachdenkens. Denn es ist ja gewiss

---

a Seit dem ungarischen Aufstand und seiner Unterdrückung hat sich die Atmosphäre geändert – weniger tiefgreifend und vielleicht auch weniger dauerhaft, als man es hätte erwarten sollen, während ein ganzes Volk niedergewalzt wurde.

kein Expertenbuch. Jetzt, wo es recht und schlecht zu Ende gebracht ist, sehe ich, was ich alles hätte lernen müssen, um es wirklich schreiben zu können, wie es hätte werden sollen. Manches Mal hat es mir scheinen wollen, dass ich wie ein Wurm im Holz gearbeitet habe, winzige Gänge in die Bretter bohrend, welche die übereinandergelagerten Schubladen voneinander trennen, auf- und absteigend aus dem Wirtschaftlichen ins Philosophische, aus dem Philosophischen ins Wirtschaftliche. Doch jedesmal, wenn ich wieder auf das Wirtschaftliche oder gar das Juristische stieß, mangelten mir die Kenntnisse des Wissenschaftlers, des Juristen, des Geschäftsmannes, und mein Denken blieb verzweifelt allgemein, von seiner eigenen Unkenntnis auf das Grundsätzliche und die großen Linien beschränkt. Andererseits spürte ich jedesmal Gewissensbisse, wenn ich die Worte «Proletariat» «Lebensbedingungen des Arbeiters» niederschrieb. Nicht, wie man das heute oft ausdrückt, aus «schlechtem Gewissen Moskau gegenüber» –, das berührt mich nicht. Doch auch hier handelt es sich um Nichtwissen: Ich kenne, weil ich sie nicht mit Leib und Seele und auf die Dauer ausgekostet habe, die Lebensbedingungen derer nicht, die alle vierundzwanzig Stunden, in drei wechselnden Schichten, die Schlackenkrusten aus den Aluminiumhochöfen herausbrechen, die in die Kohlenschächte steigen, die an mechanischen Webstühlen eine ganz kleine Bewegung wiederholen, immer dieselbe, – nicht einmal das Dasein der Frauen kenne ich, die sich in den Konfektionswerkstätten um die Stellen raufen, wo sie während vierzig oder fünfzig Stunden in der Woche Knopflöcher machen dürfen – vielleicht gar während der toten Saison, dann aber zu kleinerem Lohn.

Allen den hier aufgeworfenen theoretischen Problemen eignet diese gewichtige Leiblichkeit menschlichen Lebens, durch die hindurch die Reflexion sich zu schnell, mit einer verdächtigen Leichtigkeit bewegt. Doch was soll man tun in einer Welt wie der unseren, wo trotz allem die Gedanken, sie seien wahr oder falsch, die Tendenz haben, sich zu inkarnieren und so tief in die Verhältnisse einzugreifen, dass es schließlich darum geht, dem Leben seinen Wert zu geben, oder ihn ihm zu nehmen – dem Leben eines jeden und dem Leben aller? Da muss man sich wohl den Ideen zuwenden und versuchen, Klarheit hineinzubringen.

Ideologien. Schon das Wort wird abschätzig gewertet. Das kommt daher, dass eine jede Ideologie – schon weil sie formuliert, gelehrt, propagiert wird – sich von den anderen unterscheidet, in Gegensatz zu ihnen tritt und so ihren Teil Irrtum und selbst Lüge und Sünde wider den Geist enthält. Sie erstreckt sich über die Zeit, sie lässt den gegenwärtigen Moment außer Acht, sie erlangt jene destruktive Weihe, welche die «Allgemeinheit» darstellt, und die Kierkegaard in der Polemik gegen Hegel entlarvt hat. Wahrscheinlich besteht die wahrhaftige Größe der Evangelien darin, dass sie, von jeder Ideologie unberührt, nur die in jedem Augenblick volle, ewige Gegen-

wart Jesu und seine in der Zeit oft widersprüchlichen Handlungen vor Augen führen. Doch wenn es sich um die soziale Wirklichkeit handelt, in die wir wohl oder übel alle hineingezogen sind, dann bedarf es der Pläne, der Richtlinien, der Motivierungen – also der Ideologie, will man nicht noch einmal, aus Engelhaftigkeit dem Chaos und der Herrschaft des Tieres verfallen.

Der Krieg der Ideologien tobt seit langem. Die scheinbare Einfachheit und die Verlogenheit geben einigen unter ihnen erhöhte Siegeschancen bei einem Publikum, das genügend mit «Philosophie» durchtränkt ist, um sich verführen zu lassen, nicht genug, um urteilen und verwerfen zu können. Unsere westlichen Demokratien sind nicht von Philosophen regiert, aber doch auch nicht von reinen Technikern. Der Einfluss gehört in weitem Maß jenem – durch die modernen «mass media» und durch das Großstadtleben «gebildeten» Publikum, das wohl Gedanken, doch nicht sehr das Denken liebt, dem das sture Verharren des beschränkten Menschen ebenso abgeht wie die gediegene und feine Widerstandskraft des kritischen Geistes.

Ich habe versucht, eine Stimme im Lärm der einander bekriegenden Propaganden zu erheben. Es wäre mir wahrlich lieber gewesen, ein anderer hätte dies Buch geschrieben: Ein anderer, der Landwirt, Demograph, Jurist und Arbeiter gewesen wäre, und dabei als klarsichtiger Philosoph die Tiefen und Perspektiven offengehalten hätte, die weder wirtschaftlich, noch juristisch, noch vom Alltagsgeschehen verstopft sind, und die allem andern Wirklichkeit und Sinn verleihen. Diesem andern bin ich nicht begegnet. Ich habe versucht, so gut wie möglich mir vorzustellen, was er wohl geschrieben hätte, und es niederzuschreiben. Von verschiedenen Seiten, von ihren besonderen Zuständigkeiten ausgehend, versuchen manche Menschen, Richtlinien für eine dem Menschen als dem Subjekt, das frei sein *kann*, dienende Politik zu entwickeln. Ich möchte mein Buch unter die Werke dieser zerstreuten Equipe einreihen, deren Glieder – meist allein, ohne einander zu kennen – schreiben, um ihren Zeitgenossen zu helfen, in Klarheit den Weg zu wählen, der dahin führt, wohin sie gehen wollen, und nirgends anders hin.<sup>214</sup>



---

# **Tragweite und Grenzen des politischen Handelns**

**(1953)**



---

# Einleitung der Herausgeber

## Kontext, Entstehung und Veröffentlichung der Arbeit

Die Texte, die wir in dieser Einleitung präsentieren, sind «Tragweite und Grenzen des politischen Handelns» und «Karl Jaspers als Lehrer», beide aus dem Jahr 1953. Nicht nur in der direkten, höchst persönlichen Würdigung, die Jeanne Hersch im zweiten Aufsatz lieferte, sondern auch im ersten Text – einer philosophischen Überlegung über das Wesen des Politischen –, ist die Gestalt des deutschen Philosophen und Vertreters der Existenzphilosophie Karl Theodor Jaspers überall präsent.

Jaspers wurde am 23. Februar 1883 in Oldenburg geboren. Zwischen 1902 und 1908 studierte er Medizin an den Universitäten Berlin, Göttingen und Heidelberg mit Schwerpunkt Psychiatrie. Nach seiner Habilitation 1913<sup>a</sup> wurde Jaspers an der Universität Heidelberg 1916 zunächst Professor für Psychologie und dann 1921 ordentlicher Professor für Philosophie. In seinen Heidelberger Jahren war Jaspers mit dem Soziologen Max Weber (1864–1920) befreundet<sup>b</sup> und lernte Martin Heidegger (1889–1976) kennen. 1933 trat Heidegger in die NSDAP ein und die Freundschaft zwischen den beiden Philosophen fand ein Ende. Jaspers blieb in Deutschland während der Zeit des Dritzens Reiches, obwohl seine Frau, Gertrud Jaspers Mayer, Jüdin war und beide dem Regime sehr kritisch gegenüberstanden. Aufgrund dieser Haltung hatte er nach dem Krieg das Vertrauen der Alliierten und Jaspers wurde eingeladen, die Universität Heidelberg neu zu eröffnen. 1948 nahm er aber einen Ruf der Universität Basel an und wurde dort ordentlicher Professor für Philosophie. Er starb am 26. Februar 1969 in Basel.<sup>c</sup>

Jeanne Hersch, die neben Philosophie auch Germanistik studierte, verbrachte mehrere Semester als Austauschstudentin in Deutschland. Im Jahr 1929 war sie in Heidelberg, wo sie Jaspers kennenlernte. Sie war sofort von ihm fasziniert und empfand zu ihm eine große intellektuelle Nähe, wie sie in «Karl Jaspers als Lehrer» berichtete.<sup>d</sup> Hersch war im Wintersemester 1932–1933 wieder in Heidelberg, um Jaspers' Hegel-Seminar (Schwerpunkt: Hegels Geschichtsphilosophie) zu besuchen. Jaspers empfahl ihr, die Seminare von Martin Heidegger in Freiburg im Breisgau zu besuchen.

---

a Habilitationsschrift: *Allgemeine Psychopathologie*, vgl. Jaspers 1913.

b Vgl. Derman 2008.

c Eine kurze Skizze der Biographie Jaspers' lieferte Hersch in *Karl Jaspers: eine Einführung in sein Werk* (vgl. Hersch 1980e).

d Siehe dazu S. 297.



Trotz der Machtergreifung durch die Nationalsozialisten am 30. Januar 1933 und des Beitritts Heideggers in die nationalsozialistische Partei absolvierte Hersch dort im Sommersemester 1933 einen Studienaufenthalt. Dies geschah, in der Formulierung von Charles Linsmayer, «zum Entsetzen der Eltern und gegen deren Willen».<sup>a</sup> In Freiburg im Breisgau wurde Hersch mit unterschiedlichen Schikanen konfrontiert: Unter anderen musste sie, um studieren zu dürfen, einen «Arierschein» vorweisen können. Konkret handelte es sich um eine ehrenwörtliche Erklärung, dass sie «bis ins dritte Glied arischer Abstammung» sei. Hersch weigerte sich, eine solche (in ihrem Fall natürlich falsche) Erklärung zu unterschreiben und änderte den Satz in: «nicht-arischer Abstammung». Dies hatte keine Folgen und sie durfte Heideggers Seminare trotzdem besuchen.<sup>b</sup> Hersch kam von dieser Reise unversehrt zurück. In ihrer Einschätzung wurde sie «mit besonderer Rücksicht behandelt [...], weil sie Ausländerin war».<sup>c</sup> Obwohl nach eigenen Angaben ihre Freiheit und ihr Leben während ihres Aufenthalts im nationalsozialistischen Deutschland nicht bedroht waren, wurde Hersch durch diese Erfahrung fürs Leben geprägt: Mehrere ihrer tiefsten politischen Überzeugungen stammen aus dieser Zeit oder wurden erheblich verstärkt, insbesondere ihre antitotalitäre Einstellung und ihre Ablehnung des historischen Determinismus.<sup>d</sup>

Hersch und Jaspers blieben ihr Leben lang befreundet.<sup>e</sup> Sie wurde zur quasi-offiziellen Übersetzerin von Jaspers' Werk ins Französische. Sie übersetzte neun seiner Bücher – zuerst im Jahr 1948 seine *Schuldfrage* und zuletzt im Jahr 1986 seine monumentale *Philosophie*, in Zusammenarbeit mit Irène Kruse und Jeanne Étoré. Außerdem veröffentlichte Hersch wissenschaftliche Arbeiten über das Denken ihres «Lehrers». Neben zahlreichen Artikeln in Fachzeitschriften erschien im Jahr 1979 ihre Einleitung in das Werk Jaspers'.<sup>f</sup> Hersch bemühte sich des Weiteren schon früh, mittels kürzerer Presseartikel und Aufsätze in nichtspezialisierten Zeitschriften das Denken Jaspers' einem breiteren Publikum bekannt zu machen.<sup>g</sup> Zuletzt nahm Hersch an den meisten Gedenkfeiern zur Würdigung von Karl Jaspers und seinem Werk teil. Als Jaspers im Jahr 1969 starb, gehörte Jeanne Hersch zu denjenigen, die an der Gedenkfeier eine Rede hielten.<sup>h</sup>

Davor waren Aufsätze von ihr in Jaspers-Festschriften erschienen, darunter die beiden Aufsätze, die wir hier nachdrucken. Sie sind im Jahr 1953 in der *Festschrift*

a Linsmayer 2010, S. 166.

b Hersch 1986i, S. 37.

c Siehe unten S. 283.

d Beide Themen werden in dieser Einleitung unten ausführlicher besprochen.

e Siehe Linsmayer 2010, S. 204–207

f Vgl. Hersch 1978a (dt.: Hersch 1980e). Das Buch besteht aus zwei Teilen: einerseits einer Präsentation der Philosophie Jaspers' durch Hersch, und andererseits einer Reihe von Auszügen aus seinen Werken.

g Vgl. Hersch 1943b; Hersch 1945; Hersch 1953a; Hersch 1953b; Hersch 1963b.

h Hersch 1969a.

für Karl Jaspers zum 70. Geburtstag erschienen. Der Band enthält auch Aufsätze u. a. von Albert Camus, Paul Ricœur und Hannah Arendt.<sup>a</sup> Unter dem Titel «Karl Jaspers, mon maître» ist Herschs Aufsatz zu Jaspers auch auf Französisch erschienen.<sup>b</sup> Die hier abgedruckte Übersetzung wurde von Gertrud Sternpiper angefertigt. Dagegen wurde «Tragweite» nur auf Deutsch publiziert. Diesen Text hat Gisela von Tümping ins Deutsche übertragen.

## Zum Inhalt

Im Aufsatz «Tragweite und Grenzen» widmete sich Jeanne Hersch anhand autobiographischer Überlegungen und Erinnerungen der Rolle der Politik im menschlichen Leben. Der Aufsatz enthält eine Definition der Politik<sup>c</sup> und eine Auseinandersetzung mit der Frage des Verhältnisses zwischen Politik und Ethik: Beide sind klassische Themen der politischen Theorie, aber sowohl inhaltlich wie auch thematisch lässt sich im Text eine besondere Nähe zu Hannah Arendt (Betonung der Freiheit, der kollektiven Handlung und der Kontingenz) und zum deutschen Soziologen Max Weber feststellen (Zentralität des Machtbegriffs, Plädoyer für die Verantwortung, Werte als Entscheidungen, Kontrast zwischen Erfolgsorientierung und Ethik in der Politik).<sup>d</sup>

Auf ideenhistorischer Ebene ist «Tragweite und Grenzen» hilfreich, um die Entstehung von Herschs politischen Grundpositionen besser zu verstehen. Der Aufsatz, der drei Jahre vor *Die Ideologien und die Wirklichkeit* erschien, enthält mehrere Analysen und Stellungnahmen, die sich im Buch auch wiederfinden. Hier wie dort wird der gleiche Feind angezeigt – nämlich der Autoritarismus. Das gleiche Übel wird als verantwortlich für den Autoritarismus bezeichnet: die Flucht vor der Freiheit, deren Ausdruck in der Philosophie der historische Determinismus ist. In beiden Texten wird der Mut zur Freiheit und zum verantwortlichen politischen Engagement als Gegengift gegen den Autoritarismus beschrieben, und das Thema des Verhältnisses zwischen dem Politischen und dem Ethischen ist in beiden zentral: Erneut vertreten hier Kant und Machiavelli zwei entgegengesetzte philosophische Positionen (Betonung des ethisch korrekten beziehungsweise des erfolgsorientierten Handelns als Merkmale des Politischen).

a Der Aufsatz von Camus ist ein Auszug aus seinem Buch *Der Mensch in der Revolte* (Camus 1953a). Der Aufsatz Ricœurs heißt: «Geschichte der Philosophie als kontinuierliche Schöpfung der Menschheit auf dem Wege der Kommunikation». Arendt ließ eine deutsche Fassung ihres Aufsatzes «Ideology and Terror: A Novel Form of Government», der später zum Schlusskapitel der zweiten Edition (1958) von *The Origins of Totalitarianism* wurde, abdrucken.

b Hersch 1953a.

c Politik sei «Die Gesamtheit jener Handlungen [...], deren ausgesprochener Sinn es ist, in den Lauf der Geschichte einzugreifen.» S. 285.

d Vgl. insb. Webers berühmte Rede «Politik als Beruf» (Weber 1988).

Aufgrund ihrer politischen Erziehung im demokratischen Sozialismus<sup>a</sup> hatte Hersch seit ihrer Kindheit gegenüber dem Autoritarismus eine besonders kritische Empfindlichkeit entwickelt. Da sie in der demokratischen Schweiz aufgewachsen war, hatte sie aber mit autoritären Regierungsformen keine direkte Erfahrung. Im Deutschland von 1933 konnte sie unmittelbar beobachten, «wie ein totalitäres Regime sich durchsetzt».<sup>b</sup> Innerhalb der Universität stellte sie fest, dass politische Agitation, insbesondere die Propaganda durch Brandreden und Kampfgesänge, eine Wirkung auf die Menschen haben. Wenn fanatisierte Aktivisten in Gebäuden und in Hörsälen den Raum besetzen, empfinden die meisten Anwesenden entweder Furcht oder Faszination; um sich gegen die Aktivisten aufzulehnen, bedarf es einer außerordentlichen Willenskraft.<sup>c</sup> Auch in *Die Ideologien und die Wirklichkeit* ist dieses Thema präsent; dort wird gezeigt, dass faschistische Regime auf der Schaffung einer künstlichen Einstimmigkeit mittels Propaganda beruhen: «Die Propaganda der herrschenden Partei wird umso mächtiger, als das Postulat der Einstimmigkeit des Volkes dazu drängt, dieses zu einer immensen solidarischen Equipe zu organisieren. Das Individuum [...] singt im Chor, es marschiert im Gleichschritt, es fühlt als Masse.»<sup>d</sup>

In Übereinstimmung mit anderen existentialistischen Interpretationen des Faschismus<sup>e</sup> argumentierte Hersch, dass der Faschismus im weitverbreiteten, typisch modernen Phänomen der «Flucht vor der Freiheit» fußte: Manche Individuen geben ihre Freiheit preis, weil sie Angst vor der Verantwortung haben, die das autonome Handeln und die Kontingenz mit sich bringen. Aber Hersch zufolge zeigen autoritäre Regime, dass eine solche Haltung auf Dauer unhaltbar ist, weil man der Politik nicht ausweichen kann: Auch «wenn man es ablehnt, sich mit [der Politik] zu beschäftigen, beschäftigt sie sich mit einem».<sup>f</sup>

Als unmittelbare Maßnahmen gegen den Totalitarismus und den Autoritarismus empfahl Hersch den Schutz von Rechtsstaat und Menschenrechten sowie politische Chancengleichheit. Außerdem war es ihres Erachtens auf philosophischer Ebene wichtig, den historischen Determinismus zu bekämpfen, den sie als die zentrale Legitimierung autoritärer Regime betrachtete.

Die stark deterministischen Geschichtsphilosophien gehen davon aus, dass die Zukunft der menschlichen Angelegenheiten vorherbestimmt ist. Unweigerlich muss die Geschichte bestimmte Etappen durchlaufen, bevor sie einen Endpunkt erreicht,

a Vgl. dazu die Anmerkung zu *Die Ideologien und die Wirklichkeit* Nr. 19, S. 402.

b Hersch 1986i, S. 32. Vgl. zum Totalitarismus-Begriff die Anmerkung zu *Die Ideologien und die Wirklichkeit* Nr. 23, S. 403.

c Vgl. dazu das zweite Zitat in der Anm. 2, S. 435.

d In diesem Band, S. 44.

e Vgl. u. a. Sartre 1954.

f Unten S. 284f.

in dem alle Widersprüche sich auflösen. Je nach Ideologie kann die Triebkraft dieser Entwicklung der Kampf zwischen Klassen, zwischen Rassen oder zwischen Kulturen sein.<sup>a</sup> Beispiele solcher streng deterministischer Geschichtsauffassungen sind Hersch zufolge der Nationalsozialismus oder der Marxismus bolschewistischer Prägung. Ähnlich argumentieren aber auch die Anhänger progressiver politischer Ideologien, z. B. auch die Liberalen, wenn sie optimistisch von einem notwendigen Fortschritt der Menschheit in Richtung Wohlstand, Freiheit und Demokratie ausgehen. Im nationalsozialistischen Deutschland begegnete Hersch einer Herrschaftsform, die die Demokratie, die Menschenrechte und die Wahrheit zerstörte. Dies brachte sie zur Erkenntnis, dass die Weltgeschichte nicht die Form eines linearen Fortschritts annimmt, sondern stets durch die Kontingenz gekennzeichnet ist.

In all den genannten Geschichtsphilosophien bleibt dieses Faktum der historischen Kontingenz unberücksichtigt. Weil die deterministischen Geschichtsauffassungen die Freiheit des menschlichen Handelns negieren, bleiben sie laut Hersch unfähig, das Wesen des Politischen zu verstehen.<sup>b</sup> Die Kontingenz ernst nehmen heißt im Gegenteil, alles Menschliche als Produkt der Geschichte zu betrachten. Hier wird die bloße Idee einer Vorherbestimmung des historischen Verlaufs abgelehnt. Historische Ereignisse und gesellschaftliche Institutionen sind das Resultat eines komplexen Zusammenwirkens unterschiedlicher menschlicher Handlungen, die selbst Ausdruck der Freiheit der Einzelnen sind. Natürlich gibt es in jeder Gesellschaft Tendenzen und Regelmäßigkeiten, die eine «gewisse[] historische[] Voraussicht» erlauben;<sup>c</sup> sie reichen aber nicht aus, um eine ganze historische Entwicklung vorauszusagen.

In Herschs Auffassung gibt es in unserer menschlicher Welt nichts, «das für immer errungen und außerhalb der Zeit festgelegt ist».<sup>d</sup> Diese Kontingenz eröffnet bedeutende Möglichkeiten für die Menschen: Möglichkeiten zur freien Gestaltung ihres sowohl kollektiven wie auch individuellen Lebens. Gleichzeitig drohen in einer Welt der Kontingenz erhebliche Gefahren,<sup>e</sup> da alles, was wir für wichtig erachten, stets verteidigt werden muss. Demokratie, Menschenrechte, und sogar die Wahrheit existieren nur, wenn Menschen sich für sie engagieren. Diese kämpferische Haltung

a     Des Weiteren werden diese Entitäten oft irrtümlicherweise personifiziert, d. h. als Personen mit bewussten Absichten betrachtet (vgl. S. 288 und Anm. 10, S. 436).

b     S. 286. Die Verneinung des politischen Charakters des Totalitarismus ist auch ein wichtiges Element im Denken von Hannah Arendt (vgl. Anm. 6, S. 436). In mehreren Texten aus diesen Jahren wiederholte Hersch eine ähnliche Kritik am Determinismus, u. a. in *Die Ideologien und die Wirklichkeit* (in diesem Band), in «Zur Diskontinuität der menschlichen Perspektiven» (1947, im ersten Band dieser Edition), und in «Wesen, Grenzen und Bedingungen historischer Erkenntnis» (1960, im ersten Band dieser Edition).

c     Vgl. unten S. 287.

d     Vgl. unten S. 284.

e     Vgl. unten S. 285.

ist charakteristisch nicht nur für das politische Denken, sondern auch für die Form des politischen Engagements von Jeanne Hersch.

Der Determinismus hat für die Politik den Vorteil, dass er automatisch auch eine Zielsetzung beinhaltet: Der notwendige Gang der Geschichte gibt an, was getan werden soll. Aber wo kommen in anti-deterministischen Auffassungen die Ziele her? Zwei mögliche Antworten wären zu einfach, wie Hersch anhand einer kurzen Darstellung der Philosophie von Kant und Machiavelli<sup>a</sup> zu zeigen versuchte. Das Kriterium des «Erfolgs», wofür Machiavelli steht, ist keine Lösung für das Problem der Zielsetzung. Erfolg haben heisst: die Ziele erreichen, die man sich gegeben hat; über die Ziele selbst muss anhand anderer Kriterien entschieden werden. Können die Ziele vielleicht von der Ethik abgeleitet werden? Hersch zufolge war dies der Vorschlag von Immanuel Kant. Hier besteht das Problem darin, dass es im ethischen Bereich keine absolute Gewissheit geben kann: Die Normen der Ethik lassen sich nicht wissenschaftlich oder objektiv festlegen.

Eine sichere Basis kann die Politik also nirgends finden. Sie kann sich wohl zur Orientierung oder zur Inspiration auf die Ethik stützen, aber es wäre falsch, sie als angewandte Ethik zu verstehen.<sup>b</sup> Wie Hersch beteuerte, ist der Konflikt zwischen Ethik und Politik «ein unüberwindbarer und lässt nur subjektive, vorübergehende, historische und konkrete Lösungen zu, die in Wirklichkeit keine Lösungen, sondern Entscheidungen sind».<sup>c</sup>

Hersch's Schlussfolgerung war: Die Politik soll den Anspruch aufgeben, «sich in eine objektive, vollkommene und sichere Kohärenz zu verwandeln»;<sup>d</sup> sie «sieht sich so jeder dogmatischen Sicherung [...] beraubt».<sup>e</sup> Wie die Politikwissenschaft es formuliert,<sup>f</sup> muss in jeder Gesellschaft das kollektive Leben durch verbindliche Entscheidungen geregelt werden – aber für die Begründung dieser Entscheidungen können, wie erwähnt, weder Erfolgsorientierung noch Ethik sichere Kriterien liefern. Sind sie also immer nur Ausdruck «willkürlicher» individueller Präferenzen? Zahlreiche Autoren haben dies verneint und behauptet, dass genau die Feststellung der ethischen Unsicherheit – oder, anders ausgedrückt, die Feststellung der ethischen Vielfalt – als Basis für die Entdeckung neuer ethischer Prinzipien fungieren kann.<sup>g</sup> Es wird zum Beispiel argumentiert, dass die Feststellung der ethischen Vielfalt die

a Für weitere Angaben zu diesem Thema, siehe die Anmerkung zu *Die Ideologien und die Wirklichkeit*, Nr. 83, S. 420.

b Vgl. Geuss 2011.

c Vgl. S. 292.

d Vgl. S. 295.

e Der Satz stammt aus *Die Ideologien und die Wirklichkeit*, S. 133.

f Vgl. Patzelt 1993, S. 14.

g Wir kommen auf dieses Thema in der Einleitung der Herausgeber zum Aufsatz «Die Menschenrechte aus philosophischer Sicht» zurück.

Menschen dazu bringen muss, sich von ihren eigenen ethischen Überzeugungen, wie Max Weber sagte, nicht «berauschen»<sup>a</sup> zu lassen: Was der Politikerin oder dem Politiker als ethisch notwendig erscheint, können andere Personen oder Gruppen für problematisch oder sogar verwerflich halten. Darum muss Weber zufolge bei jeder Entscheidung im Detail analysiert werden, wie sie gerechtfertigt werden kann und was ihre möglichen Konsequenzen sein können. Entscheidungen auf der Basis von ethischen Überzeugungen sind zulässig, aber in diesem Fall müssen sich die Entscheidungstragenden darüber im Klaren sein, und außerdem den Betroffenen den ethischen Hintergrund der Entscheidung mitteilen. Wie Hersch betonte, müssen sie des Weiteren bei negativen Konsequenzen bereit sein, die Verantwortung dafür zu tragen.<sup>b</sup> Auf Dauer stärkt die Feststellung der Instabilität sowohl des politischen wie auch des ethischen Terrains Reflexivität, Vorsicht und Augenmaß als zentrale ethisch-politische Einstellungen – insbesondere im Falle von Entscheidungen, die nicht rückgängig gemacht werden können. Genau dies war Albert Camus' Argumentationsstruktur in seinem Plädoyer gegen die Todesstrafe:

Wer alles zu wissen vermeint, bildet sich ein, alles zu vermögen. Irdische Götzen, die einen absoluten Glauben verlangen, sprechen absolute Strafen aus, und Religionen ohne Transzendenz töten massenweise Verurteilte ohne Hoffnung. [...] Wir sollten anerkennen, dass wir gleichzeitig viel hoffen und wenig wissen, [...] absolute Gesetze vermeiden [...]. Unser Wissen mag ausreichen, um einen großen Verbrecher zu lebenslanger Zwangsarbeit zu verurteilen. Aber für den Beschluss, dass er seiner ganzen Zukunft unwiderruflich beraubt werden soll, reicht es nie aus.<sup>c</sup>

Im Aufsatz «Tragweite und Grenzen des politischen Handelns» stellte Hersch, die «Dame mit den Paradoxien»,<sup>d</sup> das Thema der Spannung zwischen Politik und Ethik in den Vordergrund und machte keine konkreten Empfehlungen. Auch wenn sie dies nicht ausführte, lässt sich aber unseres Erachtens aus Herschs Grundannahmen – Kontingenz und Komplexität des ethischen Bereichs – eine Art politische Minimalmoral ableiten, deren fundamentale Elemente Verantwortung, Distanz (Hersch: «Abstandnehmen»), Nüchternheit (Weber: «Augenmaß») sind, das Gegenteil also von Determinismus und Dogmatismus, die Hersch immer wieder anprangerte.

a Weber 1988, S. 559.

b Vgl. unten, S. 291.

c Camus 1957, S. 165–66. Übersetzung der Hg.

d Vgl. de Monticelli 2003.



---

## Tragweite und Grenzen des politischen Handelns

Ich weiß noch, mit welcher Empörung ich als junge Studentin den Gedanken zurückwies, dass die Machtübernahme Hitlers irgendeinen Einfluss auf den Lauf meiner Studien haben könnte – dass sie mich zum Beispiel hätte davon abhalten können, meinen Philosophiestudien an einer deutschen Universität weiterhin zu folgen. Mit welchem Recht wollte dieser Herr, den ich gar nicht kannte, in *meine* Entscheidungen eingreifen? Mit welchem Recht durfte sich die Politik in *meine* Angelegenheiten mischen?

Ich glaube, dass bei den jungen Leuten von heute eine solche individualistische Auflehnung nicht einmal mehr vorstellbar wäre. Sie werden – mit Recht – sagen, dass meine damalige geistige Verfassung noch dem 19. Jahrhundert angehörte.

Einige Monate später wusste man, dass dieser «indiskrete Herr», der so in mein Studium eingriff, schon dabei war, noch etwas entscheidender in das Schicksal von Millionen Menschen einzugreifen – indem er sie vom Leben zum Tode beförderte. Einige Jahre später wusste man, dass von seinem Erfolg oder Misserfolg alles abhinge, das Schicksal Europas, Leben oder Tod und das Verhalten *aller* Europäer – vielleicht der ganzen Menschheit.

Ich muss dazu sagen, dass ich in der Schweiz aufgewachsen bin, und dass dort der Lauf der Geschichte seit geraumer Zeit fürs nächste ziemlich harmlos erschien.

In den Wintermonaten, die der Machtergreifung Hitlers vorangingen, sagte mir ein Freund in Deutschland, er lehne das unsaubere und summarische Vorgehen der Parteien ab. Man müsse die Menschen auf eine individuelle Art erziehen. Alles andere sei ohne jede Wirkung. Selbst wenn diese Erziehung sehr langsam, sehr langatmig wäre, müsse man sich auf sie beschränken, denn sie allein würde ihren Zweck nicht durch die Mittel entheiligen.

Einige Monate später war dieser Freund im Hitlersystem eingegliedert.<sup>1</sup>

Als ich in diesem Jahr 1933 Deutschland verließ – eine kleine Jüdin, die man mit besonderer Rücksicht behandelt hatte, weil sie Ausländerin war, während andere, kompromittierte oder verdächtige Studenten lautlos am Schluss einer Vorlesung verschwanden, Männer in braunen Hemden die berühmten Lehrstühle besetzten und



den achtzehnjährigen Ariern die an allen Teilen des Körpers einer jüdischen Frau erscheinenden Zeichen vorzeitigen Alterns erklärten, und während man im Bann des Horst-Wessel-Liedes, das mit Blut getränkte Straßen versprach,<sup>2</sup> erwachte, aß, atmete, dachte und schlief – hatte ich einige unersetzliche Erfahrungen gemacht und einige elementare Einsichten gewonnen.

Die erste dieser Einsichten war, dass man der Politik unmöglich den Rücken kehren kann; wenn man es ablehnt, sich mit ihr zu beschäftigen, beschäftigt sie sich mit einem; es ist besser dem zuvorzukommen, und sich in diesem unsauberen Bezirk wenigstens seine Kampfstellung zu wählen.

Die zweite Einsicht war, dass es nichts innerhalb des menschlichen Bereiches gibt, das für immer errungen und außerhalb der Zeit festgelegt ist. Nichts: weder das Ansehen der Person, noch die gesellschaftlichen Schranken, noch die Gerechtigkeit, nicht einmal der Sinn des Wortes Gerechtigkeit – nicht einmal der Wille zur Gerechtigkeit.

Nicht einmal die Wahrheit. Und das war das Eigenartigste. Auf allen Titeln, die in den Fenstern der Buchhandlungen auslagen, kam das Wort «deutsch» vor: es gab eine «Deutsche Wissenschaft», eine «Deutsche Biologie», ich glaube sogar eine «Deutsche Geometrie» gesehen zu haben.<sup>3</sup> Auf der Universität verkündete ein Professor mit feierlichem Nachdruck, Wahrheit sei, was dem deutschen Volke diene. Und die Wände der Hörsäle stürzten nicht zusammen, das Gehirn des Professors arbeitete weiter, was er sagte, hatte einen Sinn, *er dachte*. Wahrheit ist, was dem deutschen Volke dient! – auch dies war noch ein Gedanke. Die Sprache, – diese tiefe und vibrierende Welt von ineinander verschlungenen Worten, die ich wohl deshalb immer geliebt hatte, weil mir schien, dass sie wirklich einzig sei durch den Widerschein des Wahren, der sich in ihr verfangen hat –, die Sprache versagte ihren Dienst nicht. Sprachschatz und Syntax arbeiteten wie immer und stellten sich in den Dienst dieser neuen Definition. Das schallend laute Gelächter, das mich wieder hätte frei atmen lassen, ertönte nicht. Die Studenten blieben ernst. Die Wahrheit ist also nicht mit dem Blitz bewaffnet. Und die Lüge ist nicht das Nichts. Selbst wenn auf dem ganzen Erdball als Wahrheit gälte, «was dem deutschen Volke dient», würde es noch Universitäten geben, würde man weiterhin denken, sprechen und schreiben. Die Wahrheit *konnte* ihren Sinn verlieren.

Die dritte dieser Einsichten war, dass zu jedem Zeitpunkt, hier, mitten in meinem Leben, irgend etwas geschehen kann, nicht etwa infolge einer natürlichen Katastrophe, wie eines Vulkanausbruchs oder einer Epidemie, sondern durch die Geschichte. Die Geschichte nimmt keinen vernunftgemäßen Verlauf. Man geht nicht unbedingt auf ansteigenden Wegen zum Glück, zur Sicherheit oder zur Freiheit. Auch die Entwicklung von der Autokratie zur Demokratie, von der Sklaverei zur Staatsbür-

gerschaft war also nicht selbstverständlich. Die umgekehrte Entwicklung war nicht ausgeschlossen. Die Menschen konnten aufhören, die Freiheit zu wollen. Die Geschichte hört nicht da auf, wo das Geschichtsbuch den Schlusspunkt setzt, sie war *jetzt* im Werden. Und sie geschah nicht anderswo, nicht in einer anderen Zeit als der des täglichen Lebens: sie ereignete sich *hier*.

Dieses Entdecken der Geschichte ähnelt dem Gewährwerden des Todes beim plötzlichen Sterben eines Menschen.

Seitdem ist, weit über mein eigenes Leben hinaus, alles, was ich liebe, bedroht. Nicht einmal die Toten sind sicher. Die Vergangenheit bietet keine Zuflucht mehr. Eine furchtbare Gleichzeitigkeit der Gefahr hängt über der ganzen Dauer der menschlichen Geschichte, die als Ganzes unter der Bedrohung des kommenden Augenblicks steht. Das Leben und Sterben des Sokrates kann man heute noch sinnlos machen.<sup>4</sup> Oder wenigstens kann der ewige Ort, an dem ihr Sinn aufgeschrieben wurde, jetzt und auf immer ganz von der Welt der Menschen abgeschnitten werden. Auch Sokrates kann noch in einen Verbrennungsofen geworfen werden. Er kann in Vergessenheit geraten. Der in Armut lebende Spinoza,<sup>5</sup> der es vorzog, Brillengläser zu schleifen und den Lehrstuhl einer Universität ausschlug, um unabhängig und frei über die Notwendigkeit nachzudenken, kann dazu dienen, den Geist zu knechten. Die Toten sind allem und jedem preisgegeben. Man kann Tatsachen völlig aus dem Gedächtnis der Menschen auslöschen und ihre Spuren aus allen Dokumenten tilgen, man kann sie soweit entstellen, dass ihre wahre Bedeutung ins genaue Gegenteil verkehrt wird. Diese vollendeten Verbrechen haben in der Welt der Menschen eine Art ontologische Macht. Die Vergangenheit ruht und kann sich nicht wehren, und das vergossene Blut ist Wachs in den Händen der Macher geworden. Und doch hängt die Zukunft, die Zukunft der Kinder von heute und von morgen, die des menschlichen Geistes, den die Welt braucht, um Gestalt anzunehmen, von dieser Vergangenheit ab.

Die Geschichte will es, dass Vergangenheit und Zukunft von uns, die wir für einige Jahre die Lebenden sind, abhängen. Im gewissen Sinne hängen sie sogar nur von uns ab, und vor uns ist alles möglich – vom Besten bis zum Schlimmsten. Wir selbst können übrigens Vergangenheit und Zukunft nie endgültig sichern, sondern nur, wenn es gut geht, von Augenblick zu Augenblick. Die drohende Gefahr besteht, solange die Zeit besteht. Und selbst der Gedanke, dass, wenn wir etwas hätten zugrunde gehen lassen, es noch durch eine andere Hilfe gerettet werden könne, ist uns fast verboten.

Zwischen dem täglichen Leben und der werdenden Geschichte kann man keine Grenze ziehen. Mit oder ohne unseren Willen machen wir Geschichte, sogar ohne es zu wissen, durch Lebensführung und bloßes Dasein. Die Gesamtheit jener Hand-

lungen, die nicht nur zufällig eine historische Rückwirkung haben, sondern deren ausgesprochener Sinn es ist, in den Lauf der Geschichte einzugreifen und das Ihre dazu beizutragen, sie zu formen, nennen wir *Politik*. Die Politik ist also Geschichte, insofern sie sich bewusst und willentlich entwickelt.

Eine politische Existenz enthält meines Erachtens nach das Postulat, dass der Mensch die Macht hat, in den Lauf der Geschichte einzugreifen. Weder in der fatalistischen noch in der deterministischen Weltanschauung hat eigentliche Politik ihren Raum.<sup>6</sup> In beiden Systemen ist alles vorgegeben, sei es zum Guten oder zum Bösen, sei es, dass das Gute und das Böse vor der majestätischen Notwendigkeit zunichte werden. Die Zukunft ist nur unbekannt, weil der Mensch unwissend ist. Selbst wenn man dem politischen Handeln innerhalb des Determinismus eine Möglichkeit einzuräumen versucht, indem man aus ihm eines seiner konstituierenden Elemente macht, bleibt die Alternative in ihrer ganzen Schroffheit bestehen. Hat die Politik den Einsatzwert, von dem wir oben sprachen, oder gibt es überhaupt keinen solchen? Im Falle des Determinismus wird er hinfällig. Es gibt keine Verantwortlichkeit mehr, nur noch einen mechanischen Ablauf. Man mache nicht den Einwand, dass der Determinismus zwar im großen ganzen zu Recht bestehe, dass jedoch die Geschwindigkeit, mit der sich alles abwickle, von der politischen Tätigkeit der Menschen abhängе. Damit diese Hypothese gültig wäre, müsste man eine gleichzeitige Verlangsamung oder Beschleunigung *aller* Vorgänge annehmen; das hieße jedoch, sie so zu lassen, wie sie eben sind. Denn wären nur einige mehr oder weniger beschleunigt als andere, entstünden im Determinismus nicht vorhergesehene Gleichzeitigkeiten, und die Linien der kausalen Zusammenhänge würden sich anders durchkreuzen; es entstünden also andere Phänomene. Damit wäre es um den Determinismus geschehen. Er gilt entweder uneingeschränkt oder gar nicht.<sup>7</sup>

Der uneingeschränkte Determinismus – der einzig wirkliche – schließt also politische Existenz aus. Das heißt, dass jeder, der eine politische Wirkung zu erzielen versucht, sich nicht konsequent auf den Determinismus berufen kann. Gleichzeitig wird jene Auffassung hinfällig, derzufolge der Mensch sein Eingreifen in den Lauf der Geschichte von den Gegebenheiten bestimmen lassen muss, indem er versucht, die Entwicklung der Ereignisse zu erraten. Das hieße dieser «wahrscheinlichen Entwicklung» einen wirklichen Wert beimessen, vom Faktischen auf das Rechtmäßige schließen, in eine monistische Philosophie zurückfallen, für die empirische Wirklichkeit, Logik und Werte in eins zusammenfallen. Es handelt sich dann aber nicht mehr um eine wahrscheinliche Entwicklung, sondern um eine Notwendigkeit. Das, was ist, ist das, was sein soll. Die Tatsache, dass es ist, genügt als Rechtfertigung. Der Erfolg wird zum Kriterium der Rechtmäßigkeit. Die empirische Wirklichkeit wird keiner Beurteilung mehr unterworfen, sondern ist die Norm eines jeden Urteils. Dann gibt

es keine Politik mehr. Allerdings gibt es auch für den keine Politik, der nicht an gewisse konstant bleibende Beziehungen zwischen sozial bedingten Erscheinungen glaubt und an die Möglichkeit einer gewissen historischen Voraussicht. Auch in der physikalischen Welt kann man nur eine Wirkung erzielen, wenn man einen *hypothetischen* Determinismus annimmt, auf dem alle Gesetze beruhen. Auf dem historischen und sozialen Gebiet aber besteht der Irrtum, der Aberglaube, der sowohl Freiheit wie Strenge der Wissenschaft zerstört, darin, dass Mittel und Ziel verwechselt werden, oder in einem unstatthaften Übergang zur Totalität.

Mittel und Ziel werden verwechselt: wie wir eben gesehen haben, kann die Wirklichkeit mir mein Ziel nicht vorschreiben, ohne dem Begriff «Ziel» den eigentlichen Sinn zu nehmen. Es genügt jedoch nicht, ein Ziel anzustreben, so schön es auch immer sein mag, man muss es auch erreichen. Wenn mein politisches Handeln einen Sinn haben soll, muss ich das, was ist, und das, was sich wahrscheinlich daraus ergeben wird, in Betracht ziehen. Ich muss die Wirklichkeit verstehen, um die Mittel, die ein Eingreifen wirksam machen, wählen zu können. Bei einem verschiedenen Prozentsatz des Möglichen und des Gewissen gilt das Gleiche für die Welt der Physik: die Gesetze der Physik sagen mir nicht, ob ich einen Radioapparat oder ein Grammophon bauen soll; erst wenn ich gewählt habe, sagen sie mir, welches Material ich verwenden und wie ich es gebrauchen soll.

Bleibt noch die Wahl des Ziels: sie ist natürlich nicht ganz unbegrenzt. Nicht alles ist dem Menschen möglich, da das Wirkliche für ihn *auf fallen Gebieten* der unvermeidliche, begrenzende und schöpferische Widerstand, das Hindernis, die Materie und das Sprungbrett seiner Schöpfung ist. Nichtsdestoweniger ist der Verzicht auf ein politisches Ziel wegen irgendwelcher Vorausberechnungen, «die sich auf Fakten gründen», viel fragwürdiger als ein derartiger Verzicht auf dem Gebiete der Physik. Die historische Voraussicht ist unvergleichlich ungewisser als die physikalische: man kann keine Versuche und Proben machen, und dazu kommt noch die nie voraussehbare Freiheit. Aber gerade aus dieser Unzulänglichkeit der Voraussicht, die jeder historischen Erkenntnis inhärent ist, ergibt sich der zweite Missbrauch, von dem wir sprachen: der Übergang zur Totalität.

Anstatt die Tragweite des Wissens in den historischen und sozialen Wissenschaften zu beschränken, weil es auf diesen Gebieten weniger genau und weniger nachweisbar ist als in der Physik, benutzt man oft gerade diese Ungewissheit, um schlecht definierte und allgemein gehaltene Gesetze zu formulieren, die sich auf weite historische Zyklen beziehen. Es ist beinahe unmöglich, diese «Gesetze» zu prüfen, und um so gewaltsamer drängen sie sich dem allgemeinen Verständnis auf. Sie dienen vor allem dazu, bestimmte Ziele als «der historischen Entwicklung zuwider» auszuschließen und andere dafür einzusetzen. Und damit ist das ungeheuerliche Alibi

geschaffen, das eine totale Kenntnis der Geschichte «in ihren großen Zügen» der menschlichen Verantwortung bietet.

Es gehört also zum Wesen der Politik, dass sie auf Werte zurückgreift, die nicht festgestellt, sondern anerkannt werden von einem Subjekt, das glaubt, in Anbetracht der gegebenen Situation mit einem gewissen Erfolg in den Lauf der Geschichte eingreifen zu können. Damit wird die Politik an die Ethik gebunden. Das Subjekt, das sich politisch betätigt, will sich nicht vollkommen in das Netz der Ereignisse einschalten, will sich ihnen nicht aussetzen – im Gegenteil, es will eine Kausalreihe, die ethischen und nicht empirischen Ursprungs ist, in dieses Netz einführen. Damit hat es in die historische Kausalität eingegriffen.

Wenn man mir sage, dass sogar der Wille des Subjekts und die Werte, die es bestimmen, soweit sie ethisch sind, ein Bestandteil der sozialen Welt sind und auf diesem Umweg wiederum zur empirischen Realität gehören, hielte ich trotzdem die oben gestellte Alternative aufrecht. Entweder führt man Wille und Werte ganz auf ein monistisch determiniertes System zurück – dann aber gibt es keinen Einsatz und keine Politik, – oder aber der Wille ist fähig, einen «Anfang» zu machen,<sup>8</sup> den man den freien Willensakt nennt, und Werte sind etwas anderes als Tatsachen – dann gibt es wieder alles: das Mögliche, die Gefahr, den Einsatz, die Politik.

Hier stoßen wir jedoch auf ein fundamentales Paradox. Wir haben eben gesehen, dass die Politik, wenn sie einen Sinn hat, sich nach ethischen Werten richtet. Das entspricht übrigens ganz der banalen Auffassung des gesunden Menschenverstandes, auf die auch die Theoretiker des Determinismus in der Praxis zurückkommen, wenn sie ihrer Begeisterung oder Empörung freien Lauf lassen.<sup>9</sup> Daher kommt es auch, dass die gewöhnliche Sprache beharrlich – manchmal in gefährlicher Weise – politische Entitäten personifiziert, einer Nation, einem Staat, einer Regierung, einer Klasse, einem ganzen Land eine einzige Seele zuspricht, die mit moralischem Sinn und persönlicher Gefühlsfähigkeit begabt ist, und deren Entscheidungen man dann mit Begriffen der Psychologie analysiert und einem ethischen Kriterium unterwirft.<sup>10</sup> Selbst Gelehrte, die «ökonomische Faktoren» und die «Macht der Tatsachen» überschätzen,<sup>11</sup> setzen schließlich diese Entitäten einer Art von freien Subjekten gleich, die von Begierden und Leidenschaften bewegt sind und deren «Tugenden» gebührend geschätzt werden. In einer solchen Betrachtung der Dinge vollzieht sich eine gefährliche Entstellung. Wenn die Politik auch wirklich an die Ethik gebunden ist, kann man an sie doch nicht die gleichen ethischen Forderungen stellen wie an ein Individuum, ohne im tiefsten die Problemstellung zu verfälschen; und jene Forderungen, die man stellen kann, lassen sich nicht auf die gleiche Weise stellen.

Wie immer, müssen wir auf Kant zurückkommen. In der *Kritik der praktischen Vernunft* hat Kant das reine Wesen des Ethischen herauskristallisiert.<sup>12</sup> Was man bei ihm oft für eine unmenschliche Forderung hielt, praktisch unwirksam, weil es übertrieben sei und aus einer Unkenntnis des Menschen, wie er ist, komme, hat gerade auf dieser Ebene der Vorschriften, auf der man es zu Unrecht beurteilt, gar keinen Sinn. Kants Gedanken liegen in Wirklichkeit über oder unter dieser Ebene. Unter ihr: er schreibt noch nichts vor, er stellt nur die *Theorie* möglicher moralischer Vorschriften auf, er erforscht *formal* deren Bedingungen und Tragweite; sein Formalismus ist keineswegs eine Schwäche, ein Mangel an Verständnis, ein Verkennen des Konkreten, er ist beabsichtigt: durch ihn gerade bekommt dieses Denken seine theoretische Gültigkeit und die moralische Kraft einer absoluten, vollkommen unbestimmten Forderung.<sup>13</sup> Über ihr: Kant – wie wir es eben angedeutet haben – appelliert an die moralische Instanz, die er rein und von allem anderen frei haben will, an keine dem Erfolg oder dem Glück dienenden Überlegung gebunden, nicht etwa, damit der Mensch sich nur an eine abstrakte Vorschriftsregel halte, sondern, gerade im Gegenteil, damit – da diese Regel nicht gegeben wird, – das moralische Gewissen gezwungen werde, sich voll und ganz vor das Konkrete zu stellen. Es handelt sich darum, die Ausfluchtswegen zu versperren, den billigen Kompromiss und die moralische Genugtuung, die nichts kostet, Leidenschaften, die unter dem Deckmantel der Pflicht herumlaufen, aufzuhalten, damit die reine ethische Forderung als solche allem, was ihr fremd ist, gegenübertritt, und der Mensch weiß, was er wählt. Die Universalität Kants, die schon durch die Terminologie, deren er sich bedient, zu implizieren scheint, dass seine Ethik eine politische Bedeutung hat, hat nur durch das Ausschließen jeglicher Erfolgserwägung aus dem Gebiete der Moral Bestand.

Ein anderer Denker jedoch ist mit seiner Analyse den umgekehrten Weg gegangen. Wenn Kant aus der Vieldeutigkeit des Konkreten das reine ethische Gesetz entwickelt hat, so hat jener Denker daraus das reine politische Gesetz entwickelt. Ich meine Machiavelli.<sup>14</sup> Und das politische Gesetz heißt *Erfolg haben*. Auch Machiavelli scheint mir missverstanden werden zu sein. Denn die Menschen, selbst unter dem Zwang der Entscheidungen stehend, die das Leben von ihnen erwartet, haben nichts Eiligeres zu tun, als, was in Wirklichkeit nur Theorie ist, in Gebote zu verwandeln. Im *Fürsten*<sup>15</sup> zeichnet Machiavelli kein Vorbild, das nachgeahmt werden soll. Er stellt ein theoretisches Muster hin, ein reines politisches Subjekt. Ich möchte hier die Gültigkeit der von Machiavelli aufgestellten These untersuchen, derzufolge das formale Gesetz dieses reinen Subjekts ist, Erfolg zu haben. Danach werden wir sehen, ob das moralische Subjekt einerseits und das politische Subjekt andererseits sich selbst genügen können.

Politik treiben heißt: in den Lauf der Geschichte eingreifen – oder den Versuch machen, einzugreifen, das heißt also, Handlungen vollziehen, die nicht nur auf mein

eigenes Schicksal, sondern auf das Schicksal zahlloser menschlicher Wesen zielen. Je nach dem, ob nun mein Handeln Resultate zeitigt oder nicht, ob diese Resultate gewollte oder unvorhergesehene sein werden, wird die ganze Vergangenheit, werden Leben und Tod der Toten, ihre Werke und die Werte, die sie hinterlassen haben, diesen Sinn haben oder jenen, werden sie einen Sinn haben oder keinen. Von allen Seiten, von allen Dimensionen der Zeit her wird von mir Rechenschaft verlangt. *Ich habe nicht das Recht*, etwas zu opfern, denn es gibt hier nichts, das mir gehört. Ich habe die Güter anderer zu verwalten. Immer am Rande des Bankrotts muss ich in tiefer Unwissenheit die Bedeutung der Toten, die Welt der Lebenden und die Möglichkeiten derer verwalten, die noch geboren werden. Ich verwalte auch noch ewige Werte, die doch beinahe schutzlos der Geschichte der Menschen ausgeliefert sind. Nunmehr ist Erfolg haben zur Pflicht geworden. Ich habe den mir verliehenen Teil der Macht dazu erhalten, damit ich bestimmte definierte Resultate erziele, und ich habe nicht das Recht, Bankrott zu machen. In meinem Privatleben kann von mir die Hingabe meines Besitzes, meiner Pläne, meines Glücks, meines Lebens verlangt werden zugunsten der sich daraus ergebenden Vorteile für eine größere Anzahl von Menschen, oder auch nur für eine einzige Person, oder gar nur zugunsten eines Werts, dessen Achtung wichtiger als alles ist. In meinem Privatleben darf ich auf einen Vorteil verzichten, selbst wenn ich glaube, darauf ein Anrecht zu haben, um einen Streit, einen Prozess zu vermeiden. Ich darf auch aus Nächstenliebe verzichten – oder einfach aus Entsagung und Gleichgültigkeit. Entsagung scheint immer etwas Gutes zu sein, während Forderung etwas Schlechtes sein *kann*. Mit einem Opfer lädt man kaum eine Schuld auf sich, es sei denn, man bringt es unwillig und freudlos, ausschließlich aus moralisch starrer Verpflichtung, so dass daraus unheilvolle psychische Rückwirkungen resultieren.

Die Sache wird allerdings komplizierter, sobald uns nahestehende Menschen auf den Plan treten und sich damit Egoismus und Altruismus in ihrer zweideutigen Maske verwechseln lassen. Man kennt den geheiligten Familienegoismus. Das angeborene Gefühl und die Pflicht zur Protektion, das Glück eines anderen, das zum höchsten Wert erhoben wird, der Konflikt zwischen Eigenliebe und Nächstenliebe – all das bildet den Stoff der menschlichen Entscheidungen in ihrer Komplexität, die weder gut noch böse, die immer gut und böse ist, der tätigen Existenz. Wir sind auf dem Wege zur Politik.

In der Politik zählen die guten Absichten nicht. Das ist die harte Spielregel, die jeder Politiker verstehen und anerkennen muss von dem Moment an, in dem er einen kleinen oder großen Anteil an der Macht nimmt. Frühere Staatsmänner, die in einem politischen Prozess ihre guten Absichten zur Verteidigung heranzogen, haben mich immer enttäuscht. Eine Bedeutung haben diese nur – hier aber sind sie entschei-

dend – für das Gewissen des Angeklagten und für jene, die, weil sie ihn lieben, sich für das, was er ist und nicht für das, was er getan hat, interessieren. Das ist nur eine Angelegenheit zwischen Gott und ihm, seinen Freunden und ihm, und geht die Öffentlichkeit nichts an. Indem der Politiker die Unschuld seiner Absichten verteidigt, untergräbt er das, was die Reinheit des Spiels mit der Macht ausmacht; er gibt nicht nur zu, dass er sich in der Vergangenheit geirrt hat, sondern auch noch, dass er das Wesen der Verpflichtung, die er eingegangen ist, immer noch nicht versteht. Wenn er in der besten Absicht der Welt eine Tat begangen hat, durch deren Folgen das Elend von Familien und Kindern, die ihm anvertraut waren, herbeigeführt werden ist, die sie in Sklaverei oder Deportation geführt hat, bleibt ihm nur eins übrig: ohne Gnade das Urteil zu beantragen, das er als Politiker, der vor seiner Aufgabe versagt hat, verdient; alles übrige geht auf sein privates Konto.

Darum kann man wohl von der Kurzsichtigkeit eines Staates oder einer Regierung sprechen, nicht aber von ihrem «Egoismus». Es ist ziemlich absurd (es sei denn, es handle sich um eine große humanitäre Initiative, die nur durch den großen Kreis ihrer Wirkung «politisch» ist), an die «Großzügigkeit» eines Staates zu appellieren. Er hat zum Beispiel keineswegs das Recht, auf dem Gebiete des Handels und der Arbeit Maßnahmen zu ergreifen, die den Lebensstandard einiger Millionen Menschen, die ihm doch anvertraut sind, herabsetzen würden zugunsten der unzähligen übrigen Menschen.

So ist also ein kategorischer Imperativ, der vollkommen unabhängig von den praktischen Folgen ist, nicht nur ausgeschlossen – als unverantwortlich, strafbar und dem Verrat nahe – in der Ausübung einer politischen Funktion, sondern man kann sogar, wie Machiavelli es gemacht hat, das Verhältnis völlig umkehren und sagen, dass, politisch gesehen, eine Handlung sich nur durch das Ergebnis bewährt und dass der kategorische Imperativ hier Erfolg haben heißt.<sup>16</sup>

Muss man nunmehr das politische Ideal eines reinen Machiavellismus anerkennen? Das hieße sich widersprechen. Das hieße de facto alles, was es zu retten gilt, zerstören. Nicht weil der Machiavellismus als die Schule der erfolgreichen List besonders unmoralisch ist, sondern weil jegliche Aktivität, die allein dem Erfolg dient, vom Nonsens gekennzeichnet ist. Der Erfolg kann die Rolle eines Imperativs, eines Kriteriums, eines Wertes nur in Bezug auf andere Werte spielen. Allein kann er uns nur zur reinen Feststellung von Tatbeständen zurückführen: was Erfolg hat, ist! Dann bleibt nur eine Möglichkeit übrig: ja sagen, diesen Optimismus aus Prinzip anerkennen und sich darin breitmachen, sein volles Bekenntnis zu einer Ordnung oder dem Willen Gottes zu geben; aber es ist offensichtlich, dass dieses Ja, dieser fromme Gehorsam durch seine Billigkeit, durch das Fehlen einer Alternative sich selbst zunichte macht. Es ist dies



das Ja, der Optimismus, der Gehorsam eines Blatts, das dem Winde nicht widersteht, eines Felsens, der der Erosion ausgesetzt ist oder einen Abhang unter dem Zwang der Anziehungskraft hinabrollt. Sollte es genug sein, Erfolg zu haben, wäre es absurd, Erfolg haben zu wollen, denn dann gäbe es in der Welt nur Erfolg. Erfolg hat nur dann einen Sinn, wenn man das, was ist, verurteilen kann. Und um das, was ist, zu verurteilen, muss man auf etwas zurückgreifen, das im gleichen Sinne nicht ist, in dem das, was ist, *ist* – das heißt, auf die moralische Ordnung der Werte. Der Erfolg, den Kant das Hypothetische nennt und den Machiavelli verabsolutiert, indem er ihn von allem anderen absondert, wird einem kategorischen Wert untergeordnet, der von der Welt der Tatsachen unabhängig ist. Machiavelli tritt vor Kant hin oder vielmehr: er wartet, dass Kant ihm erlaube, sich selbst einen Sinn zu geben. Aber auch Kant seinerseits tritt immer wieder vor Machiavelli hin. Auf der politischen Ebene bleibt der Imperativ: Erfolg haben, bestehen. Die Menschen der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft verlangen weiterhin Abrechnungen, und sie dürfen keine Fehlschläge verzeihen. Der absolute Einsatz, der selbst über die Menschheit hinausgeht, mit dem einigermaßen der Sinn oder Unsinn des Universums und dessen, was noch darüber hinausgeht, in diesem gefährlichen Abenteuer aufs Spiel gesetzt wird, bleibt immer bestehen.

Daraus ergibt sich, dass der politische Mensch – und damit meine ich nicht nur den Berufspolitiker, obwohl für ihn und besonders für den Staatsmann die Spannungen, von denen hier die Rede ist, am größten sind, sondern jeden Menschen, insoweit auch er eine politische Tätigkeit ausübt – sich in einer eigenartigen Situation befindet. *Er untersteht der unbedingten Forderung des Erfolgs, hat aber nicht das Recht, diesen Erfolg um jeden Preis zu erkaufen.* Wenn er scheitert, hat er keine Entschuldigung, am wenigsten die, auf gewisse Mittel verzichtet zu haben. Aber er kann sich auch wieder nicht aller Mittel bedienen, ohne Gefahr zu laufen, seinem Erfolg jeglichen Sinn zu nehmen.

Dieser Widerspruch, wie so viele andere, wirft den Menschen auf sich selbst und seine Situation zurück. Er zeigt ihm, dass in dem vieldimensionalen Raum, in dem er lebt, der sein Schicksal und sein Wesen gestaltet, die Ebenen der Politik und die der Ethik sich nicht schneiden, sondern beide ihre Forderungen und ihre Unbedingtheiten *getrennt* aufrechterhalten. Sie stoßen nur in ihm selbst zusammen. Durch seine Existenz treten sie einander gegenüber, und nur in ihm ist eine gegenseitige Ansprache möglich. Ihr Konflikt ist also ein unüberwindbarer und lässt nur subjektive, vorübergehende, historische und konkrete Lösungen zu, die in Wirklichkeit keine Lösungen, sondern Entscheidungen sind. Jeder Versuch, objektiv und ein für allemal eine Ebene der andern unterzuordnen, aus der moralischen Ordnung politische Vorschriften zu entwickeln oder aus politischen Notwendigkeiten eine ethische Hier-

archie abzuleiten, zerstört nicht nur den Sinn der untergeordneten Ebene, sondern den beider Ebenen und damit das gesamte menschliche Schicksal.

Die meisten Menschen haben anscheinend während Jahrtausenden auf dem ganzen Erdball keine politische Existenz gehabt. Die politischen Gegebenheiten des Stammes, der Civitas, des Staates, der unbestrittenen Autorität beengten sie mit genügend starker Kraft, um zu verhindern, dass die Dimension des Möglichen sich ihnen öffnete. Sie waren «politische Lebewesen», die die Gesellschaftsform hinnahmen, wie die Natur.<sup>17</sup> Die soziale Ordnung anzweifeln, sie sich anders vorstellen als sie war, der Versuch, in sie einzugreifen, um sie zu verändern, hätte für sie bedeutet, einen Teil ihres Lebens selbst in die Hand zu nehmen und an Stelle der natürlichen Gegebenheiten ihren Kampf mit dem Schicksal zu setzen. Das hieße, die Freiheit neuen Gefahren aussetzen und ihr neue Chancen eröffnen. Das hieße gleichzeitig die Geschichte schaffen und, wie wir gesehen haben, einen unbegrenzten und unerhörten Einsatz erfinden.<sup>18</sup>

Das historische Spiel strebt, wie jedes andere, zu einem Ende, zu einem Resultat, dessen Ausgang festliegt. Der Einsatz verlockt, doch möchte man, dass er ein für allemal gewonnen werde. Es gehört nur wenig dazu, dieses Ziel zu erreichen. Man braucht nur einige Risse zuzustopfen und einige Spalten zu füllen. Auch der Mensch kennt den horror vacui. Man braucht nur eine objektive Kontinuität zu schaffen, und alles wird endgültig. Die Sicherheit ist erreichbar und alle sind nunmehr zu jedem Einsatz bereit, um sie zu gewinnen.

Man braucht zum Beispiel nur zu behaupten, dass das, was sein soll, sich aus dem, was ist, ableiten lässt. Und sofort werden konkrete Forderungen zum Inhalt von Kants kategorischem Imperativ, der trotzdem absolut bleibt. Sofort macht sich der Erfolg mit Sicherheit und mit Recht alle Mittel zunutze. Sofort wird die Politik eine Technik derer, die wissen, und politische Existenz ist dann nichts weiter als Verstehen und Sichunterwerfen. Es handelt sich um eine Lüge, aber um eine geräumige, in der es lebhaft und bewegt zugeht. Sie würde zur Wahrheit, wenn sie *alles* umfasste und es nichts außer ihr gäbe. Sie nennt sich Wahrheit, um Wahrheit zu werden. Sie sucht, alles was außerhalb von ihr liegt, zu erobern, um Wahrheit zu sein. Es handelt sich also darum, den Einsatz der Geschichte ein für allemal zu gewinnen.

Im allgemeinen ist es ziemlich leicht, Wahrheit gegen Lüge zu verteidigen, denn die Wahrheit hat, wie man sagt, Substanz, und die Lüge ist nichts. Hier aber, gerade wegen der Unvereinbarkeit von Politik und Ethik, hat man den gegenteiligen Eindruck: die Lüge scheint eine Substanz zu haben; dank der Politik gibt sie der moralischen Forderung konkrete Gehalte, sie gibt genaue Antworten, die, wie sie behauptet, sogar wissenschaftlich begründet sind, auf ängstliche Fragen der Menschen.

Sie kennt Gut und Böse, das Notwendige und die Zukunft, die gegenwärtige Forderung der Werte. Ihre Politik bringt die wahre Freiheit, da sie ihr einen Inhalt gibt.

Unsere Zeit verlangt dringend, dass die Probleme der materiellen Sicherheit und der geistigen Möglichkeiten für alle Menschen gelöst werden. Jenseits aber jener Aufgaben liegt das tiefste Problem: Wie kann man den Menschen verständlich machen, dass das wertvollste Gut, das die Politik zu verteidigen hat, eine *Leere* ist?<sup>19</sup>

Die Menschen verlangen vom Staate ihre persönliche Sicherheit durch die Polizei. Die Polizisten tragen Waffen, deshalb brauchen die Bürger keine zu tragen. Der Bürger kann heute, in normalen Zeiten, auf der Straße gehen, ohne die Hand am Revolver zu haben, ohne einen möglichen Angriff an der nächsten Straßenecke fürchten zu müssen – und kann an andere Dinge denken. Die Menschen verlangen immer mehr vom Staat: dass er sie im Rahmen des Möglichen von der Angst vor Krankheit, vor Unfall und Altersschwäche befreit. Das System der Kollektivversicherung verdrängt immer mehr die Vorsorge durch persönliches Sparen. Und der Sinn dieser Entwicklung ist nicht der, den wir aus den Karikaturen ihrer Gegner kennen, nicht, dass der Bürger jeder Verantwortung, jeder Überlegung enthoben wird – sondern der, dass er an andere Dinge denken darf. Wenn er gesund ist, will er an etwas anderes als an Gefahren und deren Folgen denken, in denen sein physisches Leben sich befindet. Er möchte seinen Kopf hochheben und ohne Gewissensbisse aufhören, seine Pfennige zu zählen. Wir nähern uns vielleicht dem Tag, da er gleiche Sorglosigkeit für seine wichtigsten Nahrungs- und Wohnungsbedürfnisse verlangen wird. Er wird die nötige Arbeit verrichten, dann aber wird er der Staatsmaschine alles weitere überlassen – nicht um sich in der anonymen kollektiven Sicherheit aufzulösen, sondern um sich besser auf andere Dinge zu konzentrieren, um freier zu sein.

Doch es gibt eine Grenze. Eine politische Organisation kann eine Altersrente auszahlen, die Arbeitslosenversicherung übernehmen, für den Unterricht der Kinder, für das Wasser, die Straßen, die Wohnungen, das Brot, die Milch und ärztliche Hilfe sorgen – aber sie kann dem Menschen nicht die Freiheit geben. Sie kann nur die *Freiheit mehr oder weniger ermöglichen*. In der Politik kann man nicht von «der Freiheit» in der Einzahl reden. Es gibt nur Freiheiten, das heißt nur Garantien, die die Möglichkeit der einen Freiheit schützen, die sittlich und individuell ist. Oder, wenn man es lieber so sagen will, die politische Freiheit ist die leerste, die es gibt – oder es gibt sie nicht. Diese Leere ist die Voraussetzung jeder freien, substantiellen Gegenwärtigkeit auf moralischem Gebiet. Daraus, allein daraus, gewinnt sie ihren Inhalt.

So hat also die Politik die Aufgabe, diese Leere, dieses Sich-Zurückziehen, dieses Zu-sich-Zurückkehren, dieses Abstandnehmen zu wahren, wodurch sich das mora-

lische Subjekt frei macht. Sie kann es nur, indem sie sich selbst in der Schwebelage erhält, indem sie die Diskontinuität anerkennt, durch die sie von der Wissenschaft und von der Moral unterschieden bleibt, indem sie es ablehnt, sich in eine objektive, vollkommene und sichere Kohärenz zu verwandeln, in der der Mensch außerhalb von sich selbst seine wahre Bestimmung ablesen könnte. Zwar ist es wahr, dass es ohne die Leere, ohne die Spalten kein Risiko mehr gäbe – aber es gäbe auch kein Schicksal, keine Politik, keinen Menschen, keinen Einsatz mehr – nichts als die Sicherheit des Todes.



---

## Karl Jaspers als Lehrer

Heidelberg war damals für mich nichts als ein zerstörtes rosafarbenes Schloss über dem Neckar, das einem durch Lieder und Postkarten verleidet war. Ich war achtzehn Jahre alt und war zufällig dorthin gekommen, um besser Deutsch zu lernen als in der Schule. Außer den Vorlesungen für deutsche Sprache und Literatur hörte ich solche, die mir für das in meiner Heimatstadt beabsichtigte Examen nützlich wären. Ich besuchte zum Beispiel ein Seminar für lateinische Literatur, in dem ein gewissenhafter Privatdozent sich fragte, ob die Worte *Dique deaeque omnes* in der Anrufung zu Beginn der *Georgica* auch die in den vorhergehenden Versen genannten Götter einschlossen oder nicht.<sup>20</sup>

Eines Tages fragte mich ein junges Mädchen so nebenbei: «Kennen Sie Jaspers?» «Nein, wer ist das?» «Gehen Sie mal zu ihm», sagte das junge Mädchen das selbst durchaus nicht hinging, «es ist interessant.» So tritt manchmal das Wesentliche in ein Leben ein.

Ich ging also hin. Es war in der Aula der alten Universität. Ich saß in einer Fens-ternische auf der Seite. Als Jaspers anfang zu sprechen, hob er die Hand. Niemals werde ich diesen Augenblick, diese Stimme, diese Hand vergessen, zweifellos deshalb, weil ich all das damals nicht wichtig nahm. Diese erhobene Hand, die ersten drei Finger ausgestreckt, die anderen beiden zurückgebogen, war für mich zuerst nur das sichtbare Zeichen eines Forschens an dem ein Etwas in mir, das bis dahin von keiner Unterweisung ergriffen werden war, vergebens teilzuhaben suchte.

Ich verstand nichts. Ich war mitten in eine Vorlesung hineingeraten, verstand die Sprache nur mangelhaft und hatte fast keine philosophischen Vorkenntnisse. Trotzdem war mein Inneres voll Freude, denn so viel verstand ich, dass es hier etwas zu verstehen gab. An dieser plötzlichen Gewißheit hatte Jaspers fast keinen Anteil, isoliert wirkte er nur wie ein vollkommenes Instrument. Damals gab es keine «Kommunikation» zwischen ihm und mir. Er war notwendig, aber die Ereignisse spielten sich in meinem Inneren ab. Übergroß war er selber eine «Chiffre der Transzendenz».<sup>21</sup>

Wenn ich in der Folge viel arbeiten musste, abends spät bei Licht, bis ich seine Gedanken in ihrer transparenten Beweglichkeit verstehen konnte, so hat er mich doch niemals in Erstaunen gesetzt. Der Student, der mir den Anfang des Kursus erklärte, den ich versäumt hatte, begriff nicht, wie ich die Sätze, wenn er sie mir aus seinen Notizen vorzulesen begann, vollenden konnte. Oft hatte ich den Eindruck, dass ich die Vorlesungen von Jaspers halten, seine Bücher hätte schreiben können,

wenn ich mir auch nie eine solch ungeheuerliche Anmaßung einzugestehen wagte. Und wenn ich es hier sage, so deshalb, weil dieses Geständnis vielleicht eine Huldigung ist: nur die großen Dinge, welche der Wahrheit am nächsten sind, wirken auf diejenigen, an die sie sich wenden, wie eine Selbstverständlichkeit, eine alte Erinnerung, die verloren war.

Jaspers setzte mich trotzdem später in Erstaunen, und zwar immer dann, wenn ich ihn reagieren sah, auf eine Theorie, eine Situation, ein menschliches Wesen, einen Konflikt. Dann konzentriert sich seine Philosophie auf einen einzigen Punkt. Die zweifache Bewegung, mit der er vor jeder Entscheidung zugleich untertaucht und wieder emporsteigt, ohne Unsicherheit und ohne Übertreibung, indem er das Wesentliche in einer Art innerer Übereinstimmung ohne Vorbehalt ergreift und sich doch in heiterer Unabhängigkeit wieder davon löst, die die einzig richtige Haltung erfinden kann, – wie kann man diese Frische und Unmittelbarkeit wiedergeben? Diese Geradheit kennt kein Ungefähr, keinen Kompromiss. Die Achtung vor dem Nächsten kommt zum Ausdruck durch die Genauigkeit und die Klarheit, die man dem anderen schuldet, wer es auch sei.<sup>22</sup>

Doch mehr: Jaspers trifft bei jeder Schwierigkeit, man möchte fast sagen, ohne es zu wollen, auf den Kern der Sache. Diejenigen, die ihn nicht kennengelernt haben, können sich nur schwer dieses Sichbegegnen von Maßhalten und Entschiedenheit vorstellen. Ich höre noch die sich widersprechenden Formeln, die in seinen Vorlesungen fielen: «Sich bescheiden..., nicht verabsolutieren..., – grenzenlose Kommunikation...,<sup>23</sup> absolute Forderung...» So hat er auch viel später, als ihm nach Jahren des Schweigens und einem furchtbaren Krieg die Freiheit des Wortes zurückgegeben war,<sup>24</sup> das quälende Problem der Stunde gelöst. Worüber sollte er zu den jungen Menschen sprechen, die in Unheil und Lüge all das sich auflösen sahen, woran man sie zu glauben gelehrt hatte? Zu diesen jungen Menschen, denen jede menschliche Stimme dazu verurteilt schien, unwillkürlich nur Abwehr und Misstrauen wachzurufen? Jaspers griff das Hindernis ohne Scheu an. Er nannte das Misstrauen bei Namen, erklärte es; und er wählte das unerträglichste Thema, das der Schuld. Er sprach ohne Pathos, er beleidigte seine Zuhörer durch keinerlei Beschönigung, noch schmeichelte er ihnen durch dramatische Zuspitzung. Er entwarf ein klares mustergültiges Schema, das jeder beliebigen kollektiven Gewissensprüfung zugrunde gelegt werden kann.<sup>25</sup>

Nichts ist dem Kitsch näher und doch so unaussprechlich von ihm verschieden wie große Meisterwerke der Malerei. Nichts ist dem «Schwelgen» näher und zugleich ferner als die wahre Philosophie. Die Lehrtätigkeit Jaspers', die sich, wie ich mich erinnere, gänzlich an den Grenzen abspielte, wo die Transzendenz die menschliche Erkenntnis anzieht und abstößt, gewährte niemals Befriedigung. Kaum fand man Freude an einer neuen geistigen Errungenschaft, da wurde sie einem schon wieder

mit Strenge entrissen. Unmöglich, sich zufrieden zu geben. Man wurde von einem Gedanken zum anderen geworfen, aus der Begeisterung zur Beschränkung, aus einer Unmöglichkeit in eine Forderung, und der philosophische Anruf ertönte durch alle Gedanken hindurch, forderte schließlich die Überschreitung des Gedankens – gegen die Entscheidungen des Lebens, die ihrerseits ihren vollen Sinn nur dann erlangen, wenn sie nicht genügen.

In all diesem war etwas Festes, Unerschütterliches: man sah einen Mann, der sich auf die Wahrheit stützte – und auf sie allein.





---

# Das Wesen der Macht

(1978)



---

# Einleitung der Herausgeber

## Kontext, Entstehung und Veröffentlichung der Arbeit

«Das Wesen der Macht» ist der Text eines Vortrages, den Jeanne Hersch im Jahr 1977 im Rahmen der *Rencontres internationales de Genève* hielt. Er wurde ursprünglich im Jahr 1978 im entsprechenden Tagungsband veröffentlicht.<sup>a</sup> Eine deutsche Übersetzung des Vortrages von Hersch, angefertigt von Frieda Fischer, erschien im selben Jahr beim Benzinger Verlag.<sup>b</sup> Für die vorliegende Edition wurde der Vortrag, zusammen mit der ganzen Diskussion, von Katrin Grünepütt neu übersetzt.

Die *Rencontres internationales de Genève*, im Jahr 1946 gegründet, sind eine zweijährliche (bis 1963 jährliche) Zusammenkunft von Intellektuellen. Sie existieren bis heute. Sie dauern zwei bis drei Tage und sind jeweils einem bestimmten Thema gewidmet, meist philosophischer Natur.<sup>c</sup> Zu diesem Thema äußern sich mehrere Referenten durch einen Vortrag, gefolgt von einer Diskussion unter allen Teilnehmenden. Die Absicht der Begründer der *Rencontres* war es, trotz der Teilung der Welt in unterschiedliche Lager einen intellektuellen und politischen Dialog mit einer wahrhaftig internationalen Dimension aufrechtzuerhalten.

Die Referenten sind in der Regel bekannte Persönlichkeiten der europäischen Intelligenz gewesen. An der ersten *Rencontre* von 1946 nahmen der französische Denker Julien Benda, der französische Schriftsteller Georges Bernanos, der Schweizer Philosoph und Historiker Denis de Rougemont, der ungarische marxistische Philosoph Georg Lukács und Karl Jaspers teil. Im Laufe der Jahre wurden zahlreiche weitere

---

a Hersch 1978c.

b «Vom Wesen der Macht», in Hersch 1978f.

c Zwischen 1946 und 1977 sind die Themen die folgenden gewesen:

1946. L'esprit européen  
1947. Progrès technique et progrès moral  
1948. Débat sur l'art contemporain  
1949. Pour un nouvel humanisme  
1950. Les droits de l'esprit et les exigences sociales  
1951. La connaissance de l'homme au xx<sup>e</sup> siècle  
1952. L'homme devant la science  
1953. L'angoisse du présent et les devoirs de l'esprit  
1954. Le nouveau monde et l'Europe  
1955. La culture est-elle en péril ?  
1956. Tradition et innovation  
1957. L'Europe et le monde d'aujourd'hui

1958. L'homme et l'atome  
1959. Le travail et l'homme  
1960. La faim  
1961. Les conditions du bonheur  
1962. La vie et le temps  
1963. Dialogue ou violence ?  
1965. Le robot, la bête et l'homme  
1967. L'art dans la société d'aujourd'hui  
1969. La liberté et l'ordre social  
1971. Où va la civilisation ?  
1973. Le besoin religieux  
1975. Solitude et communication

bedeutsame Denker und Schriftsteller eingeladen, wie u. a. der französische Soziologe liberaler Prägung Raymond Aron (1969), die Theoretiker des Totalitarismus und der Demokratie Claude Lefort (1979, 1999) und Cornélius Castoriadis (1981), oder auch die Vertreter der Frankfurter Schule Theodor W. Adorno (1967) und Herbert Marcuse (1969). Der Verein, der für das Organisieren der *Rencontres* verantwortlich ist, wird meist von bekannten Genfer Intellektuellen präsiert. Am längsten im Amt, von 1965 bis 1996, war Jean Starobinski (1920–2019), Professor für Literatur an der Universität Genf und Freund von Jeanne Hersch.

Von Anfang an war Jeanne Hersch eine enge Mitarbeiterin der *Rencontres*. In der Edition von 1946 fungierte sie als Übersetzerin. Ihre Anwesenheit bei fast allen darauffolgenden *Rencontres*, darunter mehrmals als Gesprächsleiterin, lässt sich in den entsprechenden Tagungsberichten ablesen.<sup>a</sup>

Das Thema der *Rencontre* von 1977 war *Le pouvoir*, die Macht. In seinem einleitenden Referat erklärte Jean Starobinski die Auswahl dieses Themas folgendermaßen:

Es ist also nicht erstaunlich, dass sich die Probleme der Macht in unserem Zeitalter aufs Neue stellen. Seit Kurzem nimmt die Zahl der bedeutenden Bücher, die sich diesem Thema widmen, im Abendland zu. «Die Macht» – dieses Wort wird heutzutage dauernd verwendet und auch noch in den verschiedensten Bedeutungen. Wenn es im Rahmen unserer *Rencontres* von 1977 möglich wäre, die unterschiedlichen Bedeutungen besser zu bestimmen, würde uns das in der Wahl dieses wichtigen Themas rechtfertigen. Es ist nicht unsere Absicht, einfach mit der Mode zu gehen, die darin besteht, diese oder jene Macht unter Anklage zu stellen oder den Missbrauch der einen und die Übertreibungen der anderen zu vergleichen. Viel bescheidener und ohne jemals die gegenwärtige Welt aus dem Blick zu verlieren, werden wir uns der Arbeit der Analyse und der Definition stellen, an deren Ende wir gelernt haben werden, die Fragen besser zu stellen und vielleicht auch besser zu beantworten.<sup>b</sup>

In diesem Auszug verweist Starobinski auf den politischen und intellektuellen Kontext der 1970er Jahre. Sozial und ökonomisch war dieses Jahrzehnt, besonders nach der Ölpreiskrise, durch den allmählichen Zusammenbruch des westlichen Entwicklungsmodells der Nachkriegszeit gekennzeichnet. Dementsprechend fingen Intellektuelle wie auch Politikerinnen und Politiker an, nach passenden Ansätzen zu suchen, um die Wirtschaftssysteme Europas zu reformieren. In diesen Jahren gewannen einerseits der Neoliberalismus, der mithilfe von Liberalisierung und Entstaatlichung der Wirtschaft eine neue Dynamik verleihen wollte,<sup>c</sup> und andererseits die politische Ökologie, die oft den Wachstumsbegriff an sich in Frage stellte,<sup>d</sup> an Bedeutung.

a Siehe dazu Linsmayer 2010, S. 207–208.

b Starobinski 1978, S. 9. Übersetzung der Hg.

c Vgl. Dixon 1998; Boltanski und Chiapello 1999 (dt.: 2006).

d Vgl. Goodin 1992.

Auf politischer Ebene befinden wir uns in einer Zeit der Legitimitätskrise der Sowjetunion wie auch der prosovjatischen kommunistischen Parteien und Bewegungen in Westeuropa – und dies auch im linken Lager. Die Faktoren, die diese Krise erklären, sind u. a. die Unterdrückung des Prager Frühlings, die höchst zaghafte Unterstützung der Studentenbewegung durch die westlichen kommunistischen Parteien, und letztlich die immer präziseren Informationen über das sowjetische Unterdrückungssystem, die nach Westeuropa gelangten – einen starken Einfluss hatten in diesen Jahren, besonders in Frankreich, die Schriften Alexander Solschenizyns, der 1970 den Nobelpreis für Literatur erhielt.<sup>a</sup> Des Weiteren waren die 1970er Jahre durch neue Experimente im politischen Denken und im politischen Handeln gekennzeichnet. Besonders in Frankreich, Italien und Deutschland verschaffte sich die außerparlamentarische Linke eine breite Gefolgschaft. Im linken Lager entstanden oder verstärkten sich zahlreiche kritische soziale Bewegungen und Organisationen, die sich für die Ökologie, für den Feminismus, für die Menschenrechte, für die Stärkung der Gegenkultur engagierten. Auch in der Schweiz waren solche Entwicklungen spürbar. Ab 1980, nur wenige Jahre nach Herschs Macht-Vortrag, begannen in mehreren Schweizerischen Städten, insb. Zürich, Basel und Lausanne, die sogenannten «Jugendunruhen» – gleichzeitig Manifestationen der Gegenkultur und Forderungen nach selbstverwalteten Freiräumen.<sup>b</sup>

In linken Intellektuellenkreisen widerspiegelten sich diese sozialpolitischen Experimente in der Suche nach neuen Ansätzen zur Analyse von Herrschaftsstrukturen. Ein weitverbreitetes Ziel war die Hinterfragung und Überwindung des klassischen marxistischen Interpretationsmusters, das von der Existenz eines zentralen Konflikts ausging, nämlich des ökonomischen Konflikts zwischen Klassen. Auf der Basis einer solchen Grundannahme wurde Herrschaft als die Ausübung (mithilfe des Staatsapparats) einer tiefgreifenden, einheitlichen Kontrolle über alle Sphären der Gesellschaft durch eine gesellschaftliche Schicht konzipiert.<sup>c</sup> Mit der Entstehung oder Verbreitung neuer kritischer sozialer Bewegungen ließ sich aber die Hypothese einer totalen Kon-

a Vgl. dazu die Anmerkung zu «Die Menschenrechte aus philosophischer Sicht», Nr. 8, S. 445.

b Vgl. Tackenberg 2011. Jeanne Hersch stand der Jugendbewegung sehr kritisch gegenüber. Sie warf ihr Naivität, Verantwortungslosigkeit und Orientierungslosigkeit vor. Ihre Einschätzung der 68er-Bewegung war die folgende: «Der Geist von 1968 erschien mir kindisch, aufs äußerste politisiert und intellektuell aufgewertet durch eine Generation sogenannter Denker, Schriftsteller und Künstler, die den Erfolg auf leichte Art suchten und sich dabei sehr wenig um Wahrheit und Wirklichkeit kümmerten. Was im Mai 1968 am meisten auffiel, war der irrealer und angeblich innovative Aspekte.» (Hersch 1986, S. 106) Vgl. auch ihre Schrift *Antithesen zu den «Thesen zu den Jugendunruhen 1980»* (Hersch 1982b), in der sie für Autorität in den Familien und im Bildungswesen plädiert und gegen «alternative» Lebensstile sowie gegen die Bereitstellung von Freiräumen für die «autonome» Kultur argumentiert. Diese Schrift löste in der Schweiz der achtziger Jahre einen Skandal aus (vgl. Marti 1983; Gallaz 1984.)

c Als Beispiel für eine solche Analyse kann das Buch des britischen Marxisten Ralph Miliband (1969) erwähnt werden.

trolle immer schwieriger vertreten. Dementsprechend versuchten in diesen Jahren zahlreiche linke Theoretikerinnen und Theoretiker der Politik, entweder den Marxismus zu erneuern oder eine Alternative zu ihm zu entwickeln.<sup>a</sup>

Besonders bedeutsam und einflussreich in diesen Jahren war der philosophische Beitrag von Michel Foucault (1926–1984). Seine Arbeiten der 1970er Jahre sind ganz dem Thema der Formen der Machtausübung gewidmet.<sup>b</sup> Obwohl Foucault zu Beginn seiner Karriere kurz Mitglied in der KPF gewesen war, bemühte er sich in seinen Werken ab ca. 1960 eine Methode zur Analyse von Machtverhältnissen zu entwickeln, die eine Alternative zum Marxismus darbieten sollte. Foucault hinterfragte die Annahme, dass die Wurzeln der Herrschaft in der ökonomischen Struktur zu suchen seien. Es zeigte zunächst, dass Macht nicht oder nicht ausschließlich auf der Kontrolle materieller Ressourcen beruht; vielmehr fußt sie auf der Existenz einer anonymen diskursiven Struktur, die bestimmte Repräsentationen und darum auch bestimmte Handlungsweisen verbietet oder vorschreibt. Er betonte die Rolle lokaler, alltäglicher Machtinstanzen: In manchen Fällen fungieren sie als Stütze für die gesamtgesellschaftlichen Herrschaftsstrukturen, aber oft wirken sie auf die Herrschaft zurück und verändern sie. Foucault thematisierte auch das Phänomen der Internalisierung der Disziplin unter den Beherrschten, die somit zu Mitträgern der Macht werden. Schließlich theoretisierte Foucault die Existenz von abweichenden Verhaltensweisen und Widerstand. Auch wenn Jeanne Hersch Foucault nicht zitierte, erscheinen in ihrem Aufsatz, wie wir sehen werden, viele ähnliche Themen.

Auch wichtig für die Kontextualisierung des Vortrages von Hersch sind die Arbeiten einiger junger Intellektueller, die sich in diesen Jahren noch am Anfang ihrer Karriere befanden. Diese Intellektuellen, die als «Nouveaux philosophes» bezeichnet wurden, erreichten gegen Ende der 1970er Jahre mit ihren kritischen Arbeiten sowohl zum rechten wie auch zum linken Totalitarismus ein breites Medienecho. Aus ihren Werken zitierte Jeanne Hersch diejenigen von Bernard-Henri Lévy (geb. 1948) und von André Glucksmann (1937–2015), die damals bereits erschienen waren. Der Lebenslauf dieser beiden Autoren ist äußerst komplex: Ihre politische Reflexion ist durch eine kritische Auseinandersetzung mit dem linken Milieu gekennzeichnet, woraus sie selbst ursprünglich stammten. Beide wurden mit Polemiken über ihre politischen Stellungnahmen konfrontiert und wurden oft von den Fachleuten in Universitätskreisen skeptisch rezipiert.<sup>c</sup>

a Vgl. zum Beispiel die Arbeiten von Claude Lefort (1971); Cornélius Castoriadis (1975; dt.: Castoriadis 1990a); André Gorz (1969 und 1980a; dt.: Gorz 1980b); Nicos Poulantzas (1971; 2013 [1979]). Es kann hier angemerkt werden, dass in den 1970er Jahren die Debatten über das Thema «Macht» auch in anderen Ländern zentral war (siehe z. B. Bachrach und Baratz 1970; Lukes 1974; Popitz 1969).

b Siehe Foucault 1971; Foucault 1975 (dt.: Foucault 1976b); Foucault 1976a (dt.: Foucault 1977).

c Siehe die Kritik von Gilles Deleuze (1977), Pierre Vidal-Naquet (1979), oder Cornélius Castoriadis (1979a).

Vor diesem komplexen und angespannten politischen und intellektuellen Hintergrund hielt Jeanne Hersch in Genf am 4. Oktober 1977 um 20:30 Uhr «vor einem zahlreichen Publikum»<sup>a</sup> ihren Vortrag über «Das Wesen der Macht».<sup>b</sup> Zu jener Zeit war Hersch immer noch Mitglied in der Sozialdemokratischen Partei der Schweiz; aber ihr Sozialismus war durch eine äußerst kritische Haltung gegenüber der Sowjetunion (die sie für totalitär hielt) und dem Kommunismus marxistischer Prägung (den sie als mitverantwortlich für die autoritäre Entwicklung der UdSSR betrachtete) gekennzeichnet.<sup>c</sup> Dementsprechend lässt sich vermuten, dass Hersch mit ausgeprägtem Interesse die Debatten unter linken Intellektuellen über den Marxismus und über die Komplexität der «Phänomene der Macht»<sup>d</sup> verfolgte. «Das Wesen der Macht» stellt ihren eigenen Beitrag zu diesen Themen dar.

### Zum Inhalt

Wie bereits angedeutet versuchte Hersch in «Das Wesen der Macht» den Machtbegriff neu zu definieren. Das Ziel war es, ihm eine neue Komplexität und Dichte zu verleihen. Dabei begnügte sich Hersch mit wenigen, kurzen Verweisen auf die anderen zahlreichen Beiträge zum Wesen der Macht, die im Laufe der Geschichte entwickelt worden waren. In dieser Einleitung geben wir eine kurze Zusammenfassung des Vortrages. Den Vergleich mit anderen Autoren überlassen wir den Anmerkungen am Ende des Bandes.

Hersch stellte das Thema der Komplexität des Menschseins in den Vordergrund ihres Vortrages.<sup>e</sup> Der Mensch sei zugleich «Seele» und «Körper»: Damit ist gemeint, dass er einerseits materielle Bedürfnisse und Leidenschaften hat, die seine Handlung bedingen und sogar einschränken können; andererseits strebt er als freies Wesen da-

---

Die Polemik zieht sich bis heute: vgl. Jeanmart und Labévière 2007. Für einen Überblick, siehe den Artikel von Weill 2007.

a Widmer 1977.

b In dieser Vortragsreihe der *Rencontre* von 1977 hielten auch der Genfer Physiker russischer Herkunft Lew Kowarski (1907–1979), der französische Historiker Pierre Nora (geb. 1930), der Genfer Politiker und Mitglied der Sozialistischen Partei Claude Ketterer (1928–1994), der amerikanische Historiker Stephen Graubard (geb. 1924), der französische Soziologe und Spezialist von Max Weber, Julien Freund (1921–1993), und Jean Starobinski Vorträge. Bemerkenswert ist die Tatsache, dass Hersch nach der polnischen Philosophin Maria Ossowska im Jahr 1958 erst die zweite Frau war, die als Hauptreferentin zu den *Rencontres internationales* eingeladen wurde. Obwohl Männer nach wie vor die eindeutige Mehrheit der Referenten ausmachen, haben nach Jeanne Hersch mehrere Frauen im Rahmen der *Rencontres* Vorträge gehalten, u. a. Monique Canto-Sperber, Julia Kristeva, Judith Shklar und Simone Veil.

c Siehe dazu die Einleitung der Herausgeber zu *Die Ideologien und die Wirklichkeit* und zu «Tragweite und Grenzen des politischen Handelns».

d Popitz 1969.

e Siehe unten, S. 315.



nach, in Übereinstimmung mit Werten zu handeln, die er sich selbst gibt.<sup>a</sup> Da die natürlichen Ressourcen knapp sind und da sie des Weiteren durch die Menschen transformiert werden müssen, bevor sie verbrauchbar werden, machen stets Arbeit und Kampf einen Teil der menschlichen Existenz aus.<sup>b</sup> Hersch betonte aber, dass die Menschen, selbst wenn ihre Situation die eines materiellen Überflusses wäre, das Bedürfnis empfinden würden, Pläne zu entwerfen, Projekte zu verwirklichen, nach Idealen zu streben.<sup>c</sup> Aus diesem Grund ist die *Conditio humana* zwangsläufig durch Aktivität, Anstrengung und *engagement* gekennzeichnet.

Auf dieser Basis isolierte Hersch eine erste Dimension der Macht. Mit dem britischen Philosophen Bertrand Russell, der in der Diskussion über «Das Wesen der Macht» erwähnt wird, kann Macht als «production of intended effects» definiert werden.<sup>d</sup> Nach diesem Verständnis gebrauchen alle Menschen in ihren Handlungen «eine gewisse Macht»:<sup>e</sup> Um ihre Ziele zu erreichen, müssen sie planen, handeln, sich mit ihrer materiellen und menschlicher Umgebung konfrontieren – eine Konfrontation, die sehr banale Formen annehmen kann, wie z. B. sich von einem Ort zum anderen begeben, Dinge tragen, mit anderen Personen reden. Mit Russell ausgedrückt, ist an jedem Zeitpunkt einer menschlichen Handlung eine «Absicht» präsent, die auf bestimmte Effekte zielt. Wie Hersch schreibt: «Macht ist zunächst die Fähigkeit, Dingen oder anderen Menschen den eigenen Willen aufzuzwingen.»<sup>f</sup> Diese Definition erinnert stark an die Max Webers: «Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eignen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht.»<sup>g</sup> Aber Herschs Definition ist breiter: Erstens kann man «du pouvoir» nicht nur über Menschen haben, sondern auch über Dinge; zweitens lässt Hersch das Kriterium des Widerstrebens aus. Herschs «pouvoir» bedeutet zunächst Handlungsfähigkeit, nicht Herrschaft.

Hersch zufolge ist in dieser ersten Machtform das Politische im starken Sinne nicht präsent. Es handelt sich hier um eine alltägliche, allgegenwärtige Form der Machtausübung. Um sie zu bezeichnen, benutzte Hersch das Wort «Macht»: *du pouvoir* (klein geschrieben, im Gegensatz zu «DIE Macht», *LE pouvoir* – manchmal, aber

a Das gleiche Thema wird auch im Aufsatz «Die Menschenrechte aus philosophischer Sicht» behandelt (in diesem Band; vgl. die Einleitung der Herausgeber, S. 368).

b Siehe unten S. 316.

c Dieses Thema ist auch in «Tragweite und Grenzen des politischen Handelns» präsent: wenn die materiellen Bedürfnisse erfüllt sind, löst sich der Mensch nicht «in der anonymen kollektiven Sicherheit» auf, sondern er kann sich «besser auf andere Dinge konzentrieren, um freier zu sein» (Vgl. oben, S. 294).

d Russell 1938, S. 35.

e Siehe unten S. 316.

f Siehe S. 313.

g Weber 1972, S. 28.

nicht systematisch, groß geschrieben: «Pouvoir»<sup>a</sup>). Mit der Berücksichtigung dieser ersten Machtform wollte Hersch darauf hinweisen, dass die Menschen als körperliche und als soziale Wesen in einer Wirklichkeit leben, die sie ständig fordert und die sich nicht ignorieren oder wegdenken lässt. Ohne Macht, ohne «intended effects» auf Menschen und Dinge, gäbe es keine Handlung, d. h. auch keine Freiheit.<sup>b</sup> Selbst die «engelhaften» Individuen, die die Materialität und die Konflikthaftigkeit des menschlichen Lebens negieren (im vorliegenden Text erwähnt Hersch die utopischen Aktivistinnen der Studentenbewegung und die Anhänger der absoluten Gewaltlosigkeit), werden zwangsläufig nach einer Weile von der Wirklichkeit selbst auf den Boden der Tatsachen zurückgebracht – wie die kleine Jeanne damals, als sie die Existenz der Realität bezweifelte und diesbezüglich ihren Vater befragte; die Antwort ihres Vaters war: «um dich von der Realität des Realen zu überzeugen, brauchst du nur kurz deine Hand in die Nähe einer Flamme bringen.»<sup>c</sup>

Die zweite Machtform nennt Hersch «DIE Macht». Mit diesem Ausdruck bezieht sich Hersch nicht primär auf eine Handlung, auf eine zwischenmenschliche Beziehung oder auf die Fähigkeit, nach der Formulierung aus «Tragweite und Grenzen», «in den Lauf der Geschichte einzugreifen». Was sie damit benennen will, ist eher eine Machtinstanz – eine Institution, die Macht auf eine ganze Menschengruppe ausübt. Hier konzentriert sich Hersch auf die *politische* Macht, eine Instanz, die Macht (im ersten Sinne) auf eine ganze Gesellschaft ausübt und von ihren Mitgliedern anerkannt wird.<sup>d</sup> Diese gesellschaftliche Machtinstanz kann (muss nicht zwangsläufig) die Form eines Staates im modernen Sinne des Wortes annehmen.<sup>e</sup> Sie muss aber in der Lage sein, den eigenen Willen einem «Kollektiv von Menschen»<sup>f</sup> aufzuzwingen.

Hersch war überzeugt, dass die politische Macht nie ausschließlich auf physischem Zwang (oder auf der Androhung einer Anwendung von physischem Zwang) beruhen kann. Die Macht kann die Subjekte auch durch andere Mittel zur Handlung bringen: Naheliegend sind z. B. finanzielle Anreize oder auch Ehrenbezeichnungen, aber Hersch fokussiert hier auf eine weitere Ressource der Machtausübung, die sie «symbolisme» («Symbolik») nennt: Die politische Macht ist die (manchmal personifizierte oder mythologisierte) Verkörperung der «Bedeutungen, Ziele[], Werte[],

a Der Gegensatz zwischen den beiden Dimensionen der Macht lässt sich leichter verstehen, wenn man den Unterschied zwischen den beiden folgenden französischen Ausdrücken kennt: «avoir du pouvoir» (oder auch: «avoir le pouvoir de» – d. h. über Machtressourcen verfügen und, letztendlich, handlungsfähig sein) und «avoir LE pouvoir», d. h. eine institutionelle Position kontrollieren und dadurch ganze Menschengruppen beeinflussen.

b Siehe S. 317.

c Vgl. *Schwierige Freiheit*: Hersch 1986i, S. 25.

d Im Gegensatz zu Instanzen, die Macht innerhalb eines begrenzten Bereiches ausüben: z. B. «bürokratische, finanzielle, unternehmerische, gewerkschaftliche» Mächte – S. 319.

e S. 322.

f Siehe S. 313.

Vorhaben, Ansprüche[], Vorschriften und Verbote im sozialen Gefüge». <sup>a</sup> Die zentrale Machtinstanz hat den Anspruch, «die gesellschaftliche Einheit» <sup>b</sup> zu symbolisieren und dies nutzt sie, um sich selbst zu legitimieren. <sup>c</sup> So ist sie in der Lage, durch den Appell auf gemeinsame Werte und durch moralischen Druck die Subjekte zu beeinflussen und zur Handlung zu bringen.

Natürlich ist es nicht so einfach, wie Hersch selbst anmerkte: Ein solcher Appell ist eine schmale Basis für die Ausübung von Macht auf vielen Menschen, und die Macht ist darum stets gefährdet. <sup>d</sup> Besonders im Falle großer Gesellschaften ist es etwas schwierig, sich vorzustellen, wie ein solcher Machtmechanismus genau funktioniert. In ihrem Vortrag versuchte Hersch, dies zu erläutern. Um sich zu konsolidieren und zu legitimieren, ist die Macht immer damit beschäftigt, erstens ihre eigene Symbolik auszubauen und zweitens «den Apparat ihrer physischen Kraft: Polizei, Armee, Spionagedienst...» zu vergrößern. <sup>e</sup> Diese Koppelung von symbolischer Anziehung- und Überzeugungskraft einerseits und physischem Zwang andererseits nennt Hersch das «Mixtum» der Macht. <sup>f</sup> Hersch fügte hinzu, dass die zentrale Machtinstanz sich weiter konsolidiert, indem sie sich auf «Zwischenebenen» der Macht stützt, die in der ganzen Gesellschaft verteilt sind. <sup>g</sup> Sie lieferte eine kurze Beschreibung eines Phänomens, das in allen «Gesellschaften der Gegenwart» <sup>h</sup> vorhanden ist, nämlich die Verwicklung der Einzelnen in ein komplexes Netzwerk lokaler Mikromächte, die als Vermittlungsinstanzen der Zentralmacht fungieren: z. B. öffentliche Schulen und Krankenhäuser, lokale Verwaltungen, Bürokratien allgemein.

Hersch nannte diese Verbreitung der politischen Macht nach unten die «Pouvoir de personne» – in der Übersetzung «anonyme Macht». <sup>i</sup> Mit Beamten, Bürokraten oder Parteifunktionären haben die Menschen keine persönliche, sondern höchstens eine instrumentelle Beziehung. Umgekehrt werden sie von der Bürokratie anonym und zweckrational behandelt. <sup>j</sup> Darum ist es ein wichtiges Merkmal der unteren Machtebenen, dass sie die gesamtgesellschaftlichen Vorschriften und Werte nicht verkörpern können. Dafür sind sie nicht «charismatisch» <sup>k</sup> genug – mit anderen Worten spielen die Personen, die die lokale Macht ausüben, eine zu einfache, zu banale Rolle,

a S. 320.

b Ebd.

c S. 319.

d S. 320.

e S. 321.

f S. 319.

g Wie oben erwähnt, ist dies ein wiederkehrendes Thema in den Machtanalysen der 1970er Jahre.

h Vgl. 323.

i Siehe dazu die Anm. 22, S. 441.

j In totalitären Systemen, wie Hannah Arendt in *Eichmann in Jerusalem* argumentierte (Arendt 2013), kann diese anonyme Behandlung bis zur kompletten Entmenschlichung führen.

k Hersch spricht auch von «Aura»: vgl. S. 321.

um eine stabilisierende Anziehungskraft auszustrahlen. Auf alle Fälle ist die Konsequenz der Verbreitung der Macht nach unten eine Schwächung der symbolischen Dimension der Macht, d. h. eine Schwächung ihrer Fähigkeit, die gesellschaftlichen Repräsentationen und Werte zu verkörpern. In einem Vokabular, das Hersch selber nicht benutzte, könnte von einer Zerbröckelung des Vertrauens der Einzelnen dem Staat gegenüber gesprochen werden – und dies, während auf der anderen Seite die Erwartungen des Einzelnen, dass der Staat bestimmte Maßnahmen trifft, immer größer werden (z. B. im Bereich der Sicherheit, der Bildung oder der Sozialleistungen)<sup>a</sup>. Daraus ergibt sich für die modernen Subjekte eine Spannung: Sie empfinden gleichzeitig große Erwartungen in puncto Staatsleistungen und eine permanente «Enttäuschung»<sup>b</sup> über die Realität der staatlichen Macht, die ihre symbolische Anziehungskraft verloren hat. Diese Diagnose trifft auch für die Demokratie zu, die «mehr und mehr als etwas Abstraktes, Entferntes in Erscheinung [tritt], das mit der alltäglichen Wirklichkeit nichts zu tun hat.»<sup>c</sup>

Die Lösung ist nicht die Zerstörung der Macht. Erneut kritisierte Hersch in diesem Text den «angélisme» derjenigen, die jegliche Zentralmacht als intrinsisch diabolisch betrachten, als «absolutes Übel».<sup>d</sup> Um die Verbindung zwischen der Macht und ihren Subjekten wiederherzustellen, muss die Macht weniger abstrakt, weniger fremd werden,<sup>e</sup> damit die Mitglieder der Gesellschaft sie «anerkennen» können.<sup>f</sup> Aber die (Webersche) Lösung einer Überwindung der Entzauberung durch persönliches Charisma ist Hersch zufolge nicht mehr aktuell: Hersch teilte Arendts Einschätzung, dass das moderne Zeitalter mit «personal rulership» nicht mehr kompatibel ist.<sup>g</sup>

Hersch entschied sich für eine Art Tocqueville'sche Lösung. Die Bürgerinnen und Bürger können die Macht nur dann anerkennen, wenn sie sich selbst in ihr wiedererkennen können. Um dies umzusetzen, sollen die Zwischenebenen der Macht gestärkt und demokratisiert werden. Hersch erwähnte das föderale Modell, in dem die untergeordneten Ebenen nicht bloß Vermittlungsinstanzen der Zentralmacht sind, sondern über eine wirkliche Autonomie verfügen. Sie sind mit Kompetenzen ausgestattet, die für die Bürgerinnen und Bürger von Bedeutung sind. So sind sie gleichzeitig wichtig und nah; so sind sie gleichzeitig durch Feierlichkeit und Nützlichkeit gekennzeichnet. Außerdem sollen die Zwischenebenen der Macht die Bürgerinnen und Bürger wirklich *vertreten*; in ihnen soll der Allgemeinwille zum Ausdruck kom-

---

a Vgl. S. 325

b S. 324.

c Die Formulierung kommt aus *Die Ideologien und die Wirklichkeit* (in diesem Band, S. 220).

d S. 319.

e S. 329.

f S. 327.

g Vgl. Arendt 2018, S. 45 (dt.: Arendt 1985).

men. So entstünde eine Situation, in der die Macht «nicht nur geteilt, vervielfältigt, gezähmt, in die Gesellschaft integriert [wäre,] sondern auch beständig gedacht, beurteilt und der Kontrolle unterworfen [...] derer, über die sie ausgeübt wird.»<sup>a</sup> Diese Lösung erinnert an den französischen Theoretiker der Demokratie Alexis de Tocqueville, der schon im 19. Jahrhundert eine starke Verbindung zwischen Dezentralisierung und Demokratie identifiziert hatte:

Man kann sich kaum vorstellen, wie sehr diese Teilung der Souveränität zum Wohlsein eines jeden Unionsstaats beiträgt. In diesen kleinen Gesellschaften, in denen man weder an Verteidigung noch an Ausdehnung denkt, wird die ganze öffentliche Macht und die ganze Energie der Einzelnen für die Verbesserung [des Landes] im Inneren eingesetzt. Die Zentralregierung eines jeden Einzelstaates steht den Regierten sehr nahe, sodass sie jeden Tag von den aktuellen Bedürfnissen unterrichtet ist. Auch werden jährlich neue Entwürfe vorgelegt, die, wenn über sie in den Gemeindeversammlungen oder in der gesetzgebenden Staatsversammlung diskutiert worden ist, und wenn sie dann in der Presse wiedergegeben worden sind, das allgemeine Interesse und den Eifer aller Bürger anregen.<sup>b</sup>

Eine solche Macht, die als Widerspiegelung der Gesellschaft auf höherer Ebene ihre symbolische Anziehungskraft behält und die gleichzeitig durch Vertretungsmechanismen und durch die Leistungen der öffentlichen Hand mit der Bürgerschaft in enger Verbindung bleibt, trägt, wie Hersch sagte, im Westen einen Namen, und dieser Name ist «Demokratie» – man könnte auch, angesichts der Wechselwirkung zwischen Staat und Gesellschaft, die Hersch anvisierte, von einem *sozial*-demokratischen System reden.

---

a S. 328.

b Tocqueville 1992, S. 118. Übersetzung der Hg.

---

# Das Wesen der Macht

Macht ist zunächst die Fähigkeit, Dingen oder anderen Menschen den eigenen Willen aufzuzwingen, und zwar nicht in der Einbildung oder im Traum, wo alles möglich ist und Gegensätzliches koexistiert, sondern in der kohärenten, ausschließenden Realität. Hier soll es uns speziell um die über ein Kollektiv von Menschen ausgeübte Macht gehen.

## Ursprung und Wesen der Macht

Ist dieser Vorsatz einmal gefasst, bieten sich dem, der Wesen oder Ursprung jener Fähigkeit zu ergründen sucht, zwei polar entgegengesetzte Auffassungen an, die sogleich auch divergierende Werturteile zeitigen.

Gemäß der einen von ihnen – sie gibt das Selbstverständnis beispielsweise des französischen Königstums wieder – ist die Macht *göttlicher Natur*. Der König ist König «von Gottes Gnaden». Seine Macht ist somit das Zeichen einer Erwählung, einer Übertragung göttlicher Allmacht, eines zu erfüllenden Auftrages. Nicht krönt die Macht irgendwelche Großtaten, nicht ist sie im eigentlichen Sinne «verdient» durch außergewöhnliche oder gar einzigartige Qualitäten, sondern sie zeigt vielmehr solche Qualitäten an, bringt sie wohl auch, aufgrund ihrer charismatischen Natur, mitunter hervor. Ein gewöhnlicher Mensch, der plötzlich Macht erhält, wird darüber zu einem anderen, wird kraft der erhaltenen Macht ihrer würdig. Doch gerade weil die Macht nicht verdient ist, hat ihr Charisma, wiewohl bis zum äußersten personalisiert – bis zu dem Punkt sogar, dass manche Kulturen für die Körperteile des Souveräns ein eigenes Vokabular vorsehen –, etwas radikal Unpersönliches, Symbolisches. – Wir kommen noch darauf zurück.

Eine so verstandene Macht wird von den ihr Unterworfenen als ein mehr metaphysischer denn moralischer Wert gesehen, als etwas, das aus transzendenter Quelle fließt. Die Fähigkeit, Gehorsam zu fordern und durchzusetzen, zu drohen und zu strafen, ist in dieser Perspektive lediglich Zeichen oder Folge der Macht.

Gemäß der entgegengesetzten Auffassung ist die Macht *materieller Natur*. Sie gehört dem, der entweder über ausreichend physische Kraft gebietet, um anderen drohen zu können, oder über Ressourcen, die anderen unentbehrlich, oder Güter, die ihnen besonders erwünscht sind. Die Macht übt in diesem Falle ihre Wirkung

auf den Menschen über dessen Lebenswillen aus. Sie ist der Hegel'sche Herr, der dem Knecht seinen Willen aufzwingt.<sup>1</sup>

Während die charismatische Macht die Zeichen und Repräsentationen ihres göttlichen Ursprungs vermehrt, auf dass man seiner sich erinnere, verschleiert und verbrämt die materielle Macht ihre Herrschaft, um die geforderte Unterwerfung sowohl den Unterworfenen als auch ihrer eigenen Seite annehmbar zu machen. Ihre Position ist eine zweideutige: Sie herrscht aufgrund einer Gewalt, die, um nötigen zu können, manifest bleiben und zugleich vergessen werden muss.

Eine in dieser Form erlebte Macht wird von denen, die ihr ausgeliefert sind, als etwas schlechtes abgelehnt, häufig sogar als das Böse an sich empfunden, das «Große Tier», wie Simone Weil es genannt hat.<sup>2</sup> Aber auch hier geht es sich nicht um Moral; das Übel ist kein moralisches, sondern ein existentielles: Denn die Macht ist nicht deshalb schlecht, weil ihre Ausübung gegen moralische Prinzipien verstoßen würde, sondern weil sie ihrem Wesen nach tatsächlicher Zwang ist, Nicht-Freiheit.

(Man sieht: Es ist weder dem ersten noch dem zweiten Machtverständnis darum zu tun, *was die Macht macht*, sondern einzig um ihr Wesen, um das, *was macht, dass sie «vermag»*.)

Halten wir fest, dass von den beiden höchsten Quellen der Macht, die wir soeben einander gegenübergestellt haben, die eine dem Reich des Seins oder des Übernatürlichen, die andere dem des Stärkeren oder der Natur entspricht. Keines der beiden Reiche ist freilich das des Menschen. Die Macht stellt jedoch eine spezifisch menschliche Realität dar; von Macht im Tierreich kann streng genommen keine Rede sein. Das Raubtier oder die Schlange, die sich über ihre Beute hermachen, sind stärker als diese, haben darum aber noch keine Macht. Und die Bienenkönigin ist Königin nur aus des Menschen Perspektive.

Einen Sinn hat Macht lediglich im Reich des Menschen, der, obgleich sterblich und unentwegt bedroht – oder *weil* sterblich und unentwegt bedroht –, nach Freiheit strebt. Macht wird von einem oder mehreren Menschen ausgeübt, die ihre eigene Freiheit vermittels des Gehorsams anderer Menschen auszuweiten suchen, anderer Menschen, die ebenfalls, auch *in* ihrem Gehorsam und *dank* seiner, frei sein wollen. Die faktische Macht, die nichts anderes als das Recht des Stärkeren ist, kann zwar unbestreitbar ihre Zwangswirkung noch vor jedem Freiheitsdrang entfalten, ist aber nicht schon Macht im eigentlichen Sinne.

Wäre diese spezifisch menschliche Dimension der Macht unabhängig von jener der Natur (d. h. der Stärke oder Kraft) und des Übernatürlichen (d. h. des transzendenten Auftrages), die Dinge lägen vielleicht einfacher; doch ist das nicht der Fall. Die menschliche Realität der Macht setzt die der Natur ebenso wie die der Übernatur, setzt beider Verflechtung, Widerstreit und Überschneidung voraus. Auf diese

Weise entsteht Geschichte als ein Feld, auf dem transzendente Bedeutungen und konfligierende Naturkräfte sich wechselseitig überlagern und im Angesicht menschlicher Macht die moralischen Grundalternativen sich herauschälen.

Transzendenter Auftrag und Triumph der Stärke bilden die beiden Gegensatzpole der Macht. Historisch gesehen hat diese sich auf Zwischeninstanzen, auf vermittelnde Legitimitäten gestützt: Die Legitimität «von Gottes Gnaden» wurde durch eine vom Volkswillen verliehene ersetzt – das Recht des Stärkeren durch den Waffenerfolg, das diesen voraussetzende Verdienst und den von ihm erheischten Lohn. Die beiden Legitimationsinstanzen können sich auch miteinander verbinden, indem der Volkswille selbst, überwältigt durch einen Erfolg, die Macht legitimiert.

Hier ist allerdings ein Hinweis anzubringen, der mir wesentlich erscheint: Es besteht ein entscheidender Unterschied zwischen einer Macht, die auf ein jenseits ihrer selbst Liegendes verweist, die von jemandem oder etwas abhängt, und einer Macht, die letztgültig ist, weil sie auf nichts als sich selbst beruht.

Die Macht «von Gottes Gnaden» muss sich für ihr Handeln vor Gott verantworten, ohne den sie nichtig wird.

Die durch den Willen des Volkes legitimierte Macht trägt für ihr Handeln vor dem Volk Verantwortung, ohne welches sie zu bloßer Gewalt degeneriert.

Die Macht, die auf ihren schieren Triumph sich gründet, ist der Willkür preisgegeben und bleibt beständig von ebenjenen Kräften bedroht, denen sie ihre Durchsetzung verdankt.

### «Macht»<sup>3</sup>

Doch denken wir nicht mehr an Könige oder Tyrannen. Es besteht keine Aussicht, das Wesen der Macht zu erfassen, wenn wir sie als eine vom übrigen Leben getrennte Realität betrachten, die unvermittelt da ins Spiel kommt, wo Menschen regieren oder regiert werden. Woher sollte die Macht so plötzlich auftauchen?

Tatsache ist, dass es im menschlichen Leben Macht allenthalben, zwischen allen Menschen gibt. Unsere Aufgabe wird es daher sein, den Punkt zu bestimmen, an dem *Macht*, die dort anzutreffen ist, wo überhaupt Menschen sind, in *die Macht* im engeren politischen Sinne übergeht. Wir müssen die Wurzeln dieser politischen Macht in der Komplexität des Menschen und seiner sozialen Existenz suchen.

*Macht* ist zunächst einmal überall da, wo es Menschen gibt, die wünschen, wollen und handeln, die mit anderen Worten leben und atmen unter der latenten Bedrohung, ihres Lebens und Atems beraubt zu werden, die nach etwas anderem als dem Vorhandenen streben, die dieses andere sich vorstellen und ihre Kraft daransetzen, es zu verwirklichen. Leben aber, atmen, essen, wünschen, wollen, handeln: das heißt



auf die ein oder andere Weise, einem anderen die Luft zum Atmen nehmen, das Brot, die Stille, seine Arbeit, seinen Erfolg, Platz, Wohnstatt, Zeit. Es heißt aber auch, zugleich und ineins, des Anderen bedürfen, seiner Hilfe, seiner Liebe und der Liebe zu ihm. Leben, atmen, wünschen, wollen bedeutet dann, das, was dem geliebten Menschen lebensnotwendig ist – Luft, Stille, Erfolg, Brot, Platz, Wohnstatt und Zeit –, zu verteidigen. Unmöglich, unter solchen Umständen Egoismus von Altruismus, Liebe von Aggression zu scheiden.

Aggressivität und Feindschaft zwischen den Menschen erwachsen mindestens ebensowohl aus ihrer Liebe wie aus ihrem Egoismus – entspringen aus ihrer Ähnlichkeit nicht minder als aus ihrer Verschiedenartigkeit – entstehen aus der Tatsache, dass sie die gleichen Güter anstreben, genauso wie daraus, dass sie, mitunter von identischen Werten geleitet, unterschiedliche oder gar entgegengesetzte Absichten verfolgen. Menschen, die keine Macht haben, verwirklichen nichts und träumen bloß. Der Traum schließt durch seine Irrealität das Ausschließende aus. Hin und wieder ergötzt man sich an ihm im Gefühl der Brüderlichkeit.

Der Mensch aber, der seine Handlungsfreiheit geltend macht, will verwirklichen und gebraucht deshalb eine gewisse Macht. Damit steht er von Anfang an in einer von Ausschluss und Ungleichheit geprägten, konflikthaften Lebenssituation, die sich von nichts anderem herleitet, die ursprünglich ist. Es ist kindisch – oder bequem –, anzunehmen, dass ein Überfluss an Gütern solche Konflikte verhindern würde. Das setzte einen rundum zufriedenen, im Hier und Jetzt aufgehenden Menschen ohne Woher oder Wohin voraus – ein Ding der Unmöglichkeit. Das Gegenteil ist der Fall: Wenn die Fülle an Gütern einen Sinn hat, dann den, das Freiheitsverlangen zu steigern, zu intensivieren, erst recht zu entfesseln.

Es trifft zwar zu, dass der Überfluss dem Konflikt, und damit dem Machtbedürfnis, seine Dringlichkeit nehmen, dass er ihn verschleiern kann. Aber auch in einer Situation des Überflusses profitieren wir von der Anstrengung eines anderen. Alle Kultur, ob es uns gefällt oder nicht, ist überhaupt nur dadurch möglich geworden, dass einige Menschen die Erfüllung unerlässlicher Aufgaben des Lebens für andere auf sich genommen haben.

Die Verletzlichkeit des Menschen, seine Sterblichkeit, seine Bindung an andere Sterbliche und an zu erschaffende oder zu verteidigende Realitäten – all das macht aus ihm unweigerlich ein kämpfendes Geschöpf, das Macht hat und Macht haben will.

Dieses mit seiner Verfasstheit<sup>4</sup> untrennbar verbundene Machtstreben ist nicht einfach, wie häufig angenommen zu werden scheint, der animalischen Seite seines Wesens zuzuschreiben. Meiner Ansicht nach besteht hier zwar eine gewisse Verwandtschaft mit der Tiernatur, zugleich aber auch eine radikale Differenz. Denn das Tier hat keine Macht: Es gebraucht seine Kraft. Die Löwin oder Kobra, die ihre Beute

verschlingt, hat gleichwohl keine Macht über sie. Sie verdaut sie bloß. Der Mensch hingegen nimmt sein Leben und das seiner Nächsten bewusst an, und damit verliert die Kraft, die ihm zu Gebote steht, ihre Unschuld. Er *rechtfertigt* sie sowohl durch ihre Quelle als durch ihr Ziel, ihren Zweck, und dadurch verwandelt er sie in *Macht*.

Aus diesem Grunde macht man es sich allzu leicht, wenn man Freiheit und Macht einander diametral gegenüberstellt und jede Art von Macht im Namen der Freiheit verdammt, indem man sie auf eine Stufe mit der Tyrannei stellt. Zwischen Macht und Freiheit besteht vielmehr ein enges, unauflösliches Verhältnis: keine Macht ohne Freiheit, denn Macht wird stets von einem zur Freiheit begabten Wesen über andere, gleichfalls freiheitsbegabte Wesen ausgeübt – jedoch auch keine Freiheit ohne Macht, denn Freiheit ist immer die des zum Handeln Befähigten, desjenigen, der es vermag, der allen gemeinsam gegebenen, einheitlichen Realität einen Abdruck seines Willens aufzuprägen. Selbst die Ablehnung jeglicher Macht, etwa nach dem ursprünglichen christlichen Ideal, hat nur dann Sinn, wenn es Macht gibt.

Macht zu haben, ist, wie sich somit zeigt, für den Menschen nicht allein deshalb notwendig, weil er seinen «Kampf ums Dasein», seinen «struggle for life» zu bestehen hat, sondern auch, damit er andere schützen oder ihren Schutz gewährleisten kann (im Gegensatz dazu stünde das berühmte «ich kann nichts dafür», die Abdankung der Freiheit zugunsten der Verantwortungslosigkeit), ja, um das Funktionieren der Gesellschaft, darin er lebt, zu sichern. Man denke an das Kleinkind mit seiner instinktiven Abneigung gegen alles Neue, seinem hartnäckigen Festhalten an Alltagsritualen, auch an den Geschichten, die man ihm erzählt, wobei es keinerlei Abweichung duldet. Denken wir an seine Angst, an das, was seine Schreie uns von der stets drohenden Möglichkeit einer Gefahr, eines Verlassenwerdens oder auch nur einer Unterbrechung sagen: Die beschützenden Eltern haben die Macht, dafür zu sorgen, dass «es weitergeht». – Es ist übrigens absurd und geradezu barbarisch, eine solche Feststellung in konservative Ideologie zu übersetzen. Vater und Mutter haben *Macht*, weil das Kind – unfertiger als jedes Junge jeder anderen Gattung, ohnmächtig, ausgeliefert – durch seinen Schrei «erkennt», dass es, wie Heidegger sagt, «geworfen» ist in eine Welt, die es in keiner Weise beherrscht, in der es selbst keinerlei Macht hat.

Als die Menschen sich der Wiederkehr des Tages oder der Jahreszeiten noch nicht gewiss waren, schrieben sie die Macht, sie zu bewirken, einer Schutzgottheit oder einem Zauberpriester zu. Wir zählen heutzutage darauf, dass die materielle Welt von alleine ihren Gang geht, und das uns daraus erwachsende selbstverständliche Gefühl der Sicherheit scheint sich sogar auf die Sphäre der Gesellschaft zu übertragen. Zwar ist gemeinhin vor allem von der Angst vor einem Krieg oder vor atomarer Zerstörung die Rede, aber auffälliger erscheint mir doch der unerschütterliche Optimismus derjenigen, die glauben, man könne sich in einer Gesellschaft alles erlauben

und sie werde dennoch, durch sämtliche Kataklysmen hindurch, lebensfähig bleiben. Dabei hat der Mensch schon seit langem – vielleicht schon eh und je – erkannt, dass für das Leben und Überleben einer Gesellschaft *Macht* notwendig ist. Die *Conditio humana* ist nicht von der Art, dass eine Gesellschaft zwangsläufig Bestand hätte, erst recht nicht unsere städtisch und industriell geprägte Gesellschaft. Den Müllhaufen, die sich 1968 am Odéon und an der Sorbonne ansammelten,<sup>5</sup> derweil die Studenten ihren jede Macht ausschließenden, «herrschaftsfreien» Diskurs führten, haftet jedenfalls in meinen Augen etwas Symbolisches an.

Veränderung kann der Mensch immer nur *wagen* vor dem Hintergrund des Erhaltens. Um *wagen* zu können, muss er also *weiterleben*. Und dort, wo gesellschaftliches Leben erhalten und weitergeführt wird, ist Macht. Wenn André Glucksmann, dessen leidenschaftliches und tiefgründiges Denken ich im übrigen bewundere, eine Apologie der «Unterbrechung», der «interruption», schreibt, würde ich ihn gerne daran erinnern, dass man nur «unterbrechen» kann, wenn zugleich etwas weitergeht.<sup>6</sup>

Aber auch wer *wagen* will, braucht Macht. Überall dort, wo ein Einzelner oder eine Gruppe in die Schlacht gegen «das Bestehende», gegen eine bestehende Macht zieht, ist Macht. Keine noch so «gewaltfreie» Gruppe kann es vermeiden, Macht zu haben und nach mehr Macht zu streben. Auch ein Hungerstreikender erpresst um der Macht willen: «Tu, was ich will, oder ich mache dich zum Mörder!». Ja selbst die Märtyrer haben mit ihrem Tod eine gewisse Macht zu erlangen gesucht, mit Ausnahme vielleicht derjenigen unter ihnen, die, wie Thomas Morus, alles unternommen haben, kein Märtyrer zu werden, und es schließlich nur im Angesicht des Zwangs zur äußersten Verleugnung ihres Gewissens geworden sind.<sup>7</sup> Solange wir uns nicht mit dem Träumen zufriedengeben und damit unserer konstitutiven Freiheit entsagen, können wir nicht umhin, Macht zu haben und zu gebrauchen. Macht klebt an unseren Händen wie das Blut an denen der Lady Macbeth.

Im Bewusstsein dieser diffusen Omnipräsenz der Macht im menschlichen Leben haben wir nun *die Macht* in den Blick zu nehmen.

Es sei noch angemerkt, dass die Sprache selbst es ja verrät: Nicht wird Macht erfunden oder geschaffen, sondern man *eignet sie sich an*, man *reißt sie an sich*, man *ergreift die Macht*. Es heißt «Machtergreifung»<sup>8</sup> – das Französische spricht von der «*prise du pouvoir*» –, weil die Macht bereits da ist. Latent. Immer.

### «Die Macht»<sup>9</sup>

Wie die Geschichtsphilosophie, so schwankt auch das politische Denken zwischen einer an Mythologie grenzenden Apologetik der Macht einerseits und ihrer Herabsetzung, Bloßstellung, systematischen Denunziation andererseits. Doch Urteile der

einen oder anderen Art lassen sich immer erst dann fällen, wenn die Freiheit sich der Macht schon widersetzt, die Reflexion sie von ihren Folgen bereits geschieden hat in der Weise, dass sie für sich betrachtet und in ihrer eigenen Problematik entfaltet werden kann. Alsdann erst wird es möglich, die Macht etwa anzubeten als das Werkzeug einer in der Geschichte wirkenden Vorsehung – oder sie zu würdigen als Ausdruck einer Wahl oder eines herausragenden Verdienstes; wird es möglich, sie zur simplen Folge einer Anzahl von Gegebenheiten zu erklären, aus denen gewissermaßen mechanisch ein bestimmtes Kräfteverhältnis resultiert – oder sie als Ergebnis missbräuchlichen, kriminellen Verhaltens eines oder mehrerer Menschen anzuprangern, die habgieriger und zügelloser sind als die übrigen – oder sie sogar in Bausch und Bogen zu verwerfen als das absolute Übel, als Feindin jener Liebe, die wechselseitige Anerkennung zwischen den Menschen und Achtung vor der Freiheit des jeweils anderen stiftet.

Ungeachtet ihrer extremen Verschiedenartigkeit haben diese möglichen Einstellungen zur Macht eine entscheidende Gemeinsamkeit: Sie trennen die Macht vom Menschen, um sie an etwas anderes zu binden, sei es an göttliche Transzendenz, die Bedeutung von Werten, natürliche Mechanismen oder den Überlebenswettbewerb, die Versuchungen der Begierde und Maßlosigkeit oder an das Böse. Man könnte fast denken, dass in einer ihr wesensfremden menschlichen Umgebung die Macht nur zufällig dazwischentritt.

Meine These lautet gerade umgekehrt. Ich meine, dass *die Macht*, von der ich jetzt sprechen möchte und die zuvörderst politische Macht ist (*die Macht* kann freilich auch andere Formen annehmen, etwa bürokratische, finanzielle, unternehmerische, gewerkschaftliche, Bildung, Information usw.), das zu ihrem «Rohstoff» hat, was ich bisher «Macht» schlechthin geheißen habe, und dass sie deshalb in allen Dimensionen des menschlichen Lebens ebenso allgegenwärtig ist wie jener Ausgangsstoff.

Die Macht ist ein «Mixtum», das seine Kraft und Wirkung aus ebendiesem Mischcharakter und sogar aus den Widersprüchen, die der Mischcharakter meistens mit sich bringt, bezieht. Hierin liegt zweifellos einer der Gründe dafür, dass selbst einleuchtendste rationale Argumente in Machtfragen so wenig auszurichten pflegen. Die Macht ist unempfindlich gegen Widersprüche, nicht weil sie sie unter Zuhilfenahme irgendeiner dialektischen Auslegung aufzulösen verstünde, sondern weil sie selbst wesensmäßig aus Heterogenität und Widersprüchlichkeit besteht. «Es ist ein Mysterium», hat Alain Besançon<sup>10</sup> einmal zu mir gesagt, und er hat recht.

Gewiss, Macht ist Kraft,<sup>11</sup> wie Julien Freund eindrücklich gezeigt hat.<sup>12</sup> Doch diese Kraft ist selbst ein Mixtum.

Die Kraftkomponente der Macht ist keine natürliche Gegebenheit: Es handelt sich nicht um die Kraft eines Riesen oder Herkules. Vielmehr ist sie entweder auf-

grund von Gewohnheit, Gesetz, einem sozial gebilligten, anerkannten Verfahren erbt – oder aber mit roher Gewalt oder List erobert worden, in welchem Falle die Eroberung allerdings gleichfalls anerkannt und sozial legitimiert worden sein muss, da sie sonst nicht in *die Macht* münden kann. – Dass wir uns richtig verstehen: Ich spreche hier nicht von Konsens, von demokratischen Prozessen, sondern lediglich von einer (beiläufig gesagt, komplexen und, wie ich glaube, wenig bekannten) Imprägnierung durch jene diffuse Symbolik, die jede bestehende Gesellschaft zusammenhält.

Gestatten Sie mir, mit ein paar Worten anzudeuten, was es mit dieser Symbolik auf sich hat. Keine Gesellschaft existiert als rein positive Realität. Keine Gesellschaft existiert ausschließlich im Präsens des Indikativs, jede lebt immer auch im Futur und im Präteritum, im Imperativ und im Konjunktiv. Das heißt, man kann die «Gesellschaft» genannte Realität nicht einfach als eine Summe von Tatsachen nehmen, die nur festgestellt und anschließend in vernünftigen Urteilsätzen zueinander in Beziehung gesetzt werden müssten. Um zu verstehen, was eine Gesellschaft ist, muss man auch Gebrauch von seiner eigenen Freiheit machen. Denn die Freiheit ist nicht allein ein «Wahl-Organ» beim Handeln, sie ist uns auch als «Erkenntnis-Organ» für das spezifisch Menschliche unentbehrlich. Die Symbolik nun, ohne die es keinen sozialen Zusammenhalt gibt, ist die wirksame Anwesenheit von Bedeutungen, Zielen, Werten, Vorhaben, Ansprüchen, Vorschriften und Verboten im sozialen Gefüge – lauter Begriffe, die nur für freie Geschöpfe einen Sinn haben.

Ich verweise hier auf die Analyse des «sozialen Formalismus», die Panayis Papanigouras in seiner während des letzten Krieges hiesigenorts verteidigten Promotionschrift *Théorie de la Société internationale* vorgelegt hat,<sup>13</sup> eine Analyse, von der ich meine, dass sie ein Klassiker werden sollte. Besonders sei auch noch auf Bertrand de Jouvenels Buch *Du Pouvoir*<sup>14</sup> hingewiesen, das sich stark von einem Sinn für Symbolik leiten lässt.

Die Symbolik, welche die zur Macht gewordene Kraft imprägniert, umgreift komplexe und widersprüchliche Aspekte der *Conditio humana*, und sie impliziert die menschliche Freiheit selbst dort noch, wo sie sie zu beseitigen trachtet: Dies ist die eigentliche, tiefe Doppelnatur der Macht.

Zum einen repräsentiert sie die Einheit der Gesellschaft, sowohl der Gesellschaft, wie sie ist, als der Gesellschaft, wie sie sein sollte, sowohl der Gesellschaft, insofern man ihr angehört, als der Gesellschaft, insofern man ihr angehören muss. Der Notwendigkeit, in einer Gesellschaft – und zwar in *dieser* Gesellschaft – zu leben, verleiht also die Symbolik der Macht gewissermaßen höhere Weihen, das heißt, sie verwandelt eine faktische Gegebenheit in eine Absicht, eine Art Willen-vor-dem-Willen, in einen zum voraus abgelegten Eid.

Um nicht missverstanden zu werden: Was ich da sage, schließt Rebellionen nicht im geringsten aus. Vielmehr bewirkt die Machtsymbolik ja gerade, dass man sich der Macht gar nicht anders – oder leichter – entledigen kann als durch Rebellion. Hier besteht eine gewisse Analogie zu der Tatsache, dass jedes von uns als Kind bestimmter Eltern geboren wird, die *unsere* Eltern sind und die wir nicht gewählt haben. Dies ist keine reine Naturtatsache: Eine Autorität, der man ohne Revolte nicht entkommt, ist darin in gewisser Weise antizipiert.

Zum anderen aber und bemerkenswerterweise garantiert die Symbolik, die von der Kraft ausgehend die Macht als solche überhaupt erst erschafft, dieser gleichwohl keinerlei Sicherheit. Sie verknüpft sie mit der ontologischen Notwendigkeit von Gesellschaft, welche letzterer sie mit Hilfe einer Art impliziten Eides aller ihrer Mitglieder zur Geltung verhilft. Doch trotz dieser doppelten, metaphysischen wie existentiellen Absicherung verleiht sie der Macht keinen Schutz, im Gegenteil: Alle Macht ist ihrer Natur nach im Kern bedroht, bedroht von innen wegen ihrer immanenten Komplexität, bedroht von außen durch andere Mächte oder durch Kräfte, die selbst zur Macht werden könnten. Keine Macht ist je stark genug, um sich nicht mehr bedroht fühlen zu müssen. Dies ist ihr Schicksal, auf das Simone Weil so nachdrücklich hingewiesen hat und das Pater Gaston Fessard<sup>15</sup> in das treffende Wort vom «Nie-Genug» der Macht gefasst hat.

Aus diesem Grunde versucht die Macht, sich der Zeit zu bemächtigen, d. h. sich Dauer zu verschaffen. Symbolisch präsentiert sie sich als historische Kontinuität, als das (Fort-)Wirken der sie vorbereitenden Vergangenheit in der Gegenwart und als Zielpunkt der Zukunft. Symbolisch mobilisiert sie Identität und Wandel ineins, da sie als Macht die Inkarnation der ersteren und Agens des letzteren ist.

Gleichzeitig vergrößert sie den Apparat ihrer physischen Kraft: Polizei, Armee, Spionagedienst – all das, was in ihr tatsächlich Simone Weils «Großes Tier» ausmacht.<sup>16</sup> Indes wäre dieses «Große Tier» weit weniger furchterregend, wäre es nicht mehr als eben dies. Doch geht von der in einem fort bedrängten Macht eine symbolische Aura unweigerlich auch auf die sie verstärkende physische Kraft über, eine Autorität anderer, gleichsam höherer Ordnung, gegen die physische Überlegenheit allein nicht ankommt. Dafür wäre, wie Valéry sagt, «die wirkende Anwesenheit abwesender Dinge»<sup>17</sup> vonnöten.

Die Kraft wird sozusagen zum Körper eines nationalen Großsubjekts, genannt «die Macht». Die Macht fügt der Notwendigkeit, dem impliziten Eid, der Verwundbarkeit, der physischen Kraft und historischen Kontinuität noch die Größe der Aufgaben, der Verantwortung und Wagnisse hinzu. Sie ist Subjekt in moralischer wie tatsächlicher Hinsicht, setzt in Wort und Tat ihre «Ehre» aufs Spiel, und diese «Ehre» ist für jeden Bürger etwas, das nicht nur außerhalb, sondern stets auch innerhalb

seiner liegt. In einer gewissen Weise – in einem gewissen Sinne – ist die Macht für jedermann einerseits das, was über ihn herrscht, ihn schützt, in Schranken hält, bedroht, ihm garantiert, dass alles weitergeht, und andererseits und zugleich das, was in ihm selbst, durch ihn selbst und in seinem eigenen Namen herrscht.

Dieser fast mythischen Personalisierung unerachtet kristallisiert die Macht sich in staatliche Institutionen aus, in feste und starre objektive Strukturen, in Recht. Man könnte meinen, der Staat sei ein kaltes Ungeheuer,<sup>18</sup> doch hieße das, die wechselseitige Durchdringung gesellschaftlicher und menschlicher Verhältnisse zu unterschätzen. Es hieße, den Staat von der Macht zu trennen, von der er doch nicht zu trennen ist, oder, anders gesagt, das affektive, verwundbare, unersättliche, unhintergehbare, symbolische, subjektive Wesen der Macht zu vernachlässigen.

Die Macht ist all das ineins. Jede ihrer Facetten imprägniert die anderen, und es ist diese Imprägnierung, die aus ihr jenes Mixtum erschafft, das wir emphatisch «die Macht» genannt haben.

Die Macht, deren Einzelaspekte sie zur symbolischen Einheit ebenso zusammenfügen, wie sie sie auch parzellieren – vom transzendenten Ursprung und Endzweck bis hin zur reinen Zwangsgewalt mit Todesdrohung, über moralische Bewertungen, juristische Abstraktionen, affektive Bindungen, das verschlungene Knäuel von Produktion, Nachfrage, Handel, Dienstleistungen, zu schweigen von der Notwendigkeit der Verteidigung gegen äußere Mächte –, hat ihre Aufgaben und Mittel unaufhörlich vermehrt, ihre Organe multipliziert und diversifiziert, hat Gestalt angenommen in der Gesellschaft, indem sie überall in sie eingesickert, aber immer weniger mit ihr zur Deckung gekommen ist.

Indem sie überall eingedrungen ist, hat sie die individuelle Freiheit paralyisiert. Indem sie immer weniger zur Deckung kommt mit der Gesellschaft, scheint sie der Erblosigkeit anheimzufallen und darauf zu warten, dass eine vorherbestimmte Hand nach ihr greife.

Das wollen wir uns nun etwas näher anschauen.

### **Zerstörung des symbolischen Mixtums**

Im Archetypus der Macht steht am Anfang einer, der sie innehat oder verkörpert, und zwar aus heterogenen, oft widersprüchlichen Gründen, die den Machtbesitz legitimieren sollen, z. B.: transzendenten Ursprung oder Gewohnheitsrecht, Personifizierung der Nation oder des Volkes, persönliches Ansehen, geleistete Dienste, besondere Vorhaben mit Blick auf Gerechtigkeit oder Allgemeinwohl, tatsächliche Fähigkeit zur gewaltsamen Durchsetzung oder zur Wiederherstellung der Ordnung nach dem Chaos.

Wie aber lässt die Macht sich noch verstehen in einem Jahrhundert, das Machthaber wie Hitler, wie Stalin und seine Nachfolger hervorgebracht hat? Viele Erklärungen sind für Hitlers Aufstieg und Herrschaft schon bemüht worden,<sup>19</sup> und dennoch verstehen wir nach wie vor nicht, wie es dazu hat kommen können. Von welcher Art war die Macht, die er verkörperte und besaß, und wer hat es zugelassen, dass er ein zivilisiertes Volk zur Ausführung eines Programmes mobilisierte, dessen jeder einzelne Punkt – nicht zuletzt der physische und moralische Ruin des eigenen Vaterlandes – schon für sich hätte genügen müssen, dieses Volk mit Grauen zu erfüllen?

Dies zu erklären, reichen weder ökonomische Ansätze noch psychologische Analysen aus und auch nicht der Terror. Bei vielen mischt sich deshalb unter ihre Erinnerungen das unbestimmte Gefühl, es sei da eine dämonische Macht am Werke gewesen, ein entfesselt absolutes Böses.

Mir scheint, hier kommt ein Gesichtspunkt zu kurz: Die durch absoluten Terror ausgeübte Macht herrscht nicht allein aufgrund des Schreckens, den sie mit ihrem Einsatz nackter Gewalt verbreitet – sie verdankt sich auch einem Mangel, einer Abwesenheit, einer Lähmung auf Seiten der Terrorisierten.

Simone Weil hat auf ihre selbstgestellte Frage, wie die Herrschaft der Wenigen über die Vielen sozio-physikalisch möglich sei, zur Antwort gegeben, es sei die Organisation der Wenigen, die den Sieg über die Zerstreung der Vielen davontrage, so dass also die *Zahl der «Wenigen»* die *Einzelnen der «Vielzahl»* in Schach halte, welche letztere ja immer nur aus Einem + Einem + Einem... bestehe.<sup>20</sup>

In den Gesellschaften der Gegenwart kommt noch ein weiteres hinzu. Die Macht hat sie so vollständig durchdrungen, dass es allerorten kleine Vorgesetzte gibt, die von anderen, etwas weniger kleinen Vorgesetzten abhängen und von denen ihrerseits wieder andere, kleinere Vorgesetzte abhängen, bis hinab zu demjenigen, von dem nurmehr seine eigene Frau abhängt. Dies ist nicht zu verwechseln mit jener diffusen Macht, von der ich vorhin sagte, man treffe sie überall an, wo Menschen leben, wünschen und wollen, und die ich als «Macht» schlechthin bezeichnet habe. Ich meine jene miniaturisierte und hierarchisierte Macht, wie sie heutigentags das Leben in den Unternehmen und Fabriken, in den Behörden, den nationalen wie internationalen Organisationen, Forschungszentren, Handelsgesellschaften und sogar in den Fakultäten der Hochschulen vergiftet, wo unlängst noch alle Lehrenden Gleiche waren. Nie hat die öffentliche Meinung so leidenschaftlich nach Gleichheit verlangt. Nie hat aber auch eine derart minutiös, bis ins kleinste durchgeführte Hierarchie das Alltagsleben der Vielen in vergleichbarer Weise usurpiert.

Innerhalb dieser Strukturen ist die Macht beinahe anonym, abstrakt; sie ergibt sich etwa aus einem Organigramm und besitzt weder, noch erstrebt sie, irgendeine transzendente, originäre oder auf einen Endzweck bezogene Legitimität. Ihre Waffen



sind der Zwang zum Broterwerb, die Hoffnung auf Beförderung, Angst vor Strafe oder vor Entlassung, manchmal auch nur gewohnheitsmäßige Zurückhaltung.

So durchdringt die Macht den gesamten Körper der Gesellschaft, ohne mit ihr eins zu werden. Sie wird erlitten, doch selten erkannt von jenen, die sie erleiden – wird ausgeübt, doch nicht verantwortet von denen, die sie ausüben (und sie fast immer ihrerseits erleiden).

Weil es dabei nicht um Leben und Tod geht, sondern bloß um einen Vorteil hie, eine Beförderung da, ist das Machtspiel zwangsläufig schäbig und in gewisser Weise gleichmacherisch. Nie stehen die großen Corneille'schen Alternativen<sup>21</sup> zur Debatte. Aus einer eigentümlichen Haltung heraus, in der Unvermögen und Vernunft sich kreuzen, nimmt man peu à peu alles hin. Jeder hängt von einem kommissarischen Anderen und über diesen Anderen von einem Ganzen ab, dessen Existenzberechtigung hinreichend erwiesen scheint. So funktioniert *anonyme Macht*.<sup>22</sup>

Es ist in erster Linie eine solche «vernünftige Lähmung», die Hitler den Machterhalt und (lassen wir die Unterschiede einmal beiseite) den Despoten des Ostens das Betreiben ihres Gulag-Systems ermöglicht hat: Die alles unterwandernde anonyme Macht bricht den Widerstand gegen die von einem Einzelnen ergriffene politische Macht, ja die diffuse, anonyme Macht ist sogar eines der natürlichen Wesensbestandteile tyrannischer Macht, da sie der menschlichen Feigheit, Bequemlichkeit und Niedertracht<sup>23</sup> Vorschub leistet und sie institutionalisiert.

Die tyrannische Macht isoliert und verabsolutiert sich alsdann im Namen eines abstrakten Ziels der Totalität. Dadurch verderbt, setzt sie die radikale Zerstörung des der Macht wesensnotwendigen symbolischen Mixtums ins Werk. Sie entreißt sich dem vielschichtigen menschlichen Nährboden, der eigentlich ihr eigener ist, und sucht ihn zu vernichten, um fortan ungehindert in einem Vakuum herrschen zu können, in dem es keinen Widerstand gibt.

Auf diese Weise scheinen die Ereignisse unseres Jahrhunderts in ihrer Ungeheuerlichkeit das symbolische Mixtum der Macht zerstört zu haben. Eine totalitäre Macht kann nicht ungestraft über lange Zeit so restlos für das absolut Böse stehen, dass alle Legitimität sich in den Untergrund verbannt sieht, solange sie nicht sämtliche Akte der Macht bedingungslos rechtfertigt.

Langfristig folgen daraus Verachtung und Ablehnung jedweder Macht, da das ihr wesentliche Symbol tot ist.

## Enttäuschung

Es ging im Grauen unter. Aber nicht nur im Grauen: Das Symbol starb auch an einer gegenläufigen Enttäuschung, indem man von ihm etwas erwartet hat, was es nicht zu

geben vermag und was zu allen Zeiten ebenso vergeblich von den Göttern gefordert worden ist.

Von der Macht, die in Schrecken versetzt, hat man nämlich stets zugleich Abhilfe verlangt – Abhilfe gegen Übel, die der wissenschaftlich-technische Fortschritt ohnehin schon unaufhörlich mildert, Abhilfe aber auch gegen Übel, wie sie Mensch und Gesellschaft als solchen innewohnen. Die Macht soll alle Gefahren beseitigen, sämtliche Bedürfnisse befriedigen, absolute Sicherheit gewähren, Ungleichheit und Konkurrenz zum Verschwinden bringen, den ewigen Frieden schaffen, jederlei ungesunde, unerquickliche, eines freien und verantwortlichen Menschen unwürdige Arbeit eliminieren und statt dessen die Zeit und Güter zur Verfügung stellen, die dieser Mensch braucht, um schöpferisch zu sein. Es fehlt nicht viel, dass man ihr aufträgt, die Zeit anzuhalten – Geschichte aufzuheben – alles Leiden zu verbannen – den Tod zu besiegen! Und tatsächlich wird darauf gepocht, dass die Macht universelle Regeln, denen alle Menschen zustimmen können, zur Geltung bringe, gleichzeitig aber Einzigartigkeit und Ausnahmecharakter eines jeden Sonderfalls, Einzelwesens, randständigen Gebarens würdige.

Nichts soll ihr im Wege stehen: nicht natürliche Gegebenheit, nicht historisch Überkommenes, die menschliche Natur nicht und nicht die der Gesellschaft. Die Macht soll Leben und Gesellschaft, soll den Menschen ändern, auf dass auf Erden «ein anderes Leben», «die freie Wahl der Gesellschaft» oder «der neue Mensch» Einzug halte.

Und da die Macht sich als unfähig erweist, derartige Erwartungen zu erfüllen, stirbt das ihr wesensnotwendige Symbol ein zweites Mal.

Der symbolischen Natur beraubt, die der Kraft als ihrem wesentlichen Moment eine mit der Freiheit des Bürgers vereinbare Autorität verlieh, steht die Macht als reiner Zwang, als Gewalt und Unterjochung vor uns, als das Böse in Reinkultur. Es bleibt nurmehr, von einer Welt ohne Macht zu träumen – ohne *die* Macht wie auch ohne Macht simpliciter.

Daher der massenhafte Rückgriff auf das Ideal von Thelema,<sup>24</sup> dessen Implikationen, Bedeutung und Folgen André Glucksmann in seinen *Maitres penseurs*<sup>25</sup> herausgestellt hat.

Und doch ist die Macht nirgendwo verschwunden. Was immer man von ihr denken oder sagen mag, sie bleibt, auch als Geschwächte, in ihrem Wesen Beschädigte, unvermeidlich, bleibt präsent, aktiv. Warum? Wir haben es gesehen: weil menschliche Verletzlichkeit und menschlicher Lebenswille weiterhin Seit' an Seit' bestehen; weil der Druck der unmittelbaren Bedürfnisse des Lebens, durch die Arbeit und Ressourcen in ein Verhältnis wechselseitiger Abhängigkeit gezwungen werden, sich bemerkbar macht; weil die Menschen unterschiedlichen, sogar gegensätzlichen, ein-

ander ausschließenden, jedenfalls nie einheitlichen Plänen und Zielen folgen; weil diese Pläne und Ziele sich an Werten orientieren, die von manchen Menschen so verabsolutiert werden, dass sie mitunter sagen: «lieber sterben»; weil sie sich in einer Geschichte bewegen, die für sie einen *Sinn* hat oder haben muss und daher auch *Wagnisse* involviert. Die Macht gänzlich abzuschaffen, hieße zwar, für mehr oder minder saubere Verhältnisse zu sorgen, die menschliche Natur aber aus ihnen auszuschließen. Die puristische Ablehnung aller Macht erreicht – wie noch jeder Purismus – das Gegenteil dessen, was sie bezweckt: Sie stärkt die nackte Gewalt, den reinen Zwang dort, wo eigentlich die Macht sitzen müsste, wie auch dort überall, wo diffuse Macht zu finden ist. So wie ein gewisser spiritueller Purismus mit seiner Weigerung, dem Leib seinen Stellenwert zuzubilligen, diesen auf animalische Triebe reduziert, so führt der Freiheits-Purismus, indem er die Macht verwirft oder ignoriert, zurück zum primitivsten Kräftemessen, zur totalitären Diktatur, zur Verherrlichung einer Macht, jenseits deren nichts mehr ist. Hierzu seien einige Zeilen aus Bernard-Henri Lévy's *La barbarie à visage humain* zitiert: «Wann immer eine Religion sich inkarniert, das Heilige ans Irdische sich heftet, wann immer man das Heilige zum Grund anstatt zum Hintergrund und Himmel des Politischen erklärt, ist Barbarei nicht fern noch mörderischer Ungeist. Der totalitäre Staat ist nicht ein Staat ohne Religion, sondern die Religion des Staates; ist nicht Atheismus, sondern im Wortsinne Idolatrie».<sup>26</sup>

### Die Macht integrieren

Allem Anschein nach kann man also weder mit der Macht noch ohne sie recht leben. Und das ist in der Tat die Situation des Menschen, der durch den Sündenfall in den Stand der Erkenntnis, Freiheit und Geschichte eingetreten ist. Diese Situation erfasst man nicht ein für allemal. Man muss unablässig darauf zurückkommen, um sich der menschlichen Ebene zu vergewissern, der einzigen, auf der es möglich ist, ein Mensch zu sein. – Nicht mit der Macht, nicht ohne sie, doch ganz in sie verstrickt, so versuchen wir, auf mehr Freiheit hin zu leben.

Nicht mit ihr, nicht ohne sie. Mit der Macht zu leben, liefe darauf hinaus, im absoluten Einverständnis mit dem zu sein, was ist – ohne sie zu leben, darauf, in einer absoluten Ablehnung jeglicher Macht zu verharren, was nur zum Tode führen kann. Von einem transzendenten Standpunkt aus betrachtet, berühren sich diese beiden Unmöglichkeiten jenseits aller Geschichte und allen Menschseins. Wenn wir unser Menschsein annehmen, müssen wir daher lernen, zugleich mit der Macht und gegen sie zu leben, in «dieser mittleren Zone von Menschen», von der André Glucksman spricht,<sup>27</sup> bei dem es auch heißt, «die Geschichte spielt sich im Dazwischen ab».<sup>28</sup>

Wir müssen der Macht ihre Macht geben und sie zugleich domestizieren, indem wir sie in das komplexe Gefüge der Gesellschaft einbauen. Bevor wir jedoch diese Aufgabe – bei Lichte besehen die zentrale Aufgabe der Geschichte überhaupt – angreifen können, müssen wir die Macht *erkannt* haben, und zwar in einem starken Sinne des Wortes «erkennen».

Dieser Sinn ist ein zusammengesetzter. Erkenntnis bedeutet darin zunächst *Kenntnis* der Macht, ihrer Omnipräsenz, ihrer Aspekte, der Tatsache, dass sie die Freiheit fortwährend bedroht und dennoch mit dem Moment unvermeidlich wird, da die Freiheit der bloßen, naturgegebenen Herrschaft des Stärkeren eine Absage erteilt. An diese Kenntnis schließt sich sodann eine praktische *Erkenntnis*, die einhergeht mit einem systematischen Misstrauen. Erkenntnis: Es muss eine Macht geben; Misstrauen: Diese Macht muss kontrolliert, fragmentiert, limitiert, kurzum: untergeordnet sein. Wem oder was? In welchem Sinne?

Die Menschheit wird nie aufhören, von einem Weltgewissen zu träumen, das als Schiedsrichter der Mächte fungiert. Doch ein solches Gewissen wäre entweder selber eine Macht, mächtiger als alle anderen und ergo gefährlicher als alle anderen – oder aber es wäre für sich genommen machtlos und würde damit unweigerlich zum Werkzeug in der Hand der von den Mächten eingesetzten Kräfte werden (und der UNO-Generalsekretär folglich Herrn Breschnew eine goldene Medaille in Anerkennung seiner Verdienste um den Frieden überreichen).<sup>29</sup>

Es gibt auf Erden nun einmal keinen über den Mächten stehenden souveränen Schiedsrichter, dem man beispielsweise die Atombombe anvertrauen könnte, auf dass er sie als Mittel zur Herbeiführung eines endgültigen gerechten Friedens einsetze.

Mithin? – Mithin muss man im Wurzelgrund des Menschen selbst, im sozialen Gewebe und Gefüge, in den Formen, Traditionen und Institutionen die Mittel zur Kontrolle, Aufteilung und Begrenzung der Macht suchen: und das, ohne sie davon abhalten zu wollen, die Macht zu sein, ohne also verhindern zu wollen, dass sie *vermag*.

Quadratur des Kreises! Unendliche Aufgabe der Geschichte! Doch Fortschritte sind möglich, wenn die Menschen die ihrer Natur gesetzten Grenzen akzeptieren.

Die Macht muss gezähmt werden. Und wie bei einem Tier, so erfordert das Zähmen auch bei der Macht unsere Bereitschaft, Tag für Tag mit ihr zu leben – wenngleich nie ohne die Ansprüche der Freiheit.

Macht gibt es in der Familie, in der Schule, im Beruf. Hier erlernt ein jeder den Umgang mit ihr und übt sich im Domestizieren. Die eigentlich politische Macht beginnt in den Gemeinden, wo die konkretesten Entscheidungen über das kollektive Leben zu fällen sind.

Wenn ich jetzt allen voran die Gemeinden erwähne, so nicht deshalb, weil ich sie als die unterste Sprosse einer hierarchischen Stufenleiter verstanden wissen wollte, auf der ich beabsichtigte, mich Schritt für Schritt bis zur nationalen und schließlich zur kontinentalen Machtebene emporzuarbeiten. Zwischen Gemeinde und Kanton oder Département, zwischen Kanton oder Département und Region und zwischen Region und Nationalstaat sollte nicht in erster Linie ein Unter- bzw. Überordnungsverhältnis bestehen, sondern vielmehr eine durch Gewohnheit oder Recht begründete qualitative Differenzierung nach Kompetenzen. Dies entspräche auch dem Geist des Föderalismus (woraus, nebenbei bemerkt, erhellt, wieso ein föderales Europa das Fortbestehen nationaler Mächte in keiner Weise ausschließen würde).

Aber es sollten nicht nur die kleinsten Verwaltungseinheiten zur Zähmung der Macht herangezogen werden. Auch die großen gesellschaftlichen Kräfte, insbesondere die Arbeitgeber- und Arbeitnehmerverbände, sollten an die Öffentlichkeit treten und sich in geeigneten Gremien auf der Ebene der Staatsmacht Gehör verschaffen, um dieser die Last der realen Verhältnisse zu vermitteln, mit denen die Menschen es zu tun haben, und auch um die Bedingungen und Risiken ihrer eigenen Entscheidungen deutlich und verständlich zu machen.

Verständliche und deutliche Entscheidungen: In der Tat, sobald die Macht «erkannt» worden ist im Sinne unserer Wortverwendung, liegt es auf der Hand, dass sie nicht nur geteilt, vervielfältigt, gezähmt, in die Gesellschaft integriert, sondern auch beständig gedacht, beurteilt und der Kontrolle unterworfen werden muss derer, über die sie ausgeübt wird: Das ist es, was wir im Westen Demokratie nennen.

Hierzu sei mir eine kurze Anmerkung gestattet. Es ist sehr in Mode, zu sagen, dass diese Demokratie mit ihren Institutionen, Gesetzen und Verträgen eine rein formale Veranstaltung und in Wahrheit allein dem allmächtigen Kapital zu Diensten sei. Zugleich wird behauptet, ein tödlicher Kampf spiele sich zwischen den beiden Gesellschaftsklassen ab, da dem Kapital seine Privilegien nur mit Gewalt entrissen werden könnten. Wie aber lässt sich dann der beachtliche Wandel in den Lebensbedingungen der Arbeiterklasse erklären?<sup>30</sup> Wenn das Kapital allmächtig ist, kann sich dieser Wandel nur seinem guten Willen verdanken. Existiert ein solcher guter Wille hingegen nicht, dann ist das Kapital auch nicht allmächtig und die demokratischen Institutionen sind stark genug, ein höheres Maß an Gerechtigkeit gegen es durchzusetzen. Was wiederum bedeutet, dass sie trotz seines unbestreitbaren Einflusses eine von ihm unabhängige Macht besitzen.

Die Macht ist längst nicht mehr ein einzelner Mensch, und wäre er auch von der Vorsehung gesandt. Die Macht ist heuer ein Instrumentarium, das vorübergehend einer Gruppe von Menschen anvertraut wird, denen man bestimmte Aufgaben überträgt und die bereit sind, diese unter Kontrolle auszuüben. Durch ihre Bereit-

schaft unterwerfen sie sich nicht nur von vornherein jener Kontrolle, sie binden sich auch an das Recht und stellen sich in seinen Dienst, da das Recht unentbehrlich ist für ihre Legitimität.

Zwar fehlt es einer solchen Regierungsform in den Augen mancher am rechten Glanz: Sie sprechen von «Mediokratie»,<sup>31</sup> von der Herrschaft des Mittelmaßes. Was mich allerdings betrifft, so weiß ich mir kein höheres Ziel als das, der Macht innerhalb der Endlichkeit der menschlichen Verhältnisse den ihr gebührenden Platz anzuweisen. In die Endlichkeit muss man sich zu fügen wissen.

Soviel dürfte klar geworden sein: Da die Macht ein Mischwesen ist, eine Einheit, in der mannigfache, heterogene Wirkkräfte zusammentreffen und sich gegenseitig verstärken – Wirkkräfte, die den verschiedenen Ebenen menschlicher Existenz entsprechen –, ist das, was sie am stärksten zu entmenschlichen droht, die Abstraktion. Abstrakte Macht kommt zustande, wenn einer ihrer Aspekte isoliert und zur Totalität erhoben wird. So könnte ein Materialist sie etwa auf ihre materielle Natur reduzieren, ein Zyniker auf die nackte Gewalt, der Sentimentale auf den Paternalismus, der Rationalist auf die Kohärenz eines Kollektivwillens, der Moralist auf ihre Werte, ein Theologe auf das Werkzeug der Vorsehung. Die Liste ließe sich fortsetzen. Jeder dieser Aspekte ist für sich genommen einer konsistenten, jedoch zugleich reduktionistischen Interpretation zugänglich, die das Wesentliche verfehlt, nämlich die Einheit jenes Mixtums namens «Macht». Jede einzelne dieser Interpretationen erlaubt die Bildung einer univoken, dogmatischen Staatslehre und befreit uns von der durch die Vielzahl der Aspekte erzeugten Orientierungsschwierigkeit. Denn infolge des Mischcharakters der Macht haben wir auch die historisch bedeutsamen, verantwortungsvollen Entscheidungen im konkreten Hic et nunc zu treffen, ohne sie je aus einem System ableiten oder von einer Maschine<sup>32</sup> errechnen lassen zu können.

Eines der gefährlichsten Paradoxa demokratischer Machtorganisation ist ihre starke Tendenz zur Abstraktion.

Abschließend sei auch dieses noch gesagt: Das, was die Macht am besten begrenzt – besser noch als Aufteilung und Kontrolle –, ohne sie zu zerstören, ist zugleich das, was sie nährt, ohne sie zu mehren: die lebendige Substanz aller Menschen, die sie ausüben und auf die sie wiederum ausgeübt wird, sowie vor allem die Komplexität sozialer Ordnung und der Reichtum an sozialen Traditionen.

Gewiss – die Macht ist Aktion, ist Zukunftsproduktion, wohingegen Traditionen und soziale Ordnung immer «schon da» sind, eine Hinterlassenschaft der Vergangenheit. Diese Tatsache hat einige abstrahierende Futuristen dazu veranlasst, Ordnungen und Traditionen als reaktionär abzutun, in den Abfalleimer der Geschichte zu befördern und von einer menschlichen wie gesellschaftlichen Tabula rasa zu träumen, einem luftleeren Raum, in dem die Macht als Demiurgin des Zukünftigen, ohne

auf irgendwelchen Widerstand zu stoßen, gewissermaßen ex nihilo den Neuen Menschen in der Neuen Gesellschaft erschafft. Allein, wie diesen Menschen, wie diese Gesellschaft legitimieren, wenn nicht unter Rückgriff auf Werte, die «schon da» sind?

Andere wiederum halten soziale Ordnung, Traditionen und Kulturen grundsätzlich für Fiktionen der Macht, die ihnen per se als etwas schlechtes gilt. Hier ist die Abstraktion nicht mehr Bestandteil einer Machtdogmatik, sondern einer Dogmatik der Anti-Macht, d. h. der Bekämpfung und, wo möglich, Zerstörung der Macht. Auch ihre Vertreter träumen von der Beseitigung all dessen, was «schon da» ist und somit ihrer Ansicht nach im Dienste der Macht oder im Bunde mit ihr steht, und davon, an seiner Statt eine Freiheit aufzurichten, die ebenso total wie bar jeder Substanz ist. Auf diese Weise bilden sie sich ein, der Macht zu entkommen, während sie in Wirklichkeit nur, durch die Leere, die sie schaffen, ihr Wirkungsfeld enthumanisieren und der nackten Gewalt überantworten.

Nun ist nackte Gewalt letztlich überall – ein weites Meer, auf dem die menschliche Vernunft soziale Inseln des Rechts und des Respekts eingerichtet hat: unsichere Inseln freilich auch, permanent bedroht von außen wie von innen, denn für ihr Bestehen ist Macht notwendig, und die Macht beinhaltet nun einmal den Aspekt der rohen Gewalt, der ständig versucht ist, sich die übrigen Aspekte unterzuordnen. «Auswege» aus dieser hoffnungslos verfahrenen Situation können nie von anderer denn historisch-provisorischer Art sein, sind aber in ihrer Vergänglichkeit dafür auch um so wertvoller. Jaspers sieht hierin eine der «Grenzsituationen»<sup>33</sup>, das heißt eine der für den Menschen genauso konstitutiven Situationen, wie der Tod es ist. Deshalb, sagt er, «kann ich die Welt nicht von ihrem Grund auf in ihrer Totalität verändern wollen; ich kann nur, von meiner eigenen Herkunft her, in ihr etwas verwirklichen»<sup>34</sup>.

Diese Macht, so glaube ich, nennt man Freiheit. Doch Freiheit ist nicht einfach gegeben, sie wird errungen: errungen mit Hilfe der Gesellschaftsordnung, der sie zugleich abgerungen wird, errungen mit Hilfe der Macht gegen die Macht. Freiheit wird selbst als Macht, Ohnmacht und Gegenmacht in einem ergriffen; und sie ergreift ihrerseits die jene Ordnung befestigende Macht als das ebenso Unerlässliche wie Andere und Feindliche. Ihrem innersten Gesetz zufolge dürfte es keine Macht geben. Ohne Macht aber wäre die Freiheit nichts als ein Schattenspiel. Und das weiß sie – oder müsste es zumindest wissen.

## Öffentliche Diskussion<sup>35</sup>

*Unter dem Vorsitz von Jean STAROBINSKI, Professor an der Philosophischen Fakultät der Universität zu Genf und Vorsitzender der Rencontres internationales de Genève.*

VORSITZENDER Ich befinde mich in einer ziemlich ungewohnten Lage, die wenig mit meiner sonstigen Tätigkeit zu tun hat: In dieser Woche der Rencontres internationales de Genève spiele ich die Rolle des Impresario. Dessen Berufsalltag nun steckt voller unvorhersehbarer Ereignisse und Schicksalsschläge, etwa wenn eine Hauptdarstellerin oder berühmte Sopranistin telegraphiert, dass die Grippe sie urplötzlich niedergestreckt habe. Heute Morgen erhielten wir ein Telegramm von Bernard-Henri Lévy,<sup>36</sup> in dem dieser erklärt, höhere Gewalt verhindere ihn, nach Genf zu kommen. Wir hoffen, dass es sich um kein Unglück oder schwerwiegendes Ungemach handeln möge, und bedauern sehr, Bernard-Henri Lévy heute Abend nicht hören zu können.

Wenn ein Star ausfällt, telephonierte der Impresario normalerweise ins Ausland oder sucht zumindest im näheren Umkreis nach Ersatz. Das wollten wir aber nicht. Die Teilnehmer der Diskussion, die auf Bernard-Henri Lévy's Vortrag hätte folgen sollen, haben sich dazu bereit erklärt, einen Runden Tisch zu veranstalten, dem sich noch weitere Teilnehmer anschließen werden, und der verschiedenen Fragen im Zusammenhang der Machtthematik nachgehen wird. Das wäre vielleicht nicht ganz das Thema Bernard-Henri Lévy's gewesen, aber ich gebe mich der Hoffnung hin, dass die Zuhörer trotz allem vom heutigen Abend etwas mit nach Hause nehmen werden. Ich möchte mich bei Ihnen in aller Form entschuldigen. Seit diesem Jahr sind die Rencontres öffentlich bei freiem Eintritt, und es erleichtert mich, dass ich keine Eintrittsgelder zurückerstatten muss!

Aber wir sind zusammengekommen, um den äußerst gehaltvollen Vortrag von Jeanne Hersch zu debattieren. Ich werde die Teilnehmer unserer Runde im Fortgang des Gespräches vorstellen. Den Anfang macht Denis de Rougemont,<sup>37</sup> dem ich hiermit das Wort erteile.

DENIS DE ROUGEMONT Ich weiß nicht, ob es so sinnvoll ist, gerade mich die Debatte eröffnen zu lassen, denn ich bin mit fast allem einverstanden, was Jeanne Hersch gestern Abend vorgetragen hat. Es wäre vielleicht besser gewesen, mit einer Herausforderung zu beginnen; aber möglicherweise ergibt sich das noch nach mir.

Wir haben gestern eine sehr schöne Lektion in philosophischem Maßhalten gehört, aus der man wiederum – und so hat es, vermute ich, ihre Autorin auch be-



absichtigt – Lektionen in politischem Maßhalten ableiten kann. Eines ihrer zentralen Elemente war der im 20. Jahrhundert auf allen Gebieten so wichtig gewordene Begriff der Grenze oder Begrenzung. Ich möchte zunächst die Bedeutung dieser Idee der Begrenzung einer Macht durch andere unterstreichen. Auch ist mir in diesem Vortrag wieder einmal ein Unterschied aufgefallen, der das Publikum, wenn man ihn erwähnt, in der Regel amüsiert: Ich meine den Unterschied zwischen dem französischen und dem schweizerischen Machtbegriff. In der Schweiz ist der Gedanke von der Erhabenheit der Macht ebenso unbekannt wie der an ihren Sturz. Man spricht ganz einfach nicht von der Macht –; und so haben wir in der gesamten Geschichte Frankreichs, jedenfalls ab Philipp dem Schönen, einerseits und in unserer Schweizer Geschichte andererseits zwei völlig verschiedene Begriffsbedeutungen.

Der Bedeutungsunterschied reicht auch weit über das bloße Beispiel dieser beiden Länder hinaus: Es ist, kurz gesagt, der Unterschied zwischen dem Machtbegriff, wie Jean Bodin ihn im 16. Jahrhundert definiert hat, dem zufolge der Fürst nach Belieben Gesetze macht und Gesetze bricht, nach Belieben Krieg und Frieden erklärt und ein für allemal, unwiderruflich, zum Alleinvertreter der Volkssouveränität bestimmt wird – und auf der anderen Seite jenem Machtbegriff, wie wir ihn in der Schweiz kennen, wo die Macht stets eine geteilte ist, eine föderale, und viel weniger spürbar, weil sie auf allen Ebenen, von ganz unten bis ganz oben, durch laufend erneuerte, widerrufliche Delegation ausgeübt wird.

Es ist eine grundlegende Unterscheidung, mit der ich mich eigentlich seit langem, seit Jahrzehnten schon, beschäftige, und die ich als Gegensatz zwischen politischer Macht («puissance») und Freiheit bezeichne. Die politische Macht ist eine Art kollektiver Repräsentation, ein (häufig mythisch aufgeladener) Kollektivwille, und die Freiheit ist das Streben nach persönlicher Freiheit. Ich stelle die beiden als zwei Gesellschaftsziele einander gegenüber und halte die Unterscheidung für fundamental in der heutigen Zeit. In ihrem Zeichen stehen schlechterdings alle Ereignisse unseres ausgehenden Jahrhunderts.

Was die Definition der Macht angeht, so hat Jeanne Hersch nicht beansprucht, wesentlich mehr zu leisten als all die anderen Autoren von Aristoteles bis Max Weber, die sich an dieser unmöglichen Aufgabe versucht haben. Sie hat sich auf den Begriff des Mixtums konzentriert und von einer Mischung gesprochen, die die Macht zugleich zusammenfügt und parzelliert. Das ist bestimmt nicht falsch, auch wenn mir scheint, dass damit etwas zu viele Dinge Eingang in die Machtdefinition finden. Letztlich hat Jeanne Hersch es ein bisschen gehalten wie jener französische Politiker, der auf die Frage: «Was machen Sie, wenn Sie vor einem unlösbaren Problem stehen?» replizierte: «Nun ja – ich verkompliziere es!». (Vielleicht haben Sie den Präsidenten der französischen Abgeordnetenkammer wiedererkannt.)<sup>38</sup> Dieses Zurückscheuen

vor einer Definition wirkt ein wenig enttäuschend. Andererseits – was verschlägt's? Die Macht ist da, ob definiert oder nicht, sie ist einfach da. Wir finden sie vor, wenn wir auf die Welt kommen, und können nichts daran ändern. Um ihren Einfluss zu erfahren, brauchen wir sie uns nicht zu erklären.

Das erinnert mich an das hübsche Motto, das Jean Cocteau seinem *Secret professionnel*<sup>39</sup> vorangestellt hat. Es besteht aus folgendem kleinen Dialog: «Und die Eisenbahnunfälle, Herr, wie erklärst Du die?» – Gott, peinlich berührt: «Eisenbahnunfälle erklärt man nicht, sie widerfahren einem.» Von der Macht widerfährt einem dieser Tage allzuviel; und es liegt zweifellos hieran, und an dem in der Masse der Bevölkerung wie bei dem Einzelnen sich verstärkenden Gefühl der Ohnmacht, dass die diesjährigen Rencontres sich die Macht zum Thema gewählt haben. Der Kern des gestern Abend von Jeanne Hersch behandelten Problems besteht möglicherweise genau in diesem Gefühl der Ohnmacht, das wir im Angesicht der Macht empfinden und das uns zu allerlei verbalen Ausfällen gegen sie sowie zu anarchistischen Reaktionen verleitet. Es entspringt der Vorstellung, die Macht sei uns äußerlich und begegne uns in Gestalt eines Zwangs, dem wir unterliegen, ohne ihn selbst ausüben zu können. Zudem fühlen wir uns etwas überfahren von all den technologischen Imperativen, ökonomischen Sachzwängen, Anforderungen der nationalen Verteidigung und was dergleichen mehr von der Macht ins Feld geführt wird, dieserweis jede Diskussion, jedes Gespräch, jeden wie auch immer gearteten Zweifel, jede Infragestellung im Keime erstickend.

Wie lässt sich also der Einzelne gegen jene äußere, Zwang ausübende und zunehmend absolut auftretende Macht schützen? Jeanne Hersch hat uns gestern eine Möglichkeit aufgezeigt: dadurch, dass wir dieser Macht andere, freiheitssichernde Mächte gegenüberstellen, den Zwang also durch Macht begrenzen. Es erscheint mir allerdings ungenügend, wenn man es dabei bewenden lässt, die jungen Protestler oder Anarchisten zu tadeln, indem man – übrigens vollkommen zu Recht – darauf hinweist, dass die schlichte Ablehnung der äußeren Macht uns derselben mit weit größerer Sicherheit ausliefert, als jedes andere Verhalten es vermöchte, und in den totalitären Staat mündet. Meiner Ansicht nach wäre es hier am Platze, die politischen Konsequenzen dieser so richtigen Auffassung sehr viel nachdrücklicher herauszustellen. Einem zentralisierten Nationalstaat, der, im Krieg geboren, zum Kriege rüstet und in dieser Rüstung die Ultima ratio all seiner Zwänge erblickt (hierzu verweise ich auf Bertrand de Jouvenels Klassiker *Du Pouvoir*), lässt sich nicht mit einer pauschalen Verurteilung der Macht beikommen. Ebensowenig genügt der Versuch, die Macht zu Fall zu bringen, um sie selber zu «ergreifen», wie die feststehende Redewendung es will, wissen wir doch nur zu gut, wohin das führt: Wer je glaubte, die Macht zu ergreifen, wird selbst von ihr ergriffen.

Die erdrückende Macht des Staates ist das Ergebnis all unserer staatsbürgerlichen Verzichtsakte und zielt darauf, sie zu verewigen. Rufen wir uns noch einmal Jean Bodins Definition ins Gedächtnis: Die Macht des Herrschers besteht in der vom souveränen Volk ein für allemal an ihn abgetretenen höchsten Gewalt. Weder Anarchie noch eine Revolution von der Art, wie die letzten Jahrhunderte sie gekannt haben, können uns daher in diesem Verhängnis zu Hilfe kommen, denn jene Machtergreifung, von der unausgesetzt die Rede ist, wird ihrerseits die Aggressoren ergreifen und wird sie kannibalisieren. Ich erinnere an Lenin, der zu Beginn des Jahres 1917 in *Staat und Revolution* schrieb, noch keine bürgerliche Revolution habe jemals etwas anderes getan, als Staat und Polizei zu stärken – es habe also der Staat sich jener bemächtigt, die seiner sich hatten bemächtigen wollen. Darauf schritt er zur Machtergreifung und lieferte selbst das beste Beispiel für all das, was er wenige Monate zuvor in seinem Buch angeprangert hatte.

Ich glaube, es gibt nur eine Möglichkeit, die Macht der Freiheit der uns äußerlich gewordenen Macht des Staates entgegenzusetzen, ohne dabei gleich jegliche Art von Macht zu beseitigen, und das ist die Teilung der uns erdrückend erscheinenden Macht, beispielsweise durch Abtretung der auf nationalstaatlicher Ebene angesiedelten Macht an niedrigere oder höhere Ebenen: nach unten an die Kommunen und Regionen, nach oben an das kontinentale Bündnis. Diese Machtteilung, diese doppelte Abtretung ist das, was ich Föderalismus nenne, eine Bewegung, die aus meiner Sicht in engem Zusammenhang mit dem vorhin erwähnten Grundgegensatz von politischer Macht und Freiheit steht, und zwar im Sinne einer Entscheidung für die Freiheit. Nachdem ich jüngst in einem ziemlich dicken Buch die Auffassung vertreten hatte, dass dies die Schicksalsfrage unserer Zeit sei, fand ich nachträglich eine ganz einfache Formel, die zusammenfasst, was ich in diesem Buch – wie in etlichen anderen Büchern auch – hatte sagen wollen; eine Formel, von der ich glaube, dass sie an Jeanne Herschs Thesen anschließt, vor allem an die von der Omnipräsenz der Macht und von der Tatsache, dass Macht auch in der Freiheit ist und Freiheit ohne Macht undenkbar. Diese Formel, die ich Ihnen hiermit vorschlagen will, lautet: «Politische Macht ist die Macht über andere, Freiheit die Macht über sich selbst».

JEANNE HERSCH Ich danke Denis de Rougemont oftmals für seine Stellungnahme. Schon seit langem denken wir über eine ganze Reihe von Dingen ähnlich, und das flößt mir manchmal Unbehagen ein, denn wie soll man dann noch diskutieren? – Dennoch besteht, glaube ich, eine Differenz zwischen dem, was Sie sagen, und dem, was ich habe sagen wollen, eine Differenz, die freilich nicht leicht auf den Punkt zu bringen ist. Ich werde trotzdem versuchen, das in aller Kürze zu tun, wobei

ich mit Ihrer Unzufriedenheit über mein Versäumnis beginnen will, die Macht zu definieren.

Denn ich habe sie zwar ein «Mixtum» genannt, dies jedoch nie für eine Definition ausgegeben. Auf allen Wissensgebieten und insbesondere bei den Humaniora gibt es für jede Realitätsebene den ihr angemessenen Präzisionsgrad. Treibt man die Präzision zu weit für eine bestimmte Ebene, deren Verhältnisse das nicht hergeben, so entstellt man den Gegenstand, über den man zu sprechen versucht. Aus diesem Grunde hat es mir ja, wie ich gestern Abend erwähnte, solche Schwierigkeiten bereitet, meinen Vortrag zu konzipieren: weil die Ebene, auf der man die Macht thematisiert, kein sehr hohes Maß an Präzision erlaubt. Ich habe also bewusst Abstand davon genommen, und mir blieb auch gar nichts anderes übrig, genauer gesagt: Die Tatsache, dass mir gar nichts anderes übrigblieb, schien mir bezeichnend für meinen Gegenstand zu sein.

Weiters haben Sie gesagt – und dabei, wie mir scheint, meine Gedanken stärker zugespitzt, also präziser gemacht, als ich es tat –, ich hätte als Remedium die Begrenzung der Macht durch andere Mächte empfohlen. Das habe ich aber nicht getan, oder zumindest meine ich nicht, das getan zu haben. Mein Vorschlag war es vielmehr, wie Sie ja auch angeführt haben, die Macht zu zerstreuen, zu verteilen; und darüber hinaus, sie mit allen möglichen Mitteln durch Konkretes zu «beschweren». Was die Macht zufolge meiner These so gefährlich macht, ist ja eben die Isolierung eines ihrer Aspekte, eines der Aspekte jenes Mixtums, das sie darstellt, und seine Verabsolutierung.<sup>40</sup> Sobald man einen ihrer Aspekte in abstracto verabsolutiert, nimmt die Macht äußerst gefährliche Züge an.

Für mich ist das ein wichtiges Kriterium. Selbst in diesem völlig souveränen Nationalstaat, den zu verabscheuen wir Föderalisten uns im Laufe der Jahrzehnte angewöhnt haben, bleibt die Macht, allem zum Trotze, eine reale Kraft, mit der wir leben. Für keinen von uns ist der Nationalstaat etwas rein Äußerliches, er ist immer auch in uns. Das muss man anerkennen, muss ihm sein verinnerlichtes Gewicht zugestehen, um die in der Ablehnung liegende Gefahr der Abstraktion zu minimieren.

Was den Nationalstaat angeht (Ihren Erzfeind, wie mir scheint), so haben Sie gesagt, er sei aus dem Kriege hervorgegangen und finde in der Vorbereitung zum Krieg seine Ultima ratio. Hier greifen Sie wohl justament zu einer jener besagten Verabsolutierungen,<sup>41</sup> d. h. zu einer Operation, bei der einer der Termini des Mixtums isoliert und dann zum wenn nicht einzigen, so doch zumindest dermaßen beherrschenden Element stilisiert wird, dass er alle anderen übertrumpft. Hier kann ich Ihnen also nicht folgen – gehe aber einig mit Ihnen, wenn Sie sagen, Abhilfe sei nicht in der Anarchie oder Revolution zu suchen, sondern in der Teilung der Macht. Wenn Sie

fortfahren zu sagen, «nach unten wie nach oben», bin ich immer noch einverstanden, würde aber hinzufügen, dass es auch andere Weisen der Machtverteilung gibt. Ich wäre dafür, die Macht zu konkretisieren, ihr «Ballast» und Gewicht zu geben; ich möchte, dass der Nationalstaat sich gewissermaßen ausdrückt durch all die Arten der Macht, die das Leben eines Kollektivs beschweren. Mithin glaube ich, dass ich Ihren Standpunkt teile, wenngleich in einem etwas unscharfen, nicht ganz eindeutigen Sinne.

DENIS DE ROUGEMONT Es besteht kein wirklicher Gegensatz zwischen Ihren ausführlicheren Darlegungen von gestern Abend und meinen sehr knappen von heute. Deshalb mag ich in manchen Punkten allzu eindeutig gewirkt haben: weil ich gezwungen war, mich kurz zu fassen und lang zurückliegende Zusammenfassungen noch einmal zusammenzufassen. Auf dem Zusammenhang allerdings von Macht im Sinne des Staates und Krieg möchte ich bestehen. Bertrand de Jouvenel hat diesen Zusammenhang sehr überzeugend in seinem Buch *Du Pouvoir* herausgearbeitet, aus dem ich nicht müde werde, folgenden Satz zu zitieren: «Die Macht steht in Verbindung mit dem Krieg; und wenn eine Gesellschaft die Verheerungen, die der Krieg mit sich bringt, begrenzen möchte, bleibt ihr nichts anderes übrig, als die Befugnisse der Macht zu begrenzen».

JEANNE HERSCH Dem stimme ich zu – aber dennoch ist der Krieg keine «Ultima ratio» des Staates. Die wahre Ultima ratio des Staates ist die persönliche Freiheit des Individuums. Wenn ein Staat zum Beispiel ein System der sozialen Sicherheit entwickelt, vermehrt er damit eine bestimmte Art der Freiheit für die Mitglieder dieses Systems. Es trifft zwar zu, dass dies, von einem anderen Blickwinkel aus betrachtet, auch zu ihrer Gängelung führen kann, aber das steht auf einem anderen Blatt.

VORSITZENDER Das Wort hat nunmehr die Historikerin und Generalsekretärin der UNESCO-Kommission für Italien, Maria Luisa Paronetto Valier.

MARIA LUISA PARONETTO VALIER In ihrem Vortrag hat Jeanne Hersch es unternommen, die unauflösliche Verzahnung der Macht mit den Grundbedingungen menschlicher Existenz aufzuzeigen – den Grundbedingungen einer Menschheit, die weder eine bloße Abstraktion noch die simple Resultante ihrer äußerlichen Kräfte ist. Jeanne Hersch hat uns dazu eingeladen, über die Problematik dieser Verzahnung nachzudenken, und zwar sozusagen in Hörweite der Geschichte und des Lebens; und ich, die ich keine Philosophin bin, folge dieser Einladung, über das Mixtum namens «Macht» zu reflektieren, nur zu gern vom Standpunkt der Alltagserfahrung aus.

Wir haben gestern auch die Frage erörtert, ob die Geschichte sich beschleunige. Die Meinungen hierüber waren geteilt, doch stimmte man jedenfalls darin überein, dass Ungleichheit und Unübersichtlichkeit vorherrschten. Das heißt, die Welt, wie sie war und ist, wird ebensowenig mehr akzeptiert, wie eine Macht es wird, die sich darauf beschränken wollte, deren Stabilität zu garantieren. Sondern man will die Welt entsprechend neuen Ansprüchen und Bedürfnissen ändern. Krisen und Ungleichgewichte werden dort als solche empfunden, wo die Situation nicht oder nicht mehr den ausgeprägten Wünschen von Einzelnen oder Gruppen entsprechen, die anders leben wollen. Das anonyme, durchschnittliche Individuum ist seines schieren empirischen Lebens als eines Wertes innegeworden. Es ist Papageno – ein alphabetisierter und konsumierender Papageno, nicht mehr die Zierde der Natur, sondern einer, der sein Glück einklagt. Doch kann es ein Glück des natürlichen Menschen überhaupt noch geben?

In der heutigen Gesellschaft lässt sich eine quantitative wie qualitative Zunahme von Problemen beobachten, die Individuen oder auch Zusammenschlüsse von Individuen mit ihrem direkten, spontanen Handeln nicht mehr imstande sind zu lösen. Wir beobachten gesellschaftliche Zielvorgaben, die weder mit individueller noch mit vereinigter Anstrengung erfüllt werden können. Was einstmals das quasi natürliche Ergebnis eines Spiels oder Gleichgewichts der Kräfte war, ist mittlerweile das Produkt einer mehr oder weniger massiven Einmischung des Staates, mit anderen Worten der Macht, die, wie Jeanne Hersch gestern Abend dargelegt hat, die Gesellschaft unterwandert: der großgeschriebenen Macht gewissermaßen, welche die kleingeschriebene Macht absorbiert. Dieser Vorgang wiederholt sich inzwischen auf internationaler Ebene, wo wir die Schaffung großer zwischenstaatlicher Organisationen erleben, die sich der gemeinsamen Verwaltung von als gemeinsam empfundenen Interessen verschrieben haben oder auch der Verhinderung oder Auflösung von Krisen, wie sie durch prekäre Gleichgewichte entstehen, von denen kurz- oder mittelfristig eine Gefahr auszugehen scheint. Ist das Utopie oder Hypokrisie? Ich will meine Überlegungen hierzu nicht ausweiten, meine aber, man hätte zu diesem Thema durchaus eine eigene Sektion auf den diesjährigen Rencontres in Genf, dem Sitz so vieler internationaler Organisationen, einrichten können.

Politiker, die nach Macht streben, müssen in diesem neuen Kontext die Hoffnungen, Wünsche und Bedürfnisse der Individuen berücksichtigen, wobei man den direkten Zugriff nicht außer Acht lassen darf, den sie ihrerseits über die Kommunikationsmittel auf diese anonymen Durchschnittsbürger erlangen können. Über die Medien müssen sie ihre Versprechen und Selbstverpflichtungen formulieren, und indem sie das tun, ratifizieren sie jene Hoffnungen und Wünsche. So entsteht ein unentwirrbarer Zusammenhang von Versprechen und Ansprüchen, da die Versprechen

Ansprüche generieren, die neue Bedürfnisse wecken, Bedürfnisse, die wiederum den Ausgangspunkt weiterer Versprechen bilden. Das erweist sich dann als besonders misslich, wenn man Wohlleben versprochen hat und hernach Austerität predigen muss.

Um den neuen Bedürfnissen zu begegnen, ist der Staat dazu übergegangen, das Leben der Individuen in großem Maßstab zu verwalten, so dass in letzter Instanz er über ihre Lebensweise sowie die Formen ihrer Selbstorganisation und Selbstverwirklichung verfügt. Es besteht somit die Gefahr einer Überlagerung, wo nicht Verdrängung der Gesellschaft durch den Staat, auch wenn letzterer demokratisch – und damit zumindest prinzipiell kontrolliert und kontrollierbar – zu sein beansprucht und es tatsächlich ist. Es ist kein Zufall, dass der Staat genau in dem Moment, da die Individuen ihr eigenes Wohlergehen als einen Wert anzusehen und konkrete Ansprüche daraus abzuleiten beginnen, direkte gesellschaftliche Funktionen übernimmt und sich in das Leben der Einzelnen einmischt, als wäre er eine Art programmierter Vorsehung, welche die Einzelinteressen zu schützen und zugleich die Wohlfahrt aller zu fördern verspricht.

Wir haben auch von Grenzen oder Begrenzungen gesprochen, das heißt von der zentralen Bedeutung der Menschenrechte. In der Tat nimmt der Menschenrechtsgedanke heutzutage einen zentralen Stellenwert ein und bildet einen unhintergehbaren Bezugspunkt sowohl auf nationaler wie auf internationaler Ebene. Vorerst ist das nicht mehr als ein Anfang, eine Hoffnung, ein Versprechen – aber es geht meiner Ansicht nach in die richtige Richtung. Hieran würde ich gern ein Thema knüpfen, das schon mehrfach gestreift worden ist: Als Herr Starobinski uns gestern von der Figur des Papageno sprach, hat er auf das Missverhältnis zwischen ihrem Wunsch- und ihrem Verstandesvermögen hingewiesen. Wir erleben heute die gerechte Rehabilitation unserer Papagenos als informierter Konsumenten, die ihre Rechte einfordern, es zugleich aber ablehnen, sich den schweren Prüfungen der Initiation zu unterziehen.

Hierin liegt zweifellos Stoff für Vertiefungen und Kontroversen, doch will ich mich auf eine einzige Anmerkung beschränken. Papageno ist, wie Herr Starobinski sagte, nicht mutig; und dem möchte ich hinzufügen: Es ist auch sein gutes Recht, nicht mutig zu sein. Ja, man könnte die Epochen, in denen es des persönlichen Mutes nicht bedarf, als glückliche bezeichnen. Bei einem ziemlich leidenschaftlich geführten Streitgespräch, das kürzlich in Italien stattfand und vom Pessimismus und Optimismus handelte, von Mut und Angst – Angst, die zum Teil auch durch die Unzulänglichkeit der Staatsmacht verursacht wird –, hat der Schriftsteller Leonardo Sciascia folgendes gesagt (ich zitiere ihn aus dem Gedächtnis): So wie die Moralpädagogik zu Wahrheit und Widerstand, also zum Mut anhält, so muss eine vernünftige

politische Pädagogik auf eine Gesellschaft hinwirken, in der die Macht in einer Weise ausgeübt wird, dass man keinen Mut braucht, um seine Überzeugungen zu vertreten, weil kein Zwang besteht, den Stärksten nach dem Munde zu reden, die, einmal an der Macht, mit ihrer Dummheit und Intoleranz die Klugen bedrängen.<sup>42</sup> Und gestern erst hat Jeanne Hersch an Thomas Morus erinnert, der für sich das Recht in Anspruch nahm, kein Märtyrer zu sein. – So kann man also über Papageno, Sciascia und Thomas Morus, der Einladung Jeanne Herschs entsprechend, ins Nachdenken kommen über die Verzahnungen der Macht mit den Grundtatsachen des menschlichen Lebens, dieses Lebens in seiner ganzen existentiellen Dichte.

JEANNE HERSCH Ich will ganz kurz zu einigen Ihrer Bemerkungen Stellung nehmen. Große Divergenzen kann ich, offen gestanden, nicht zwischen uns erkennen, sondern höchstens, wie bei Denis de Rougemont, gewisse Differenzen. So haben Sie von einem Staat gesprochen, der sich, weil er die Bedürfnisse der Individuen befriedigen muss, zu einer Art programmierter Vorsehung aufwirft. Mit Blick auf das, was ich gestern zu sagen versucht habe, wird mir in dieser Betrachtungsweise der Staat zu radikal isoliert. Ich glaube eben nicht, dass man die Macht des Staates in dieser Weise von ihm ablösen kann. Man kann das natürlich gedanklich machen, kann die Wörter aussprechen, es so formulieren und darüber rasonieren; aber eine solche Abtrennung bedeutet eine starke Verzerrung der Realität dessen, worum es einem geht.

Wenn der Staat sich zu einer programmierten Vorsehung aufwirft, dann deshalb, weil es die Menschen nach einer staatlichen Vorsehung verlangt. Sie wollen geschützt werden, noch mehr und immer besser geschützt werden, und ihrer Rente sicher sein ab demselben Augenblick, da sie auf die Welt kommen. Die Macht lässt sich nicht trennen von dem, was die Menschen wollen, und genau deshalb glaube ich, dass wir dem Problem in seiner ganzen Komplexität nicht gerecht werden, wenn wir den Staat oder die Macht als ein Feindliches vor uns hinstellen: Es befindet sich nämlich gar nicht vor uns, sondern immer schon hinter uns, ist immer schon in uns. Das Verlangen oder der Wunsch nach Garantien, nach Schutz und Sicherheit ist, glaube ich, verbreitet; und wenn die Macht durch ihre eigenen Organe mit uns kommuniziert, tut sie in Wirklichkeit nichts anderes, als die «Klischees» zu reproduzieren, mit denen die Bürger ihre Zeitungen, Radio- und Fernsehsendungen usw. füllen – Klischees, wie sie sogar bei der UNESCO zu hören sind!

Mit Bezug auf die Frage von Mut und Angst haben Sie gesagt, Papageno habe das Recht, nicht mutig zu sein. Dieses Recht hat er zweifelsohne, doch wenn er es in Anspruch nimmt, hat er auch, wie die menschlichen Verhältnisse nun einmal liegen, die Konsequenzen davon zu tragen. Denn man bekommt Folgen zu spüren, wenn man ganz darauf verzichtet, mutig zu sein. «Glücklich die Zeiten, in denen man kei-



nes Mutes bedarf», haben Sie gesagt, und ich verstehe Sie gut. Trotzdem, scheint mir, liebäugeln Sie hier mit einem Gedanken, der heuer sehr verbreitet ist und der mir äußerst gefährlich erscheint: Die ideale Epoche, die ideale Gesellschaft, die ideale Regierung wären ihm zufolge diejenigen, in denen es nicht mehr nötig wäre, ein Mensch zu sein. Menschsein wäre nicht mehr nötig: Mensch aber zu *sein*, heißt immer, dass es auch nötig ist, auf die ein oder andere Weise mutig zu sein. Wenn man darauf verzichtet, begibt man sich nach meiner Überzeugung der Würde der menschlichen Freiheit. Die Freiheit wird damit zwar nicht zerstört, da es diesfalls nichts zu zerstören gibt – eine inexistente Freiheit kann man nicht zerstören –, aber der Mensch hat sich dann verabschiedet. Und dass die *Conditio humana* einen solchen Selbstmord begehen könnte, ist eine der großen Gefahren, die auf uns lauern.

MARIA LUISA PARONETTO VALIER Vielleicht habe ich mich falsch ausgedrückt, aber ich habe es so verstanden, dass der Mensch sich den Herausforderungen stellen und also mutig sein soll, wohingegen der Staat oder die Macht so eingerichtet sein müssen, dass sie den mutigen Bürger nicht voraussetzen.

Illustrieren lässt sich das in meinen Augen an der Haltung des Thomas Morus, der, während er sich ins Märtyrertum schickte, zugleich die Pflicht des Staates (Königs), die Gewissensfreiheit zu respektieren, und damit sein eigenes Recht, kein Märtyrer zu sein, bekräftigte.

VORSITZENDER Das Wort hat Michel Sales, Professor am Centre d'études et de recherches philosophiques in Paris.<sup>43</sup>

MICHEL SALES Ich habe über das nachgedacht, was Jeanne Hersch vor etwas mehr als fünfzehn Jahren in *Die Ideologien und die Wirklichkeit* geschrieben hat. Ich habe lange darüber nachgedacht; und meine Anmerkungen zu ihrem Vortrag sind vor dem Hintergrund einer nahezu vollständigen Übereinstimmung zu verstehen. Es hat mich sehr gefreut, in dem Vortrag ihre Gedanken über die Endlichkeit wiederzufinden, wie auch jene Lektion in philosophischem und politischem Maßhalten, von der Denis de Rougemont eingangs sprach. Auch meiner Ansicht nach ist eine zeitgemäße politische Philosophie unbedingt in den Rahmen von Überlegungen zur Machtkontrolle zu stellen. Gleichwohl würde ich Frau Hersch vielleicht um ein paar Präzisierungen ihrer gestrigen Einlassungen ersuchen. Sie hat zuerst die Macht als Fähigkeit definiert, Dingen oder Lebewesen den eigenen Willen aufzuzwingen, und davon ausgehend zwei Ursprünge der Macht unterschieden: einen göttlichen und einen, den sie den materiellen Ursprung genannt hat. Dadurch hat sie eine Ordnung der Macht vom transzendenten Auftrag des Seins bis hin zu einem Auftrag, der in gewisser Weise der

Sieg der Stärke ist, aufgezeigt. Auf dieser Grundlage bestimmte sie dann die Macht als ein «Mixtum», dem rationale Argumente nie gewachsen seien, ja, das auch nur zu definieren auf den Versuch hinauslaufe (so sagte sie), eine Forelle mit den Händen zu fangen: Sie entschlüpft uns immer wieder.

Ich persönlich glaube, dass die Macht vielleicht nicht so ungreifbar ist, wie man sagt, dass sie zu fassen aber möglicherweise die Einführung einer zusätzlichen Unterscheidung neben der von Jeanne Hersch gemachten voraussetzt. Sie selbst, Madame, haben uns vorgetragen, dass Macht nur für Menschen einen Sinn hat und dass z. B. die Kraft des Tieres genaugenommen keine ist. Mir scheint es nun, als müsste man eher drei Arten oder Ursprünge der Macht unterscheiden: erstens den göttlichen Ursprung, zweitens die Kraft, die Sie als materiell, aber neutral beschrieben haben, und drittens das, was ich gern als das Dämonische bezeichnen würde. Was mich an Ihrem Vortrag überrascht hat, das ist, dass er ungeachtet seines offenkundigen Vertrauens in die Überzeugungskraft des Wortes, davon er selber Zeugnis ablegt, so wenig von der Macht des Wortes – und das heißt auch von der Möglichkeit und Wirksamkeit der Lüge – sagt.

Überrascht hat mich das, weil ich in Anbetracht der Lage, in der wir uns heute befinden, den Eindruck habe, dass die Prinzipien, die mich in *Die Ideologien und die Wirklichkeit* zum Nachsinnen brachten, die demokratischen Prinzipien also, nur in einem äußerst kleinen Winkel der Welt gelten, einem Winkel, der überdies noch die Tendenz hat, sich wie Chagrinleder zusammenzuziehen, so dass ich mich frage, wie diese von Ihnen entwickelten Prinzipien auf Situationen anzuwenden wären, in denen die Macht praktisch als ein Parasit auf dem Körper der Zivilgesellschaft lebt? Ich denke an bestimmte totalitäre Länder, in denen die Menschen vor der Frage stehen, wie sie die Macht als eine *menschliche* wiedereinsetzen könnten: ob mit Gewalt (aber die Gewaltmittel der Opposition sind dortzulande nicht der Rede wert) oder durch die Vernunft (doch die Vernunft ist ja notorisch schwach und findet selten Gehör)? Was würden wir dazu sagen bzw. was würden *Sie* den in solchem Dilemma befangenen Menschen sagen? Zumindest diese eine Frage würde ich Ihnen gerne stellen.

JEANNE HERSCH Ich danke Ihnen, habe aber eines nicht ganz verstanden. Sie sind vom Dämonischen unmittelbar zum Wort übergegangen. Rücken Sie das Wort in eine Nähe zum Dämon?

MICHEL SALES Ich rücke es nicht unbedingt in eine Nähe zum Dämon, aber in der Sprache nehmen nun einmal sowohl Wahrheit als auch Lüge Gestalt an. Mich hat der letzte Text, den Solschenizyn vor seinem Weggang aus Russland schrieb, zu einem Zeitpunkt, da er seines Schicksals noch ungewiss war, stark beeindruckt. In diesem

Text zeigt er sehr schön das verdeckte Zusammenspiel von Stärke, Gewalt und Lüge. Reine Gewalt ist letzten Endes schwach; stark aber ist die Kraft, die sich auf die ihr von der Sprache bereitgestellte Lüge stützt.

JEANNE HERSCH Damit bin ich ganz einverstanden und glaube, das gestern auch gesagt zu haben: Die physische Kraft reicht für sich genommen nicht aus. Gerade weil die Macht ein Mixtum ist, genügt rohe Kraft alleine nicht. Aber wollen Sie sagen, dass es drei Ursprünge der Macht gibt, Gott, materielle Kraft und die Lüge?

MICHEL SALES Ja. Darüber hinaus gibt es noch etwas, das mich als Philosoph immer ein wenig wundergenommen hat, und das ist der Zusammenhang von Wahrheit und physischer Kraft. Der trostlose Satz von Goebbels: «Wenn ich das Wort Kultur höre, entsichere ich meinen Revolver»<sup>44</sup> hat mich nie losgelassen. Ich weiß nicht, ob Goebbels den Satz tatsächlich je gesagt hat, aber auf jeden Fall finde ich den Gedanken, dass ein einfacher Revolverschuss sämtliche Quellen subjektiver Wahrheit auf dieser Welt blitzartig auslöschen könnte, zutiefst beängstigend.

JEANNE HERSCH Ist das, was Sie sagen wollen, also letztlich, dass die totalitären Regierungen in den Ländern, in denen es sie gibt, zu großen Teilen ideologisch sind? Dass mithin die Ideologie ein Wesensbestandteil der Macht ist?

MICHEL SALES Ganz genau. Und nachdem Sie in Ihrer Erwiderung auf Herrn de Rougemont gesagt haben, Sie verstünden den Begriff des Mixtums nicht als Definition, müsste man Sie vielleicht noch fragen, welches denn die Bestandteile jenes Mixtums seien?

JEANNE HERSCH Das denke ich doch gestern ausgeführt zu haben; und ich habe mich dabei nicht, ehrwürdiger Vater, mit den von Ihnen genannten beiden Extremen begnügt. Sagten Sie nicht, diese beiden Ursprünge gebe es auf der menschlichen Ebene gar nicht im Reinzustand? Genau dasselbe habe ich gestern auch gesagt und hinzugesetzt, dass auf dieser Ebene zwischen den beiden Extremen der Auftrag stehe, der die Legitimierung durch göttlichen Ursprung in gewisser Weise ersetze, nämlich die Legitimierung durch Ursprung im Volk.

Wenn Sie mich nun fragen, was ich jenen sagen würde, die in einem totalitären Regime leben, so muss ich Ihnen antworten, dass es nicht viel gibt, was wir ihnen zu sagen hätten – dass im Gegenteil diese Menschen uns sehr viel zu sagen haben, scheint es mir doch häufig, dass sie wesentlich besser wüssten als wir, was Freiheit ist und was es bedeutet, den Mut zu haben, für sie zu kämpfen. Sie wissen auch, gezwun-

genermaßen und aus leidvoller Erfahrung, viel genauer als wir, was Macht ist; und ich glaube, dass wir ihnen vor allem zuhören und das Gehörte weitergeben sollten – etwas, das wir leider nur selten tun.

Eines würde ich gerne noch anfügen. Sie haben die Sprache und das Wort ins Spiel gebracht, und in der Tat spricht die Macht unausgesetzt. Sie rechtfertigt sich, und indem sie das tut, spricht sie. Sie rechtfertigt sich mit allem möglichen, und also lügt sie.

Sie lügt aber nicht ausschließlich, denn sie wäre zu schwach, wenn sie das täte. Wir haben es deshalb immer mit einer Mischung aus Lüge und Wahrheit zu tun.

VORSITZENDER Ich erteile Alain Besançon das Wort, Professor für Geschichte der russischen Kultur an der *École des hautes études*.<sup>45</sup>

ALAIN BESANÇON Ich war so unbedacht, Jeanne Hersch gegenüber in einem Gespräch zu äußern, die Macht sei ein Mysterium, und da sie diese Aussage in ihrem bemerkenswerten Vortrag wiedergegeben hat, muss ich sie erläutern. Inwiefern ist also die Macht ein Mysterium? Ich glaube, das Mysterium der Macht ist kurz gesagt ein Mysterium des Gehorsams. Der Bürger gehorcht; das Kind gehorcht; der römische Zenturio befiehlt seinem Adlaten: «Geh!», und er geht, befiehlt: «Komm!», und er kommt. Hierin liegt die Beziehung der Macht zum Urbild des Mysteriums, das heißt zu Gott, von dem gemäß der Formel «*omnis potestas a deo*» alle «*arché*» ausgeht, weshalb dieser «*potestas*» auch gehorcht wird.

Ich stelle außerdem fest, dass der heilige Paulus das erste Mysterium sowohl mit der Macht als auch mit der Vaterschaft in Beziehung bringt, und dass alle Vaterschaft, ebenso wie alle Macht, von Gott kommt. Macht ausüben oder Kinder zeugen heißt, an Gott als dem Allmächtigen, dem Vater teilhaben; und das ist auch der Grund, weshalb die Tiere, die nicht nach dem Bilde Gottes gemacht sind, töten können, ohne deswegen schon Macht zu haben, sich vermehren können, ohne Vaterschaft zu haben. Diese Machtauffassung ist notabene eine traditionelle und keineswegs spezifisch biblisch. Der numinose und epiphanische Charakter der Macht drückte sich schließlich bereits in vollendeter Form im römischen Kaiserkult aus. Das Adjektiv, mit dem die Römer den Gehorsam des Soldaten belegten, lautete «*augustus*»: «*disciplina augusta*».

Macht und Vaterschaft können philosophisch im Begriff der Ursache zusammengeführt werden, der selber zur Genüge mysteriös ist, wie wir spätestens seit Hume wissen.<sup>46</sup> Aber kehren wir zur Geschichte zurück und fragen uns, ob es auch Mächte gibt, die nicht mysteriös sind.

Und wirklich scheint es mir eine Macht zu geben, die nicht im geringsten mysteriös ist, die sich im Gegenteil auf die Zerstörung des Mysteriums gründet, das heißt

auf die vollständige Entschlüsselung des göttlichen Heilsplans und des Weltenlaufs. Es ist, wie Jean Starobinski gestern ausführte, die Macht, von der Sarastro träumt. Jenseits der Revolution sind Freiheit und Revolution nurmehr eines, und die Selbstregierung fällt mit dem Weltplan zusammen, da dieser ganz geoffenbart und von allen in einem einzigen Augenblick erkannt wird. Die Revolution ist bezogen auf die «Zauberflöte» sowohl das Glockenspiel, das die Kapitalisten in Bann schlägt, als die Zauberflöte, die gesellschaftliche Harmonie herstellt.

Doch die Revolution findet statt, und nichts entwickelt sich wie vorgesehen. Der Kapitalismus sollte zum Sozialismus führen, aber nichts dergleichen geschieht, und es gibt keinen Sozialismus. Die Dinge nehmen einen anderen Lauf, die Völker, soviel Macht sie auch haben, schlagen die entgegengesetzte Richtung ein. Die Macht, ergriffen im Namen der Sequenz «erst Kapitalismus, dann Sozialismus», wird mit der Wissenschaftlichkeit, der absoluten Gewissheit dieser Sequenz legitimiert.

In dieser Situation erfährt die Macht eine Spaltung. Ihre eine Seite ist die klassische Macht der reinen Zwangsherrschaft. Erst die Kleinbürger, dann die «Kulaken», dann die «Halb-Kulaken», als nächstes die von der kleinbürgerlichen Ideologie angesteckten Arbeiter: So muss Schritt für Schritt die gesamte Bevölkerung mit dem Leben bezahlen, wenn sie nicht gehorcht – nicht so sehr der Macht nicht gehorcht als vielmehr dem Ziel, in dessen Namen die Macht besteht.

Im politischen Weltbild Lenins war es das Geheimnis des Kapitalismus, dass er zum Sozialismus führen werde. Nun, dieses Weltbild dauert fort, nur umgekehrt: Das Geheimnis des Sozialismus ist seine Vorwelt, der in den Tiefen weiter rumorende Kapitalismus, der zerstört werden muss.

In der Mozartischen Vision ist der böse Monostatos derjenige, der ganz allein steht. Nach der Machtergreifung wird jeder zum Monostatos. Hier tritt nun eine zweite Spielart der Macht hinzu, eine völlig neue Spielart, die ich nach Pasternak die magische Macht des toten Buchstabens nennen will.<sup>47</sup> Für sie ist es wesentlich, dass der Sozialismus als bereits existent gilt; und ebendieser Geltung wird die neue Macht auch dienen. Während die erste Macht sich für den potentiellen Sozialismus ins Geschirr legt, arbeitet die zweite im Dienste der Fiktion des aktuellen Sozialismus. Die Menschen zum Gehorsam zwingen, ist nie besonders schwer; sie aber dahin zu bringen, dass sie applaudieren, wählen, lächeln, sogar reden, braucht es beinahe unbegrenzte Macht. Jetzt wird der Machthunger wahrhaft unersättlich, denn es geht nun darum, zu erreichen, dass Papageno Hymnen auf Sarastro schreibt. Nicht mehr den Kommunismus zu *wollen*, muss er überredet werden, sondern den Kommunismus zu *sehen*; und er soll eine Initiation vorgaukeln, die er nicht erhalten hat und auf die er pfeift. Es wird also von ihm verlangt, so zu tun, «als ob»; und damit treten zwei große magische Kräfte der ideologischen Macht auf den Plan: die (wirksamere) Sprachma-

gie, die Magie der falschen Sprache, der Sprache ohne Wirklichkeitsbezug, und die ästhetische Magie, die darin besteht, etwas vorzuführen, was nicht da ist und was man den «sozialistischen Realismus» heißt. Die Ausdehnung der Macht durch Verknüpfung dieser beiden Machtspielarten übertrifft alles, was der Mensch je gesehen oder vorausgesehen hat.

Doch warum diese unendliche Ausdehnung? Je nun, da haben wir das große Paradoxon, denn diese Macht ist ohnmächtig, im wörtlichen Sinne ohne Macht. Die Ausdehnung ist eine stets ohnmächtige Kompensation für die fundamentale Ohnmacht ideologischer Macht. Die Macht will den Sozialismus, den es aber nicht gibt, und sie kann nichts anderes wollen, ohne ihre Legitimität einzubüßen. Sie kann sich nur unter der Bedingung halten, dass sie jeder Kraft gestattet, auf die Realität einzuwirken, weshalb sie reine Zerstörung ist. Der Zenturio befiehlt seinem Adlaten: «Geh!», aber der Ort, an den dieser gehen soll, existiert gar nicht. So muss man diesen Menschen denn ins Gulag schicken oder töten. Dreißig Millionen Tote unter Stalin oder unter Lenin, sechs Millionen Tote unter Hitler, und all das nur wegen Ungehorsams! Die Macht ist nicht mehr mysteriös, sie ist unbegreiflich geworden. Das Mysterium der Macht liegt, wie ich sagte, im Gehorsam. In der unmöglichen Ordnung ist indessen auch Gehorsam nicht mehr möglich. Und das Unbegreifliche dieser Macht liegt in der Verbohrtheit, in der Absurdität des Befehls, der reines «imperium» ohne «potestas» ist und dabei tödlich. Wie soll man einer solchen Macht widerstehen?

Wie bereits gesagt, verwandelt diese Macht jeden Papageno in einen Monostatos. Doch kommt es gelegentlich vor, dass eines dieser dämonisierten Wesen plötzlich Verantwortung übernimmt, aufbegehrt, sich weigert, zu lügen. Er sagt die Wahrheit, seine Wahrheit, die in einem begrenzten und menschlichen Wunsch besteht, denn die ideologische Ohn-Macht – hier wird die Verknüpfung mit der Vaterschaft interessant – hat auch eine Nicht-Vaterschaft zur Folge, woraus sich die restlose Sterilität dieser Machtart erklärt. Die Zauberflöte, das ist die Pest in Theben, und es ist die düstere Fortsetzung von Goethe, von der uns Starobinski gestern sprach, in der Papageno tatsächlich unfruchtbar geworden ist. Für die Macht ist Solschenizyn ein Monostatos, weil er alleine steht, und er ist Papageno, der die ideologische Initiation ins Lächerliche zieht und Anspruch auf die Welt in ihrer unmittelbaren Gegebenheit, d. h. ohne doktrinäre Vorgaben, erhebt – Papageno, der fordert, was im Rahmen einer Macht, die von Gott kommt (oder von den Göttern, wie Kostas Papaioannou sagen würde), selbstverständlich ist – Papageno, der Papagena, eine Frau, verlangt, und Kinder.

JEANNE HERSCH Ich werde das, was Sie gesagt haben, nicht diskutieren, denn so etwas wie ein Gedicht diskutiert man nicht. Gleichwohl will ich bekennen, dass mich an der Vollkommenheit Ihrer Darlegung, der Gewandtheit ihrer Formulierungen etwas stört: Beschönigt man nicht mit einer solchen Analyse, die so poetisch auftritt, den Gegenstand, von dem man spricht? Ich frage mich, ob wir im Westen, wo man so viel Virtuosität im Umgang mit den zweifelhaften logischen Konstrukten des Ostens aufzubieten pflegt, diese am Ende damit nicht adeln?

Außerdem möchte ich zweierlei anmerken, wovon sich eines ganz auf den Anfang Ihrer Ausführungen bezieht, das andere ganz auf den Schluss. Eingangs sprachen Sie vom Mysterium des Gehorsams, das ich wie Sie für eines der großen, grundlegenden Mysterien halte. Es steht aber nicht allein da, sondern gehört zu einem ganzen Komplex ursprünglicher Mysterien, die der Logik widerstreiten. In der Logik neigt man auf der Ebene der Dinge stets dazu, Symmetrien nach dem Vorbild informationsverarbeitender Maschinen zu bilden: Es gibt zwei Begriffe, wahr und falsch, gehorchen und nicht gehorchen usw. In Wirklichkeit verhalten sich die Dinge aber nicht symmetrisch. Das Wort wird zunächst einmal gesprochen, um geglaubt zu werden, und wenn man einen Satz sagt, dann nicht, um ihn zur Prüfung im Sinne von «wahr oder falsch» vorzulegen. Wenn man spricht, geht man davon aus, dass einem geglaubt wird, und man hat prinzipiell die Absicht, die Wahrheit zu sagen; Lüge oder Zweifel stellen sich erst später ein.

ALAIN BESANÇON Aber in der Welt der Ideologie wird das falsche, das unwahre Wort doch nicht geäußert, um geglaubt zu werden!

JEANNE HERSCH Ganz meine Meinung, aber ich spreche noch nicht von der Ideologie. Alles, was ich sage, ist, dass es sich im Normalfall so verhält. Freilich hat man auch mir von Diskussionsrunden in den Schriftstellerverbänden der Ostblockländer berichtet, wo jeder weiß, dass jeder lügt, und die gesamte Diskussion soviel Bestand hat wie ein Kartenhaus. Es handelt sich um das, was Michel Sales vorhin das Dämonische genannt hat – das Dämonische, das augenscheinlich viel gemein hat mit dem Nichts.

Am Ende Ihres Beitrags haben Sie gesagt, dass die unendliche Ausdehnung der ohnmächtigen Macht reine Zerstörung sei, da nichts bleibe, als diejenigen, die das Spiel nicht mitspielen, ins Gulag zu schicken oder umzubringen. Nur braucht man, um jemanden ins Gulag zu stecken oder zu töten, Gewalt – und von Gewalt haben Sie nicht gesprochen.

ALAIN BESANÇON Oh doch! Das war die klassische Macht des Zwangs.

JEANNE HERSCH Klassisch... klassisch... ich würde das eher «körperlich», «materiell» nennen. Es wird etwas verschleiert, wenn man «klassisch» sagt, denn es weckt ganz andere Assoziationen als die Wörter «körperlich» oder «materiell». Schließlich geht es um nackten Zwang; und dass das Wort «nackt» ein Synonym von «klassisch» sein soll, geht mir doch ein wenig gegen den Strich. Indem man sich an den kuriosen Klimmzügen der Ideologie des Ostblocks und den von ihr hervorgebrachten falschen Zusammenhängen abarbeitet, vergisst man am Ende leicht das rohe Fundament. Im übrigen frage ich mich, ob soviel über Marx publiziert, soviel intellektuelles Aufhebens von ihm gemacht würde, wenn es keine Rote Armee gäbe?

VORSITZENDER Kostas Papaioannou möchte zum Problem der Ideologie Stellung nehmen. Er ist Philosoph und hat zahlreiche Arbeiten über Marx, Hegel und Platon verfasst.<sup>48</sup>

KOSTAS PAPAIOANNOU Während ich Ihrem bewundernswerten Vortrag lauschte, musste ich an die Geschichte von der Inthronisation des ersten Königs von Israel denken: «Setze einen König über uns – aber der König wird von euren Herden den Zehnten nehmen – dennoch, es soll ein König über uns sein!».<sup>49</sup> Jedes Volk beginnt seine eigentliche Geschichte mit einer freiwilligen Selbsteignung: Hierin liegt meines Erachtens das ganze Mysterium der Macht. Denn das Problem der Einsetzung Sauls und die von Samuel angekündigte Problematik um die Rechte des Königs sind nach wie vor aktuell. Wir sind seither nicht einen Schritt weitergekommen, ja wir haben sogar Rückschritte gemacht, insofern die tragische Dimension all denen, die heutzutage Staaten gründen – und sie sind Legion –, vollkommen entgeht.

Während ich Ihnen zuhörte, dachte ich auch an einen der tiefsinnigsten Sätze, die ich jemals gelesen habe, den kantischen Satz: «Der Mensch ist ein für die Gesellschaft bestimmtes (obzwar doch auch ungeselliges) Wesen».<sup>50</sup> Diese Bestimmung geht weiter als die aristotelische vom Menschen als *Animal sociale*; aber seit Kant hat es keine Fortschritte gegeben. Ich danke Ihnen dafür, uns auf so besonders eloquente Weise an die Schwierigkeit erinnert zu haben, gesellig und ungesellig zugleich zu sein.

Dritter Gedanke oder berühmtes Zitat, das mir einfiel: der Vers des Aischylos mit der Maxime «Nicht ohne Herr, nicht unter eines Herrn Gewalt zu leben»,<sup>51</sup> 458 v. Chr. geschrieben und unverändert aktuell, denn es ist der Dreh- und Angelpunkt jeglichen politischen Denkens für all diejenigen, die frei sind. Die nicht frei sind, besitzen nicht einmal die Möglichkeit, zu sagen «nicht Anarchie noch Despotie». Ich danke Ihnen deshalb auch dafür, dass Sie uns zum Nachdenken über diese Dialektik gebracht haben, die fortwirken wird, solange es freie Menschen gibt.



Ich möchte Ihnen nun einige – notgedrungen knappe – Anmerkungen zur Beurteilung vorlegen, Anmerkungen, die sich, um es pedantisch zu formulieren, auf die Problematik der Legitimation der Macht beziehen: nicht so sehr der Macht im allgemeinen (da man der Macht «überhaupt»<sup>52</sup> im Alltag ja eher selten ansichtig wird), sondern einer Macht, die sich gerade nicht als «Mixtum» versteht und die über einhalb Milliarden Menschen herrscht, von denen im übrigen zahlreiche sich, hüben wie drüben, auf sie berufen. Die Sache lässt sich sehr leicht chronologisch festmachen. In den traditionellen Kulturen stieg die Herrschergewalt vom Himmel herab, und vom himmlischen Auftrag bis zum Gottesgnadentum war die Macht immer, ob beschränkt oder unbeschränkt, zentralisiert oder dezentral, konzentriert oder konkterkariert durch andere, mehr oder minder institutionalisierte Mächte oder Gegenmächte, eingelassen in die höhere kosmische Ordnung und vollzog sich mit derselben Unabänderlichkeit wie der Lauf der Sterne oder die Abfolge der Jahreszeiten. Am eindrucklichsten widerspiegelt sich diese vollendete Einordnung des menschlichen Mikrokosmos in den göttlichen Makrokosmos vielleicht im Haus des Kalenders,<sup>53</sup> jenem Wachtraum des chinesischen Mandarins.

Ganz anders verhält es sich in unserer desakralisierten Welt, in der alles seinen Ursprung in der Erde haben muss. Auch die Macht muss erdentsprungen sein und sich entweder durch Gründe legitimieren, die im Gewissen des Bürgers liegen – dies die von den modernen pluralistischen Demokratien ersonnene Ideallösung –, oder durch Gründe, die in der Natur des Staates als einer irdischen Entität liegen – das wäre die Staatsräson –, oder aber durch Gründe, die in etwas völlig Neuartigem liegen, nämlich in der als eschatologischer Kampf und einziger Weg zum Heil begriffenen Geschichte – dieses nun die Legitimationsform, die einer der eigenständigsten Schöpfungen der Moderne zu eigen ist. Ich meine – Sie haben mich verstanden – die Legitimationsform der totalitären Linksregierungen.

Greifen wir die von Besançon und Starobinski ins Spiel gebrachten Bilder noch einmal auf: Sarastro ist Geschichtsphilosoph, gar eine Koryphäe der Wissenschaften und Künste geworden. Die Flöte ist auf jeden Fall zerbrochen und durch ein kriegerischeres Instrument ersetzt. Die Liebenden sind Liebende nur unter der Bedingung, ein positives Heldenpaar abzugeben, wobei nach Möglichkeit das eine positiver als das andere sein soll. Papageno, mit dem ich besonders fühle, weil ich selbst Papaioannou heiße und weil sein Name mich an «Paganos» erinnert, hat offenbar alles verloren, denn er trägt jetzt einen Blaumann. Und die Chöre der Eingeweihten bilden eine einzige monolithische, monomanische, monostatische Partei!

Etwas prosaischer gesagt, waren in dem Moment, da Max Weber seine klassische Unterscheidung der drei Typen legitimer Herrschaft<sup>54</sup> – traditionale, legale und charismatische Herrschaft – formulierte,<sup>55</sup> die Begründer des modernen Totalitaris-

mus im Begriff, einen weiteren, vollständig neuen Herrschaftstypus zu erfinden, der eben deshalb, wegen dieser Gleichzeitigkeit, noch nicht in der Weber'schen Typologie auftaucht, unerachtet Max Webers universalgeschichtlicher Beschlagenheit. Erstmals wurde damit eine Herrschaft durch Ideologie geschaffen und legitimiert, eine totalitäre Herrschaft, die per definitionem jegliche Form traditionaler Herrschaft negierte, betrachtet doch die Ideologie alles, was ist, als null und nichtig und macht Tabula rasa – wenn auch nicht eben im cartesianischen Sinne.

In genauso absoluter Opposition steht, unnötig zu sagen, die ideologisch motivierte totalitäre Herrschaft zu jeder Art von legaler Herrschaft. Legalität und ideologisches System bilden einen unversöhnlichen Gegensatz. Hitler hat, wie Sie wissen, die Weimarer Verfassung beibehalten, während er zugleich unverhohlen seine Verachtung für den Rechtsstaat kundtat. Stalin hat die demokratischste Verfassung der Welt<sup>56</sup> entworfen und mit Hilfe einer überwältigenden Mehrheit in Kraft gesetzt, derweil China dreißig Jahre nach dem Triumph der Revolution noch kein Gesetzbuch kennt und ähnlich wie die Griechen des 7. Jahrhunderts ohne Rechtsstaat auskommt. Diese Welt, die wesentlich auf die utopische Zukunft hin orientiert ist, missachtet Recht und Tradition mit gleicher Brutalität. Viel – wenngleich rein Anekdotisches – wäre auch zur charismatischen Herrschaft zu sagen. Es hat ja totalitäre Despoten mit Charisma gegeben: Hitler, Lenin vielleicht, Trotzki auf alle Fälle, eventuell auch der junge Fidel Castro. Dennoch behaupte ich, dass das totalitäre System und die charismatische Persönlichkeit in grundsätzlichem Widerspruch zueinander stehen.<sup>57</sup> Das System ist ideokratisch, das heißt, der Anführer kann nichts sein als die Verkörperung der Idee, es sei diese nun rot, braun oder grau – die Farbe spielt keine Rolle. Wichtig ist allein, dass es eine Idee gibt: Hieraus erklärt sich die außerordentliche, in der Menschheitsgeschichte einzigartige Leichtigkeit, mit der dieses System aus den Helden von gestern die Sündenböcke von heute macht. (Man denke an Lin Piao, Frau Mao<sup>58</sup> u. a.) Das absolut Neue, meiner Ansicht nach noch nie Dagewesene ist die Rechtfertigung durch Ideologie. Nicht Tradition, nicht Recht oder Charisma verleihen dem System Legitimität, sondern Ideologie. Was bedeutet der Begriff der Ideologie? Ich will versuchen, mich kurz zu fassen, wiewohl ich Athener bin und also zur Kürze wenig geneigt!<sup>59</sup>

Unter Ideologie verstehe ich eine mehr oder weniger millenaristische Utopie, die eine halluzinierte Geschichtswahrnehmung erzeugt und zu einer mehr oder weniger halluzinogenen Orthodoxie gerinnt. Die Ideologie ist eine Historiosophie. Ihr zufolge ist alle bisher bekannte Geschichte – je nach ideologischem Standpunkt – ausschließlich die Geschichte der Klassen- oder Rassenkämpfe gewesen. Die Historiosophie beansprucht, die gesamte Geschichte zu erklären, und sie bestimmt die Gegenwart auf eine sehr eigentümliche Art als eschatologisches Schlachtfeld, als ein Mo-

ment des Endkampfes oder der Endlösung. Diese Historiosophie, welche die gesamte Geschichte umfasst und die Gegenwart als Kampfplatz der Menschheit beschreibt, mündet in eine Eschatologie bzw. Utopie. Und ob letztere nun in der klassenlosen Gesellschaft besteht oder in einer von unreinen Rassen gesäuberten Menschheit, die Ergebnisse sind nahezu identisch.

Als nächstes müsste man den Voraussetzungen einer solchen Eschatologie auf den Grund gehen. Handelt es sich um eine Perversion der christlichen Geschichtsphilosophie? Um einen Ausdruck der menschlichen Natur? Sind wir wirklich Manichäer? Glauben wir ernstlich, dass Geschichte etwas anderes sei als die schlichte Chronik unserer Fehler und seltenen guten Taten? Wir können kaum umhin, uns diese Fragen zu stellen. Wie immer wir sie uns aber beantworten, Tatsache ist, dass diese manichäische, dem Kampf verschriebene Historiosophie Besitz ergriffen hat von der ganzen Welt. Historiosophie und Utopie sind eine Versuchung für uns alle; und das vielleicht einzige Mittel, dieser Versuchung zu entgehen, liegt in der Erinnerung an das, was geschah, als die Utopisten an der Macht waren.

Jene Utopie, die bei Nacht und Nebel beinahe Wirklichkeit geworden wäre und an die die Mehrheit eines der zivilisiertesten Völker geglaubt hat, forderte – absolut unbegreiflich für jedes normale Lebewesen – den Tod von Millionen Menschen. Eine andere, scheinbar bessere Utopie, nämlich die des Lenin von *Staat und Revolution*,<sup>60</sup> verspricht wiederum eine Gesellschaft ohne Bürokratie, Armee und Polizei, eine Gesellschaft, in der jedermann ein wenig Bürokrat wäre und ergo keiner Funktionär, und die zudem eine außerordentliche Fülle an Gütern bereithalten würde. Gemäß Lenin war es im Russland von 1917 möglich, den Arbeitern bei einer viermal geringeren Arbeitszeit viermal mehr Wohlstand zu verschaffen.<sup>61</sup> Eine Versechzefachung des Wohlstandes war also ins Auge gefasst! Das Ergebnis kennen wir: die tödlichste Hungersnot, die Russland seit den mongolischen Invasionen je heimgesucht hat. Auf diese Hungersnot, von der man nicht weiß, ob sie fünf oder siebeneinhalb Millionen Tote gefordert hat, folgte der Tod der Zivilgesellschaft, die «Verflüchtigung» der Arbeiterklasse (die der Theorie nach eigentlich zur Diktatur berufen war), die Entvölkerung der Städte, der Kannibalismus auf dem Lande, die Geburt des totalitären Staates usw.

Nicht, warum die Utopisten ihre ohnehin nicht zu verwirklichenden Hirngespinnste nicht verwirklicht haben, wäre zu fragen, sondern vielmehr, warum sie das Gegenteil dessen gemacht haben, was sie hatten machen wollen? –: *das* ist doch die Ironie der Geschichte, wie Hegel – oder ihre Tragödie, wie Aischylos sagen würde. Wir müssen aber auch deshalb über die Utopie nachdenken, weil sie in dem Moment, in dem sie restlos sich blamiert hat und man schon vollkommen verrückt sein müsste, um die Utopisten ernst zu nehmen, in dem es geradezu komisch, nein tragisch anmutet, seine Zeit mit Reden über sie zu verschwenden – weil sie in diesem Augen-

blick verführerisch wird. Wie kommt es dazu? Der sicherste Weg in die schrankenlose Despotie ist vielleicht der, der in der beschränkten Freiheit seinen Ausgang nimmt; und so will ich Ihnen zum Abschluss die *Orestie* des Aischylos ans Herz legen, dieses Meisterwerk des politischen Denkens. Dort ist nachzulesen, wie ein Gericht aus Sterblichen die Erinnyen in Eumeniden verwandelt, in gnädig-wohlmeinende Schutzgöttheiten. Die einschneidende Erfahrung unseres Jahrhunderts, in deren Lichte wir alles Nachdenken über das Politische revidieren müssen, ist es nun, dass dieser Vorgang reversibel ist: Die Eumeniden lassen sich sehr gut in Erinnyen zurückverwandeln, und diese Erinnyen singen nicht mehr!

JEANNE HERSCH Haben Sie Dank für Ihren Beitrag, mit dem ich ganz und gar d'accord gehe. Ich glaube auch nicht, dass er meine gestrige Darstellung widerlegt: Auch wenn die Macht nicht als Mixtum auftritt, hindert das nicht, dass sie trotz allem eines ist. Denn die Ideologie ist nicht rein und genügt sich nicht selbst. Ich habe gestern selber angedeutet, dass die Utopie, sobald sie eine Totalität oder einen Endpunkt verspricht, zur (Rück-)Verwandlung der Eumeniden in Erinnyen führt.

STEPHEN GRAUBARD<sup>62</sup> Eine kurze Wortmeldung. Man sollte bedenken, dass die Macht bestimmten Völkern zu bestimmten Zeiten äußerst suspekt war, weil sie die Freiheit bedrohte oder zu bedrohen schien. Das war der Fall in England, einem sehr alten Land, und in den Vereinigten Staaten, einem inzwischen ebenfalls in die Jahre gekommenen Land, das sich aber immer noch für jung hält. Beide Länder haben diese Gefahr erlebt, und ihnen gemeinsam ist, dass sie ihre eigenen Bürger sowie auch viele andere, recht verstanden, darin erzogen haben, der Macht zutiefst zu misstrauen. Sie haben sich die Freiheit zum Wahrzeichen erkoren, in das sie all ihr Vertrauen setzen. Ihr Beispiel sollte uns ein Anlass sein, den Zusammenhang von Macht und Freiheit etwas tiefer zu ergründen. Könnten Sie, Madame, hierzu noch ein paar ergänzende Worte sagen?

JEANNE HERSCH Unverkennbar steckt das gesamte der Freiheit verpflichtete politische Denken der kontinentaleuropäischen Länder voller nostalgischer Bezüge auf das, was in England und den Vereinigten Staaten verwirklicht worden ist. Das gilt selbst dort, wo diese beiden Länder aus dem einen oder anderen Grund in Ungnade gefallen sind. Diese Nostalgie lebt fort, und so wird überall nach Mitteln und Wegen gefahndet, wenn schon nicht die Theorie, so doch wenigstens die politische Praxis der angelsächsischen Länder auf andere zu übertragen.

Vielleicht haben diese Länder der Macht theoretisch misstrauen können, weil sie sie praktisch mit der Freiheit zu vereinbaren wussten. Meines Wissens haben we-

der England noch die USA je anarchische Zustände erlebt: Sie mögen Anarchisten haben, aber das bleibt ein Randphänomen, das Leben und Geschichte dieser Länder in keiner Weise prägt. Vielleicht haben sie deswegen weniger über die Notwendigkeit der Macht reflektiert. Doch was uns betrifft, so ist diese Reflexion fraglos von allergrößtem Nutzen. So kam ich dazu, von der «Zähmung» der Macht zu sprechen. Ich habe mich gefragt, wie man das ins Englische übersetzen würde. Es gibt das Verb «to tame», aber das bedeutet «bändigen, bezähmen, bezwingen». <sup>63</sup> «Bezähmen» und «zähmen» ist aber nicht das gleiche! Denken Sie an den *Kleinen Prinzen*: Die Rose kann man nicht bändigen, zähmen kann man sie wohl. Es ließe sich auch fragen, warum schon «power» und «pouvoir» nicht das gleiche bedeuten.

Am Ursprung der Kraft, über welche die Macht verfügt, besteht ein gewisser Zusammenhang mit dem Mut. Kraft und Mut lassen sich nicht völlig voneinander trennen. Der Mut ist auf seine Art eine Kraft. Wenn die Freiheit einen gewissen Wirkungsgrad erreicht hat, wird sie zur Kraft und zieht dadurch in den «Kreislauf» der Macht ein. Macht ist die Fähigkeit, einen Willen geltend zu machen und somit die eigene Freiheit zu gebrauchen – der Kernpunkt unseres Menschseins. Auf diese Weise steht selbst das, was unsere Freiheit unablässig zu vernichten droht, in einem starken Bündnis mit ihr. Unsere Freiheit ist nicht angelisch, ätherisch, bar jedweder Erden schwere, wie sie der Macht anhaftet; und ich habe gestern zu zeigen versucht, dass diejenigen, die Abscheu vor der Macht empfinden, die jeder Macht abhold sind, sich gleichwohl, ob sie wollen oder nicht, ihrer Mittel bedienen.

THÉRÈSE ROMÉO Ich will versuchen, mich kurz zu fassen, obgleich diese Art Appendix, den ich Jeanne Herschs Vortrag über die Ursachen des Machtzerfalls gern beigegeben würde, zweifellos einen eigenen Vortrag verdiente.

Da ich weder Politologin noch Philosophin bin, möchte ich als einfache Teilnehmerin sprechen: eine sehr spezifische Teilnehmerin freilich, denn ich bin Französin und Citoyenne, und eine hoffentlich recht bewusste Citoyenne dazu. Wir haben nun in Frankreich einiges erlebt, was uns in dem bemerkenswerten Rhythmus von ein oder zwei Ereignissen pro Jahrzehnt ein Bild des Machtverfalls vor Augen führte.

Nehmen wir etwa den 10. Juni 1940. Frankreich lebte zu diesem Zeitpunkt, wie man wohl sagen darf, unter jenem «Mixtum», von dem Jeanne Hersch gestern sprach, und dieses Mixtum war die Republik, mit allem, was an Symbolen, Institutionen, Ausdrucksformen und nachgerade magischen Formeln dazugehören konnte. Denn es gab Menschen, die an Marianne glaubten, wie man an eine Gottheit glaubt. Was geschah nun am 10. Juni 1940? Es hatte natürlich die Niederlage gegeben und eine Reihe von Vorfällen, die das Land erschütterten hatten. Doch an jenem 10. Juni übertrugen die

Abgeordneten – Leute, an die das französische Volk die Macht delegiert hatte, auf dass sie die Republik verträten – das Pleinpouvoir an Marschall Pétain; das heißt, sie sagten sich von der Republik los, um den französischen Staat zu gründen.<sup>64</sup> Wie konnte es dazu kommen? Sie glaubten nicht mehr daran! Es war vor allem jene feige Aufgabe, von der Léon Blum gesprochen hat, sowie die Möglichkeit, sich dabei zu beruhigen, dass man auf diese Weise Schlimmeres verhüte. Aber es hat andere Momente in der Geschichte Frankreichs gegeben, in denen fast genauso vernichtende Niederlagen eine diametral entgegengesetzte Reaktion auslösten. An diesem Ereignis konnte man sehen, dass die Macht, um Bestand zu haben, darauf angewiesen ist, dass diejenigen, die sie ausüben, zuallererst einmal an sie glauben.

Das zweite Beispiel, das mich seinerzeit ganz seltsam berührte, bietet der Mai 1968. Die Fünfte Republik wurde damals von einem weithin angesehenen Manne regiert. Die Institutionen schienen stabil – und was geschah? Man ging auf die Straße, ließ es hoch hergehen, es herrschte Anarchie. Wie kam es zu dieser erstaunlichen Bewegung, die auch als ein Fest, ein Schauspiel, ein Feuerwerk anmutete? Denn Feuer gab es nicht wenig: Autos wurden verbrannt und Bäume, und man sang und hatte Ideen und brachte allüberall Graffiti an – es war wie ein grenzenloses Fest der Jugend. Was war geschehen? Die Macht hatte die sich sammelnden Kräfte nicht gesehen, sie hatte nichts gemerkt.

Vielleicht erinnern Sie sich noch an das, was General de Gaulle über die Studenten sagte: «Sie wollen in die Zimmer der Mädchen!»<sup>65</sup>. Er glaubte tatsächlich, die Forderungen der Jugend beschränkten sich hierauf. In Wirklichkeit bestand eine tiefe Kluft zwischen der Macht und dem Volk, dem Volk, das sich schämte und nicht mehr am Erbe des Kolonialismus tragen wollte, indem es sich mitschuldig machte an allerlei Widersprüchen, Verbrechen und Skandalen. Ohne Zweifel gab es hier ein moralisches Problem. Auf das, was sich auf der Straße abgespielt hatte, folgte dann eine Art Zeremoniell oder Ritual: General de Gaulle versammelte fünfhunderttausend Menschen und ließ sie im Gleichschritt die Champs-Élysées herabmarschieren; das genügte bereits, um die Lage ein wenig zu verändern. Es geht hier nicht darum, dieses Die-Dinge-wieder-in-die-Hand-Nehmen zu analysieren, denn das, worauf es mir ankommt, ist die tiefe Kluft zwischen der Macht und dem Volk, das eine höchst ungewöhnliche Corrida durch die Straßen von Paris veranstaltet hatte.

Wenn wir uns nun der Gegenwart zuwenden, können wir, so glaube ich, ziemlich klar sehen, welche Faktoren die Französische Republik radikal zu verändern drohen. Das Regime, unter dem wir leben, weist einige spezielle Züge auf. Ein Gegen-Regime zeichnet sich ab, das – wie noch alle im Stand der Möglichkeit befindlichen Regimes – von den eingeleiteten Reformen profitiert. Es hat ja keine Revolution je stattgefunden, ohne von der regierenden Macht durch fortwährende Reformen qua-

si angebahnt worden zu sein. Schon Veuillot sagte: «Im Namen unserer Prinzipien wollen wir von ihnen die Freiheit fordern, die wir ihnen im Namen ihrer Prinzipien verwehren werden».<sup>66</sup> Doch das Übel reicht tiefer, als die sichtbaren Umstände erkennen lassen, und so will ich nicht weiter dabei verweilen, wie die Gegenmacht sich heuer exakt der beschriebenen Methode bedient, um Rundfunk, Finanzen usw. zu unterwandern. Sukzessiv entsteht ein Staat im Staate, und es steht außer Frage, dass es früher oder später zum offenen Konflikt kommen wird.

Ich weiß sehr wohl, dass es Arbeitslosigkeit und eine ganze Menge anderer betrüblicher Erscheinungen gibt, die allerdings nicht gänzlich von der Macht abhängen. Festzustellen ist etwas zum gegenwärtigen Zeitpunkt viel Gravierenderes, nämlich die Abdankung des Bürgers. In ihr liegt nach meinem Dafürhalten der Hauptgrund für jenen Machtverfall. Eine allgemeine Immoralität greift um sich: Alle Welt trickst, und der «richtige Dreh» – hässliches Wort – ersetzt am Ende praktisch alles. Ich will hier nur ein Beispiel nennen, das mir schmerzlich ist: Es kommt mitunter vor, dass kaltblütig gefordert wird, die Baccalauréat-Zensuren zu retouchieren; ein undenkbares Ansinnen. Ich glaube, dass es in einer Republik, in einem Volk, das ein Bewusstsein von seiner Freiheit hat, keine kleinen Sünden gibt. Alle Sünden fallen ins Gewicht. Und wir danken unaufhörlich ab, indem wir ihnen nachgeben.

Meiner Auffassung nach ist das Problem von Macht und Freiheit im wesentlichen ein moralisches. Camus sagt, wir müssen unablässig wachsam sein, beständig darauf achtgeben, dass wir keine Mitschuld für das, was hier wie dort auf der Welt geschieht, auf uns laden. Freiheit ist gewiss beschwerlich, denn es strengt an, stets zu bedenken, dass sie vielleicht in Gefahr schwebt und dass eine relativ wohlthätige Macht durchaus von einer totalitären verdrängt werden kann. Wenn aber eines absolut sicher ist, dann dies, dass die Tugend der Konsequenz, die größte aller Tugenden überhaupt, den Kern der Freiheit ausmacht. Bürger, die sich auf das eine nicht verstehen, können das andere nicht leben.

IRING FETSCHER<sup>67</sup> Ich würde gern ein kurzes Wort zur Macht als Dienstleisterin, Beschützerin ergänzen, denn wenn es heißt, die Macht sei unterdrückerisch, wird allzuoft vergessen, dass es dieselbe Macht ist, die beschützt. Herr Graubard hat Amerika erwähnt: Der «Wilde Westen» stand für die Abwesenheit von Macht, die ihrerseits eine Abwesenheit von Sicherheit und Freiheit für diejenigen bedeutete, die ohne Waffe in der Hand dastanden. Hier besteht ein Zusammenhang, an den uns heute indirekt der Terrorismus erinnert, pflegt doch die erste Reaktion der Bevölkerung, jedenfalls in Deutschland, die zu sein, eine Verstärkung der Polizei zu ihrem Schutz zu fordern. Und die Terroristen haben vermutlich nicht damit gerechnet, dass das Polizei-Budget gleich um eine Milliarde Mark aufgestockt werden würde, wie es das Parlament in die-

sem Jahr mit absoluter Mehrheit und mit den Stimmen aller Parteien beschlossen hat, weil kein Abgeordneter es wagte, einer solch gewaltigen Erhöhung der Ausgaben für die innere Sicherheit zu widersprechen.

Im übrigen bin ich ein wenig enttäuscht darüber, dass soviel vom Mysterium der Macht die Rede war. Für meinen Geschmack haben wir hier etwas zu viel der Mysterien gehabt. Meine rationalistische Generation verspricht sich mehr von einer vernunftgemäßen Analyse. Eine solche könnte uns durch die Betrachtung zweier Aspekte ein Stückchen weiterbringen: erstens der Zentralisierung als Instrument der Hierarchisierung und zweitens der Kontrolle über die Kommunikationsmittel. Wir hängen alle von materiellen Kommunikationsmitteln ab – Eisenbahn, Telephon, Telegraph –, und alle befinden sich in staatlicher Hand. Je mehr Dienste uns der Staat aber bereitstellt, um so stärker wird unsere Abhängigkeit von der Macht – weshalb die letztere nicht aufhört zu wachsen und ihre «Zähmung», mit Frau Hersch zu sprechen, mir tatsächlich die einzige Lösung zu sein scheint. Und wir brauchen auf jeden Fall mehr Zähmung als das 18. Jahrhundert, in dem die Macht vergleichsweise sehr viel schwächer war. Wir sehen einen enormen Zuwachs an Macht, Machtmitteln und Machttechniken aller Art, aber keinen entsprechenden Zuwachs an Mitteln der Zähmung, der Machtbegrenzung.

Ein letztes Wort zur Übersetzung: Im Deutschen würde man wahrscheinlich «Staatsmacht» sagen, denn «Macht» hat nicht dieselbe Bedeutung wie das französische «pouvoir», wobei «Staatsmacht» allerdings ganz offenkundig eine weitaus positivere Einstellung impliziert, als die Franzosen sie dem «pouvoir» entgegenbringen. Auch würden deutsche Demokraten nur selten den Begriff der Staatsmacht verwenden, dem aus ihrer Sicht zuviel Ehrerbietung dieser überkommenen höheren Macht gegenüber eingeschrieben ist. – Erstaunt hat mich noch, dass niemand von Bürokratie gesprochen hat. Die Unabhängigkeit der Gerichte, Presse, Städte und Regionen, der Föderalismus, die Vielfalt wahrhaft unabhängiger politischer Parteien sind lauter Errungenschaften, deren Bedeutung uns durch die Erfahrung mit dem Totalitarismus aufgegangen ist. Aufgegangen ist uns auch die Notwendigkeit der Trennung von geistlicher und weltlicher Macht, die in Europa zwar seit längerem vollzogen schien, in den totalitären Staaten aber wieder aufgehoben worden ist.

JEANNE HERSCH Ich stimme Ihnen vollkommen zu, wenn Sie meinen, man dürfe von der Macht nicht ausschließlich als von einem Mysterium handeln. Sie sagten, wir hätten zuviel der Mysterien gehabt – da pflichte ich Ihnen gleichfalls bei –, und nun wollten wir Rationalisten sein. Aber könnte es nicht gerade rational sein, zu erkennen, dass das rationale Verständnis in der Beschäftigung mit der Macht an Grenzen stößt – dass etwas bleibt, was ihm entgeht? Auf dieses Etwas muss man merken, denn es



kann gefährlich sein, zuviel Vertrauen in eine Vernunft zu setzen, die beansprucht, ihren Gegenstand erschöpfend zu behandeln.

VORSITZENDER Gestatten Sie mir nur eine Ergänzung zu der Frage, mit welchem Verb man im Englischen das Zähmen der Macht bezeichnen würde. Das von Jeanne Hersch gestern in seiner ganzen Schärfe aufgeworfene Problem bildet nämlich die Überschrift des letzten Kapitels von Bertrand Russells einschlägigem Buch *Power*,<sup>68</sup> welche da lautet: «The Taming of Power» – was beweist, dass dieses Buch, entstanden am Vorabend des Zweiten Weltkriegs, es verdient, im Lichte unserer aktuellen Problematik wiedergelesen zu werden. Manche Passagen sind zweifellos veraltet, aber Russells abschließendes Thema ist das unsere geblieben.

Ich danke Ihnen.

---

# **Die Menschenrechte aus philosophischer Sicht**

(1993)



---

# Einleitung der Herausgeber

## Kontext, Entstehung und Veröffentlichung der Arbeit

Der Aufsatz «Die Menschenrechte aus philosophischer Sicht» («Les droits de l'homme d'un point de vue philosophique») wurde ursprünglich 1990 für die UNESCO geschrieben und erschien 1993 in dem von Raymond Klibansky und David Francis Pears herausgegebenen Sammelband *La philosophie en Europe*.<sup>a</sup> Im Jahr 2008 wurde er in Herschs posthumer Aufsatzsammlung zu den Menschenrechten *L'exigence absolue de la liberté. Textes sur les droits humains (1973–1995)* nachgedruckt (Hg. Francesca de Vecchi).<sup>b</sup> Der Aufsatz wurde von Katrin Grünepütt ins Deutsche übersetzt und erscheint im vorliegenden Band zum ersten Mal in deutscher Sprache.

Neben ihren zahlreichen Aufsätzen über die Menschenrechte in Alleinautorchaft<sup>c</sup> hatte Hersch im Jahr 1968, als sie Präsidentin der Philosophischen Abteilung der UNESCO war, einen Band über die Präsenz der Idee der Menschenrechte in unterschiedlichen Kulturkreisen herausgegeben. Das Buch trägt den Titel *Le droit d'être un homme* und wurde in mehrere Sprachen übersetzt.<sup>d</sup> Zudem können noch einige

---

a Hersch 1993e.

b Hersch 2008b.

c Es handelt sich um die folgenden Texte:

- «La Suisse et les droits de l'homme» (1974)
- «Quelques paradoxes des droits de l'homme» (1979)
- «Le concept des droits de l'homme est-il un concept universel?» (1981)
- «Les droits de l'homme, entre la morale et l'histoire» (1995)
- «Pourquoi l'homme a-t-il des droits?» (Jan. 1988)
- «Les fondements des droits de l'homme dans la conscience individuelle» (1989)

All diese Texte wurden im genannten Band nachgedruckt. Außerdem enthält er drei Aufsätze, die zuvor nie erschienen waren:

- «Les droits de l'homme contre le racisme, pour la liberté et la diversité» (1973)
- «Les droits de l'homme, une des conditions de la paix» (1985)
- «L'éthique: paradoxes de toujours et perversions d'aujourd'hui» (1986)

d Vgl. Hersch 1968b. Es sind englische (1969), spanische (1984) und deutsche (1990) Ausgaben vorhanden. Hersch selbst berichtet im hier abgedruckten Artikel über die Zusammenstellung des Buches und über ihre Zeit bei der UNESCO, weswegen wir darauf hier nicht im Detail eingehen. Wir führen hier lediglich einige Auszüge aus Linsmayers Einschätzung der Herschschen UNESCO-Erfahrung an: «Während zweier Sabbatical-Jahre hatte [Hersch] am Pariser UNESCO-Sitz die Leitung der neu geschaffenen Abteilung Philosophie der Weltorganisation innegehabt und nicht nur Tagungen mit Teilnehmern aus aller Welt organisiert, sondern mit über 1000 Beiträgen aus allen Ländern der Welt unter dem Titel «Le droit d'être un homme» auch ein fast 600seitiges Buch realisiert,

Texte über Menschenrechte erwähnt werden, die sich im Nachlass befinden.<sup>a</sup> Zuletzt darf natürlich nicht vergessen werden, dass Hersch in ihrem umfangreichsten und bedeutsamsten politischen Werk, *Die Ideologien und die Wirklichkeit* aus dem Jahr 1956, den Sozialismus als eine Ideologie definierte, die sich gleichzeitig für soziale Gerechtigkeit, Demokratie *und* Menschenrechte engagiert:

Vielmehr verlangt ihre Ideologie [der Sozialisten – Hg.], dass sie dazu bereit sind – und dass sie sich dazu instand setzen –, nicht nationale Besitztümer, nicht Güter, Ländereien und Naturschätze zu verteidigen, sondern *die Rechte*, die sich das Volk teuer erkämpft hat.<sup>b</sup>

Wir kommen im nächsten Abschnitt dieser Einleitung auf *Die Ideologien* zurück.

Diese Auflistung von Texten und Textstellen soll zeigen, dass Hersch für das Thema Menschenrechte schon früh ein ausgeprägtes Interesse entwickelte. Ab 1968, dem Anfang ihrer Zeit bei der UNESCO, äußerte sich Hersch immer öfter dazu – insbesondere in Beiträgen, die an das breitere Publikum gerichtet waren.<sup>c</sup>

Auch in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts im Allgemeinen lässt sich eine immer eindeutigerere Anerkennung der Bedeutung von Menschenrechten feststellen. Obwohl ihre Vorgeschichte bis in die Antike reicht, sind die Menschenrechte eine Erfindung des modernen Naturrechts. Sie gewannen an Bedeutung zuerst auf philosophischer Ebene, insbesondere durch die Arbeiten der Philosophen der Frühaufklärung wie z. B. *De jure naturae et gentium* (1672) von Samuel von Pufendorf (1632–1694) oder *Two Treatises of Government* (1689) von John Locke (1632–1704). Ab Ende des 17. Jahrhunderts wurden die Grundrechte Teil der politischen Praxis, indem sie in bestehende Rechtsordnungen allmählich integriert wurden. Die bekanntesten Beispiele sind dabei die britische *Bill of Rights*, eine Auflistung der Rechte

---

das den Nachweis erbringen sollte, dass die Menschenrechte keine westliche, mit imperialistischen Mitteln über die Welt verbreitete Erfindung seien, sondern in jedem Volk der Erde immer schon als etwas Allgemeingültiges verwurzelt gewesen seien. Das mit ungeheurem Aufwand realisierte Buch – die Herausgeberin reiste dafür bis nach Indien und Lateinamerika – war aber im Grund eine Totgeburt[,] [...] weil es von der Anlage und dem Charakter der einzelnen Beiträge her viel zu heterogen war und kaum von jemandem wirklich gelesen wurde[.]» (Linsmayer 2010, S. 221) Historisch betrachtet lässt sich Linsmayers Einschätzung, dass das Buch nicht gelesen wurde, aus offensichtlichen Gründen nur schwer beweisen. Es trifft sicherlich zu, dass sich *Le droit d'être un homme* innerhalb der umfangreichen Menschenrechtsliteratur nicht zu einem Klassiker entwickelt hat. Immerhin wurde die französische Fassung des Buches zweimal neu aufgelegt (1984 und 1990) und das Buch wird gelegentlich zitiert (meistens, aber nicht ausschließlich, im französischen Sprachraum), vgl. z. B. Bielefeldt 1995; Zawadzki 2005; Costa 2006; Sitter-Liver 2010.

a Nachlass Jeanne-Hersch, Zentrallbibliothek der Universität Zürich, Signatur 5.5. Dort aufbewahrt sind unter anderem ein bisher unveröffentlichter Text zur «Gleichheit zwischen Mann und Frau» (28 S.), ein Text über «L'universalité des droits de l'homme, défi pour le monde de demain» und ein von Hersch direkt in deutscher Sprache verfasster Text mit dem Titel «Die Menschenrechte: Universeller, aber vom Menschsein selbst bedrohter Anspruch».

b *Die Ideologien und die Wirklichkeit*, in diesem Band, S. 87.

c Siehe, neben dem schon erwähnten *Droit d'être un homme*: Hersch 1974j; Hersch 1988l.

des Parlaments und der Bürger (1689); die US-amerikanische *Unabhängigkeitserklärung* (1776), gefolgt von der *Constitution of the United States of America* (1788) und ihren zehn Zusatzartikeln von 1791, die aus einem Katalog von Grundfreiheiten bestehen; die *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, die die französische Nationalversammlung im Sommer 1789 erarbeitete. Die französische Erklärung beginnt mit diesen zwei berühmten Artikeln: «Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es. [...] Der Zweck jeder politischen Vereinigung ist die Erhaltung der natürlichen und unantastbaren Menschenrechte.»<sup>a</sup>

Wie aus diesem Zitat ersichtlich wird, wurden die Grundrechte in dieser ersten Entwicklungsphase als *Naturrechte* konzipiert. Das heißt, dass die Rechte des Menschen als Teil einer stabilen, oft gottgewollten Naturordnung angesehen wurden. Hannah Arendt rekonstruiert dies wie folgt:

Die Kategorien des 18. Jahrhunderts [...] nehmen [an], dass Rechte unmittelbar der «Natur» des Menschen entspringen – wobei es verhältnismäßig gleichgültig ist, ob diese Natur im Sinne des Naturrechts oder im Sinne einer im Ebenbild Gottes geschaffenen Kreatur vorgestellt ist, ob es sich um «natürliche» Rechte oder göttliche Gebote handelt. Entscheidend bleibt, dass diese Rechte und die mit ihnen verbundene Menschenwürde auch dann gültig und real bleiben müssten, wenn es nur einen einzigen Menschen auf der Welt gäbe; sie sind unabhängig von der menschlichen Pluralität und müssten auch dann gültig bleiben, wenn ein Mensch aus der menschlichen Gesellschaft ausgestoßen ist.<sup>b</sup>

Im Europa des 19. Jahrhunderts veränderte sich allmählich der Begriff der Natur: In der Formulierung von Lorraine Daston wurde jetzt die Natur, infolge der Säkularisierung und der Verbreitung wissenschaftlicher Kenntnisse, als ein immanentes «Gewebe partieller Regelmäßigkeiten» aufgefasst. So verlor die Natur ihre «moralische Autorität».<sup>c</sup> Eine der Konsequenzen dieses paradigmatischen Wandels war die Krise des Naturrechts: Auf die traditionelle Begründung der Grundrechte konnte immer weniger rekurriert werden. Ein Ausdruck davon ist der wachsende Einfluss des Rechtspositivismus innerhalb der Rechtsphilosophie ab Ende des 19. Jahrhunderts. Der bekannteste Vertreter dieses Ansatzes im 20. Jahrhundert war der österreichische Jurist Hans Kelsen (1881–1873), der in zahlreichen Büchern und Aufsätzen die Naturrechtslehre attackierte. In seiner *Reinen Rechtslehre* (1934) schrieb er:

a Vgl. Wolgast 2009, S. 53–64. Vgl. außerdem zu diesem Prozess Jaume 1989; Haakonssen 1996.

b Arendt 1986, S. 464. Diese Analyse Arendts wird von den Historikern der Menschenrechte bestätigt. Knud Haakonssen schreibt zum Beispiel: «[I]n the mainstream of natural jurisprudence in the eighteenth century natural rights derived from natural law and natural duty. Natural rights were understood as part of a morally well-ordered universe structured and lent certainty by the law of nature.» (Haakonssen 1996, S. 311; vgl. dazu auch Habermas 2010, S. 347)

c Daston 2004. Siehe auch Terrier 2011, 182–183 und *passim*.

[D]ie traditionelle Rechtstheorie [...] steht noch heute unter dem Einfluss der konservativen Naturrechtslehre, die [...] mit einem transzendenten Rechtsbegriff operiert. [...] Mit dem Sieg des liberalen Bürgertums im 19. Jahrhundert setzt eine ausgesprochene Reaktion gegen Metaphysik und Naturrechtslehre ein. Hand in Hand mit dem Fortschritt der Naturwissenschaften, mit einer kritischen Auflösung der religiösen Ideologie vollzieht sich die Wendung der bürgerlichen Rechtswissenschaft von der Naturrechtstheorie zum Positivismus. [...] Das Recht wird [...] nicht mehr als eine ewige und absolute Kategorie vorausgesetzt; es wird erkannt, dass sein Inhalt historischem Wandel unterworfen ist und dass es als positives Recht ein durch zeitliche und räumliche Umstände bedingtes Phänomen ist.<sup>a</sup>

Die Hauptthese des Rechtspositivismus besteht darin, dass nur gesetztes Recht (*jus positum*) gültiges Recht sein kann. Nur eine bestehende Rechtsordnung kann einer Regelung oder einer Vorschrift Gültigkeit verleihen. Es gibt also keine überpositiven Maßstäbe, z. B. ethischer Natur, keine «ewigen Prinzipien der Gerechtigkeit», keine «self-evident truths», an denen sich das gesetzte Recht orientieren könnte.

Trotz der Bemühungen Kelsens und anderer Positivisten verschwand der Glaube an vorrechtliche Prinzipien der Gerechtigkeit nie ganz. Während des Zweiten Weltkriegs und in der unmittelbaren Nachkriegszeit erlebten Naturrechtstheorien eine Renaissance. Der Völkermord an den Juden Europas wie auch allgemein die Erfahrung des Faschismus und des Nationalsozialismus, die die Idee universeller Rechte ablehnten und Rechte und Privilegien nur für die eigene Nation, die eigene Rasse, beanspruchten, waren international ein politischer Schock. So kehrte der Begriff universeller, vom gesetzten Recht unabhängiger Werte in die Debatten zurück. In diesen Jahren wurde die Organisation der Vereinten Nationen gegründet und in diesem Zusammenhang entstand auch die Idee einer Garantie dieser Werte durch die internationale Gemeinschaft. Dies führte zur *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* im Jahr 1948, die Hersch im vorliegenden Aufsatz kommentiert.

Auf rechtlicher Ebene sind jetzt Grundrechtskataloge feste Bestandteile der Verfassungen demokratischer Staaten. Außerdem existiert seit 1953 in Europa eine *Menschenrechtskonvention*. Die in ihr enthaltenen Rechte sind vor dem *Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte* in Straßburg einklagbar. In der öffentlichen Meinung haben sich die Menschenrechte als demokratische Grundwerte etabliert, die eine breite Zustimmung genießen.<sup>b</sup> Seit den 1970er-Jahren haben sich die internationalen Organisationen zum Schutz und zur Förderung der Menschenrechte vervielfältigt. Das bekannteste Beispiel ist *Amnesty International*, eine im Jahr 1961 gegründete Organisation, die Jeanne Hersch gut kannte.<sup>c</sup>

a Kelsen 2008, S. 31.

b Moyn 2012.

c Dies zeigen mehrere Texte von Hersch: vgl. Hersch 1975d; Hersch 1975e; Hersch 1988l.

Schließlich haben sich auf intellektueller Ebene die politische Philosophie und die normative politische Theorie das Thema Menschenrechte zu eigen gemacht: Innerhalb der politischen Philosophie ist in den vergangenen fünfzig Jahren die Debatte über Menschenrechte immer zentraler geworden. Obwohl im Hinblick auf Menschenrechte die skeptische Position immer noch präsent ist,<sup>a</sup> kann ohne Übertreibung behauptet werden, dass die Menschenrechte unter politischen Philosophen ein konsensuelles Prinzip geworden sind.

In der unmittelbaren Nachkriegszeit waren klassische naturrechtliche Ideen, unter anderem aufgrund des Einflusses katholischer Denker,<sup>b</sup> durchaus präsent, und die Wirkung solcher Theorien auf die *Allgemeine Erklärung* von 1948 ist erkennbar.<sup>c</sup> Aber die politischen Philosophen seit 1945 haben sich vorwiegend damit beschäftigt, eine immanente Rechtfertigung für die Menschenrechte zu liefern: Innerhalb des immanenten Denkrahmens werden Begriffe wie «Naturordnung», «Naturgesetz» oder «offenbartes Recht» vermieden, weil Rechte nicht als ewige, außergesellschaftliche Wahrheiten aufgefasst werden, sondern als moralische Werte, die die Menschen selbst postulieren. Gleichzeitig sollen diese Werte aber eine allgemeine, extrajuridische Gültigkeit besitzen, damit sie als Basis für Normen fungieren können, die für alle Menschen und Institutionen verbindlich sind.

Unter den zeitgenössischen Begründungen von Menschenrechten sind zwei der wichtigsten und einflussreichsten diejenigen des US-amerikanischen Philosophen John Rawls (1921–2002) und des deutschen Philosophen und Vertreters der zweiten Generation der Frankfurter Schule Jürgen Habermas (geb. 1929).<sup>d</sup> Beide sind innerhalb des liberalen Kontraktualismus kantischer Prägung zu verorten.

Rawls' Ausgangspunkt in seiner *Theorie der Gerechtigkeit* aus dem Jahr 1971<sup>e</sup> ist ein gleichzeitig anspruchsvolles und eher optimistisches Menschenbild: Nach Rawls' Auffassung ist der Mensch grundsätzlich imstande, für sich selbst eine individuelle, relativ kohärente Vorstellung des gelungenen Lebens zu entwerfen. Er ist auch in der Lage, Pläne zu entwickeln, um sein eigenes Glück zu verfolgen und seine Präferenzen zu realisieren. Um die Prinzipien zu isolieren, die notwendigerweise zur Struktur einer gerechten Gesellschaft gehören müssen, schlug Rawls ein Gedankenexperiment vor. Er lud dazu ein, sich Individuen vorzustellen, die aufgrund eines hypothetischen «Schleiers des Nichtwissens» keine Kenntnis von ihrer sozialen Stellung in der Gesellschaft, ihren persönlichen Eigenschaften und ihren besonderen Fähigkeiten haben.

a Vgl. z. B. Campbell, Ewing und Tomkins 2001; Geuss 2001.

b Vgl. z. B. Jacques Maritain 1942.

c Siehe Joas 2011, S. 205–206.

d Vgl. Habermas 1992.

e Rawls 1971 (dt.: Rawls 1975).



Diese Personen werden nun aufgefordert, Verfassungsprinzipien für die Grundstruktur der Gesellschaft zu entwerfen. Hinter dem Schleier des Nichtwissens wissen die Personen, dass jedes Individuum nach einem «guten Leben» strebt und deshalb Werte und Ideale verfolgt, die von seiner eigenen Konzeption des Guten geprägt sind. Sie wissen aber *ex hypothesi* nicht, welche ihre eigene Konzeption ist; und sie wissen auch nicht, welcher gesellschaftlichen Gruppe sie angehören. In diesem Zusammenhang wäre es für die beteiligten Personen irrational, eine Rechtsordnung zu entwerfen, die Rechte und Pflichten ungleich verteilt. Die Personen können nämlich in diesem «Urzustand» nicht ausschließen, dass sie Teil der benachteiligten Gruppe sind. Sicherer ist es, sich für eine Rechtsordnung zu entscheiden, die bestrebt ist, jegliche Diskriminierung aufgrund von Geschlecht, Herkunft, Einkommen, Weltanschauung oder Religion zu verbieten. Die Garantie dafür sind *gleiche Grundrechte* wie Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit, Bewegungsfreiheit, Gewissensfreiheit, Meinungsfreiheit, usw. Des Weiteren würden Rawls zufolge die Personen auch gleiche politische Rechte fordern, damit jeder Einzelne seine Freiheiten und Interessen direkt und indirekt (d. h. mittels einer gewählten politischen Vertretung) verteidigen kann.

Wie erwähnt ergibt sich aus der Argumentation Rawls' ein Katalog von zu garantierenden Grundfreiheiten, also von Menschenrechten. In der *Theorie der Gerechtigkeit* werden Menschenrechte als Grundgüter (*basic goods*) konzipiert, d. h. als Instrumente in den Händen der Individuen, die dazu dienen, ihre Vorstellungen eines gelungenen Lebens zu verwirklichen.<sup>a</sup> In seiner Grundlegungsstrategie bemühte sich Rawls, ausschließlich auf politische, sozusagen «freistehende» Argumente zu rekurrieren und jegliche «metaphysischen», weltanschaulichen oder religiösen Annahmen zu vermeiden.<sup>b</sup>

Auch Jürgen Habermas versuchte – unter anderem in seinem Buch aus dem Jahr 1992 *Faktizität und Geltung* und in anderen Aufsätzen<sup>c</sup> – eine säkulare, immanente Grundlegung von Menschenrechten zu entwickeln.<sup>d</sup> Seine Begrifflichkeit und sein philosophischer Hintergrund unterscheiden sich aber klar von denen seines US-amerikanischen Kollegen. Habermas' Ausgangspunkt ist der Anspruch auf Autonomie des Individuums. Autonomie kann als Selbstgesetzgebung verstanden werden, aber in einem gesellschaftlichen Kontext kollidiert der Autonomieanspruch der einzelnen

a In der Formulierung von Rawls: «liberties are essential social conditions for the adequate development and full exercise of the two powers of moral personality over a complete life», nämlich 1) «the capacity to honor fair terms of cooperation» und 2) «the capacity [...] rationally to pursue [...] a conception of the good» (Rawls 2005, S. 293, 302).

b Vgl. Rawls 1985.

c Vgl. u. a. Habermas 2010.

d Larmore 1999, S. 623.

Person mit den kollektiven Regeln wie auch mit dem Willen anderer Personen. Die individuelle Autonomie kann jedoch weiterhin gewahrt werden, wenn sie die Form eines Mitspracherechts über kollektive Regeln annimmt. Eine solche kooperative Entscheidungsfindung in Bezug auf verbindliche gesellschaftliche Regeln und Normen (also: Recht) nennt Habermas «öffentliche Autonomie». Der Entscheidungsprozess kann aber den Autonomieanspruch der Personen nur erfüllen, wenn diesen gleiche Teilnahmerechte gewährleistet werden. Die Ausübung der öffentlichen Autonomie erfordert daher eine Garantie individueller Rechte. In der Formulierung von Jürgen Habermas lautet dies: «das System der Rechte [...] soll genau die Grundrechte enthalten, die sich die Bürger gegenseitig einräumen müssen, wenn sie ihr Zusammenleben mit Mitteln des positiven Rechts legitim regeln wollen.»<sup>a</sup> Dies bezeichnet Habermas als die «Gleichursprünglichkeit» von Grundrechten und Demokratieprinzip.<sup>b</sup> Ihm zufolge liegt die Erstellung eines präzisen Katalogs von Grundrechten nicht im Kompetenzbereich der Rechtsphilosophie. Sie kann lediglich «Kategorien von Recht in abstracto» benennen, die die Bürgerinnen und Bürger in jeder Rechtsordnung «in eigener Regie» zu «spezifizieren» haben.<sup>c</sup> Habermas nennt darum nur sehr allgemein fünf Leitprinzipien für die Menschenrechte, insbesondere den Schutz von subjektiven Handlungsfreiheiten, die chancengleiche Teilnahme an Prozessen der Willensbildung, die Gewährung der Lebensbedingungen aller Bürgerinnen und Bürger.<sup>d</sup>

Bisher haben wir in dieser Einleitung drei theoretische Perspektiven auf die Menschenrechte dargestellt: Erstens die Theorien des Naturrechts, die die Grundrechte aus der Naturordnung oder aus natürlich gegebenen Grundpflichten ableiten. Zweitens haben wir kurz den Rechtspositivismus präsentiert. Dieser Ansatz plädiert für eine Trennung von Recht und Ethik. Sein Vorschlag ist es, als Recht nur die Normen anzuerkennen, die innerhalb einer bestehenden Rechtsordnung gelten. Ein überrechtliches oder außerstaatliches Recht ist demnach eine *contradictio in adjecto*. Weil Recht immer innerhalb eines klar umschriebenen Territoriums gilt, lehnt der Rechtspositivismus die Idee einer Allgemeingültigkeit von Rechtsprinzipien ab. Drittens haben wir einige zeitgenössische Rechtstheorien erwähnt, die bestrebt sind, die Menschenrechte säkular und sozusagen «rein philosophisch» zu begründen. Hier werden die Menschenrechte als allgemeingültige ethische Prinzipien aufgefasst, die die Individuen als Instrumente in ihrem Streben nach Glückseligkeit oder nach Autonomie nutzen.

---

a Habermas 1992, S. 151.

b Ebd., S. 155. Für einen Kommentar, vgl. Larmore 1999; Maus 2011.

c Habermas 1992, S. 162.

d Ebd., S. 155–157.

## Zum Inhalt

In «Die Menschenrechte aus philosophischer Sicht» präsentierte Jeanne Hersch eine Perspektive, die sich trotz einiger Gemeinsamkeiten klar von den oben geschilderten Ansätzen unterscheidet. Im Vergleich zum ersten Ansatz hielt Hersch fest, dass die Grundrechte und -freiheiten nicht Bestandteile einer festen natürlichen Ordnung sind, sondern im Gegenteil auf Werten beruhen, die die Menschen selbst postulieren. Da die Menschenrechte von gesellschaftlichen Akteuren in bestimmten Kontexten gesetzt werden, ist es Hersch zufolge schwierig, eine endgültige, eindeutige Auflistung von Rechten zu erstellen. Folglich entwickelte Hersch keinen vollständigen Grundrechtskatalog. Sie stützte sich in ihrer Reflexion auf die konkreten Manifestationen von Grundrechten in der historischen Wirklichkeit. Aus diesem Grund besteht «Die Menschenrechte aus philosophischer Sicht» aus einem Kommentar einer *existierenden* Menschenrechtserklärung. Diese Vorgehensweise ist im Übrigen typisch für das Denken von Hersch: Stets betonte sie das Konflikthafte und das Widersprüchliche – was als fest und unveränderlich erscheint, versuchte sie in ihren Analysen immer in Bewegung zu bringen, zu dynamisieren. Dies trifft auch für den Bereich des Politischen und für die Menschenrechte zu, wie aus diesem Zitat aus dem Jahr 1981 ersichtlich wird:

Also entschloss ich mich, dem demokratischen Sozialismus beizutreten für die Verteidigung der Menschenrechte, zunächst der politischen Rechte, der Grundfreiheiten, und auch des sozialen Fortschritts, der für jeden die Chancen ihrer konkreten Ausübung vergrößern soll. Aber mir wurden die Antinomien, Paradoxe und Wertkonflikte immer bewusster, die im politischen Leben, und selbst in der Verwirklichung der Menschenrechte, stets wieder auftauchen.<sup>a</sup>

Obwohl Hersch die Kontingenz von Menschenrechten betonte, war es nicht ihre Auffassung, dass sie immer nur partikular und lokal gelten. Im Gegenteil glaubte sie an ihre Allgemeingültigkeit. Aber die Hersch'sche Begründungsstrategie ist trotz ihres Rekurses auf die kantische Ethik nicht vertragstheoretischer, sondern eher existentialistischer Natur.<sup>b</sup> Des Weiteren sind in Herschs Argumentationsweise aufgrund ihrer Betonung von Konflikt und Kampf Elemente vorhanden, die an die Hegel'sche Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft erinnern.<sup>c</sup> Diese Aspekte möchten wir nun erläutern.

a Hersch 1981h, S. 56.

b Vgl. de Vecchi 2008, S. 11–12.

c Siehe dazu in *Die Ideologien und die Wirklichkeit* S. 178 und die entsprechenden Anmerkungen der Herausgeber.

In Herschs Texten existieren unterschiedliche Varianten ihrer Argumentation zur Begründung der Menschenrechte. Die Kontinuität ihrer Reflexion ist ersichtlich. Es wäre interessant, die Nuancen zwischen ihren verschiedenen Überlegungen zur Entstehung der Menschenrechtsidee zu analysieren. Hier beschränken wir uns auf eine kurze Darstellung von «Die Menschenrechte aus philosophischer Sicht» und liefern lediglich einige Vergleiche mit einem der ersten Versuche Herschs zur Begründung der Menschenrechte in Kapitel II.2 von *Die Ideologien und die Wirklichkeit*.

Hersch ging davon aus, dass die Individuen immer und überall die Tendenz aufweisen, sich als Quelle legitimer Ansprüche zu betrachten. Mit anderen Worten: alle Menschen fühlen und denken, dass bestimmte sowohl materielle wie auch immaterielle Dinge ihnen legitimerweise zustehen: «jeder Mensch [will] «ein Mensch sein» und als solcher in seiner Würde anerkannt werden und die ihm zustehende Achtung genießen». <sup>a</sup> Aus diesem Grund hat der bloße Begriff des (subjektiven) Rechts (im Sinne von individuellem Anspruch) eine universelle Existenz. Dementsprechend ist Hersch bereit, von *natürlichen* Rechten zu sprechen, wenn auch nur in einem metaphorischen Sinne:

Wenn man davon ausgeht, dass zur menschlichen Natur wesensmäßig Freiheit gehört, und zwar nicht als natürliche Tatsache, sondern als Aufgabe, Anspruch oder Berufung, muss man die Menschenrechte als *natürliche Rechte* in dem Sinne bezeichnen, dass sie der *Berufung der menschlichen Natur* entsprechen – während sie der Natur, wie sie uns gegeben ist und in der einzig das Gesetz des Stärkeren gilt, zuwiderlaufen. <sup>b</sup>

Nach der Gewinnung des Begriffs des subjektiven Rechts muss noch ein weiterer Schritt gemacht werden, um zum Punkt einer gegenseitigen Anerkennung von Menschenrechten zu gelangen. Dass jeder Mensch sich selbst als Quelle legitimer Ansprüche betrachtet, bedeutet noch nicht, dass er bereit ist, auch die Legitimität der Ansprüche anderer anzuerkennen. Dies zeigt die Hobbes'sche Auffassung des Naturzustands: «in such a condition every man has a right to every thing, even to one another's body». <sup>c</sup> Und tatsächlich suggerierte Hersch am Beispiel der Antigone, <sup>d</sup> dass die Menschen eine Neigung haben, absolute Ansprüche zu erheben. Im existentialistischen Vokabular tendieren sie oft dazu, sich für eine Sache kompromisslos zu *engagieren*. Da der Begriff des Menschenrechts synonym ist mit der Eingrenzung der eigenen Freiheit, um anderen Menschen die gleiche Freiheit zu gewährleisten, kann die Abolutheit individueller Ansprüche die Etablierung einer friedlichen Rechtsordnung

a S. 372.

b S. 373.

c Vgl. Hobbes 1991 [1651], Kap. XIV.

d Vgl. unten, S. 373.

gefährden. In *Die Ideologien und die Wirklichkeit* nannte Hersch dies «das Grundparadoxon der ganzen Geschichte»: «Je unbedingter er sich gewissen Werten verschreibt, desto leidenschaftlicher wünscht er sich die Macht –, um sie in dieser Gemeinschaftswelt Gestalt annehmen zu lassen [...] –, und desto näher ist er schon an Tyrannei und Mord geraten; denn «die Andern» sind ihm aus Dummheit oder Boshaftigkeit im Weg.»<sup>a</sup> Im Aufsatz «Die Menschenrechte aus philosophischer Sicht» formulierte Hersch diese Gefahr folgendermaßen: «die Berufung auf ein Absolutes [kann] den Menschenrechten zur Gefahr werden.»<sup>b</sup>

Die Lösung besteht darin, dass die Menschen «sich beschränken»,<sup>c</sup> dass sie sich «bescheiden».<sup>d</sup> Mit anderen Worten: die Menschen sollen sich enthalten, ihre Freiheit zu nutzen, um entweder das Leben oder die Freiheit anderer zu gefährden oder zu vernichten. Aber warum sollen sie dies tun? Die Menschen sollten sich erstens vergewissern, dass die Suche nach einer «Inkarnation» (d. h. einer Verwirklichung) des Absoluten eine Manifestation ihrer Freiheit ist; und zweitens, dass die anderen Menschen, die gleichermaßen freie Wesen sind, auch absolute Werte und Ziele besitzen: «jeder [muss] einsehen, dass *das Absolute*, worauf er sich bezieht, *ihm nicht gehört*, und dass *der andere sich ebenfalls auf ein Absolutes bezieht.*»<sup>e</sup>

Sobald die anderen als freie Wesen anerkannt werden, folgt automatisch, laut Hersch, die Anerkennung ihrer Rechte. In Hegel'scher Art und Weise sind wir also hier mit einem Fall der gegenseitigen Anerkennung freier Wesen konfrontiert:

Der Absolutheitsanspruch gilt für jeden Menschen, weil jeder Mensch als solcher die Fähigkeit – und also das Recht, und also die Pflicht – besitzt, zu einem freien Wesen sich heranzubilden, das seine Entscheidungen und Handlungen verantwortet und ipso facto dieselbe Fähigkeit, dasselbe Recht und dieselbe Pflicht jedem anderen Menschen zuerkennt.<sup>f</sup>

In *Die Ideologien und die Wirklichkeit* erklärte Hersch die Entstehung einer Bereitschaft zur Selbsteinschränkung folgendermaßen: Es ist ein Widerspruch, und sogar ein «Selbstmord» der Freiheit, wenn sie darauf zielt, die Freiheit anderer Menschen zu zerstören:

ein jeder, der die Freiheit im Namen des Absoluten vernichtet, [wird] in gewissem Sinn ein Instrument seines Selbstmords. Das Absolute, das in seinem Anspruch auf Inkarnation keine Begrenzung erträgt, begrenzt sich zwangsläufig vor der Freiheit. Die

a Vgl. oben S. 141.

b Vgl. S. 395.

c *Die Ideologien und die Wirklichkeit*, S. 141.

d Siehe unten, S. 395.

e S. 395, abweichende Übersetzung; Hervorhebung im Original.

f S. 378.

«gleichen Rechte für alle», das grundlegende Schlagwort der Demokratie, bedeuten nichts anderes als dies.<sup>a</sup>

Hersch's Gedankengang lässt sich wie folgt zusammenfassen: Erstens empfindet das Individuum das Bedürfnis, sich für bestimmte Werte oder Ziele absolut zu engagieren. Dabei sind die anderen Menschen zunächst entweder Hindernisse oder Instrumente. Dann fängt das Individuum an, seinen Drang nach dem Absoluten als Ausdruck seiner Freiheit aufzufassen. Es versteht auch allmählich, dass der gleiche Drang und die gleiche Freiheit bei anderen präsent ist. Es wird dem Individuum also allmählich klar, dass es allein nicht frei sein kann – es braucht die Anwesenheit anderer, damit seine Freiheit anerkannt wird und somit an Wirklichkeit gewinnt. Am Ende dieses Prozesses ist das Individuum bereit, sich zu «beschränken» (d. h. sich willentlich gewisse Handlungen im Namen der Freiheit anderer zu verbieten). Francesca de Vecchi, die Herausgeberin der Texte Herschs zu den Menschenrechten, hat die folgende Einschätzung der Hersch'schen Begründungsstrategie geliefert:

Dieses Fundament [der Menschenrechte – Hg.] ist absolut und universell. Es ist absolut, weil die Aktualisierung des Vermögens der Freiheit und die Bekräftigung der eigenen Existenz als menschlichen Wesens eine «absolute Forderung» ist. Wenn es an der Ausübung seiner Freiheit und seiner Menschlichkeit gehindert wird, kann sich das menschliche Wesen sogar dafür entscheiden zu sterben. Universell ist das Fundament, weil das Vermögen der Freiheit die konstitutive Eigenschaft aller menschlichen Wesen ist und weil jedes menschliche Wesen in diesem ihm eigenen Vermögen anerkannt werden will. Dieser zweite Aspekt der Universalität des Fundaments der Menschenrechte ist meines Erachtens besonders interessant und originell. Er ist eng verbunden mit der «intersubjektiven Anerkennung», die zusammen mit dem Prinzip der Transzendenz die Ausübung des Vermögens der Freiheit bestimmt.<sup>b</sup>

In ihrer Strategie für die Begründung der Menschenrechte machte Hersch von zahlreichen klassischen Autoren und Texten der kontinentalen Philosophie Gebrauch, von Kant und Hegel über Kierkegaard bis zum Existentialismus der Mitte des 20. Jahrhunderts (Jaspers, Sartre, Camus). Hinweise auf die Beiträge späterer Philosophen wie Rawls oder Habermas sind nicht präsent. So weisen Herschs Überlegungen die typische Abstraktion auf, die für ihre Denkfamilie im Allgemeinen charakteristisch ist. Aber Hersch versuchte andererseits auch, diese Abstraktion durch eine Berücksichtigung konkreter Tatsachen und Geschehnisse zu «korrigieren». Während der Vorbereitung ihres Buches *Le droit d'être un homme* versuchte sie, ihre Intuitionen

a *Die Ideologien und die Wirklichkeit*, S. 142. Eine Freiheit, die sich selbst aus Respekt für die Freiheit anderer begrenzt, nannte Hersch «liberté responsable» (verantwortete Freiheit). Vgl. S. 372, 373.

b de Vecchi 2008, S. 23–24. Übersetzung der Hg.

bezüglich der universellen Neigung der Menschen, sich gegenseitig als freie und würdige Wesen anzuerkennen, empirisch zu plausibilisieren. Herschs Suche nach einem Gleichgewicht zwischen dem Abstrakten und dem Konkreten ist ein weiterer Ausdruck ihrer Ablehnung zweier entgegengesetzter philosophischer Einstellungen, die die Komplexität des Realen verfehlen: engstirniger Empirismus einerseits und naiver Idealismus andererseits.

---

# Die Menschenrechte aus philosophischer Sicht

## Der philosophische Umweg

Die Achtung bzw. Missachtung menschenrechtlicher Ansprüche wirkt sich so unmittelbar und so konkret auf das Leben der Betroffenen aus, dass eine Annäherung an sie auf dem Umweg über die Philosophie sinnlos oder sogar inakzeptabel, ja beinahe unanständig erscheinen kann. Auf theoretischer Ebene wagt es schließlich fast niemand mehr, die Menschenrechte offen abzulehnen. Es mag daher den Anschein haben, als könnte man sie für gesicherten Besitz nehmen und brauchte seine Bemühungen nurmehr auf ihre juristische Definition und weltweite Durchsetzung mit Hilfe des internationalen Rechts zu wenden.

Der philosophische «Umweg» liegt indes nahe, wenn wir versuchen wollen zu verstehen, warum die Menschenrechte trotz ihrer mehr oder minder universalen Anerkennung nach wie vor auf tausendfache Art vor aller Augen und praktisch überall auf unserem Planeten verletzt werden. Zweifellos macht man sich eine zu einfache, oberflächliche und gefällige Vorstellung von ihrem tatsächlichen Einfluss und insbesondere von dem, was in der Natur und den Lebensumständen des Menschen ihrem Einflusse entgegensteht. Der naive Idealismus mit seinen Illusionen spielt da dem Schlimmsten in die Hände.

Die erste Frage, die sich mit Blick auf die Menschenrechte stellt, ist die nach ihrem Daseinsgrund, nach ihrem Fundament. Sie stellen ja keine Naturtatsache dar. Ihre ausdrückliche Anerkennung erfolgte erst spät. Man stößt nicht in der Realität auf sie; der Welt der Tatsachen gehören sie nicht an. Es gibt keine Logik, die sie dem Verstand diktieren würde. Es ist auch nicht ohne weiteres ersichtlich, dass sie, vermittelt der sich von ihnen herleitenden internationalen Organisationen, die Erhaltung des Friedens, die Erlangung der Glückseligkeit oder die Erzeugung von Gütern erleichtern würden. Und überhaupt: Was ist denn eigentlich der Mensch, dessen zu achtende Rechte hier in Rede stehen?

## «... Seele und Körper»

Der Mensch ist, wie Rimbaud (nach vielen anderen) gesagt hat, Seele und Körper.<sup>1</sup> Als lebendiger und sterblicher Leib gehört er der Natur an; und die Natur ist das Reich des



Stärkeren, das Reich der Gewalt:<sup>2</sup> «Eins frisst das andere», wie ein kleines Mädchen einmal bestürzt bemerkt hat. Der Stärkste, am besten Bewaffnete und Schnellste frisst seine Beute und riskiert dabei, alsbald selbst zur Beute eines anderen, noch besser Gerüsteten, Stärkeren oder Schnelleren zu werden. Die Natur kennt kein Recht und keine Rechte.<sup>3</sup>

Wäre er nur Seele, der Mensch könnte sein Streben nach Stärke, die Tendenz zur Gewalt vielleicht verlieren und versucht sein, sie zu vergessen. Die Frage «Fressen oder Gefressenwerden» würde sich ihm nicht mehr stellen. Er könnte sich der Traumvorstellung hingeben, er wäre ein Engel,<sup>4</sup> und brauchte nicht mehr auf seine Rechte bedacht zu sein.

Indem er aber Seele *und* Körper ist, lebt er sein Menschsein genau am Schnittpunkt beider. Damit erhält die Realität der Natur, der tatsächlichen Gegebenheiten, zentrale Bedeutung, und der Mensch muss leben *für* ... Er setzt sich Ziele. Er will, begehrt, entscheidet sich, er wählt. Er ist verantwortete *Freiheit* und will das auch sein. Darum führt er zugleich mit den Dimensionen der Perspektivität, der Finalität und der Geschichte die Rechte – sowie *das Recht* – in die Welt der empirischen Tatsachen ein.

Jedoch wird damit nicht etwa seine Zugehörigkeit zur Natur gekappt; der Mensch hat auch weiterhin teil an diesem Reich der physischen Gewalt. Ein von Gewalt ganz losgelöstes Recht hätte keine Realität – von der Gewalt ganz abgekoppelte Rechte wären nicht real. Gewalt, die sich dem Recht nicht unterordnet, hat wiederum nichts Menschliches.

Derart allein am Schnittpunkt zweier entgegengesetzter Reiche – Reich der Natur und Reich der Freiheit – stehend, spürt der Mensch in sich einen fundamentalen Anspruch, in welchem verschiedenen kulturellen Ausdrucksformen dieser auch auftreten mag. Aufgrund der bloßen Tatsache, dass er ein Mensch ist, steht ihm etwas zu: Respekt – Achtung – etwas, das seine Möglichkeiten schützt, zu dem sich zu entwickeln, der er werden kann – die Anerkennung einer Würde, die er geltend macht, weil nur er bewusst auf eine Zukunft ausgerichtet ist. Jeder Mensch will «ein Mensch sein» und als solcher anerkannt werden. Wo ihm das versagt wird, zieht er mitunter den Tod vor.

### ***Menschliche Natur und Naturtatsachen***

Es zeigt sich hier, dass der Begriff «Natur» zwei Bedeutungen haben kann. Wenn es zu trifft, dass das universale Fundament der Menschenrechte als *natürlicher subjektiver Rechte*<sup>5</sup> darin besteht, dass jeder Mensch «ein Mensch sein» und als solcher in seiner Würde anerkannt werden und die ihm zustehende Achtung genießen will, dann folgt daraus, dass «ein Mensch sein» keine Naturtatsache ist und dass in der menschlichen

Natur ein Anspruch liegt, der die Naturtatsachen (qua biologische Merkmale einer Spezies) übersteigt oder ihnen sogar widerspricht.

In der Natur, wie sie uns gegeben ist, herrscht – wir haben es gesehen – das Gesetz des Stärkeren. Diese Herrschaft schließt jede Idee von Würde oder Achtung aus. Sie erfüllt sich im bloßen Vollzug, im Sieg des Stärkeren und in der Flucht oder Überwältigung und Einverleibung des Schwächeren. Die virtuelle Dimension – Sein-Müssen, Sein-Wollen, Aufgabe, Anspruch, Berufung – fällt gänzlich aus ihr heraus. Denn Virtualität hat nur Sinn in Bezug auf eine Freiheit. Wenn man davon ausgeht, dass zur menschlichen Natur wesensmäßig Freiheit gehört, und zwar nicht als natürliche Tatsache, sondern als Aufgabe, Anspruch oder Berufung, muss man die Menschenrechte als *natürliche Rechte* in dem Sinne bezeichnen, dass sie der *Berufung der menschlichen Natur* entsprechen – während sie der Natur, wie sie uns gegeben ist und in der einzig das Gesetz des Stärkeren gilt, zuwiderlaufen.

Nun muss aber verantwortete Freiheit als Quelle, Fundament und Sinn der Menschenrechte im Rahmen und unter den Bedingungen ebendieser Natur, in der physische Gewalt regiert, ausgeübt und errungen werden. Nur wenn die Durchsetzung der Menschenrechte in die Naturtatsachen eingebettet ist, kann sie wirklich von Erfolg gekrönt sein – wirklich und nicht bloß in den Fiktionen eines bequemen Wunschenkens, das sich ein ums andere Mal mitschuldig macht an der Verletzung dieser Rechte. Es handelt sich folglich um ein «widernatürliches» und damit um ein bleibend schwieriges, permanent vom Scheitern bedrohtes, nahezu unausführbares, unendliche Anstrengungen erforderndes Unterfangen. Durch unzählige historische Berichte hindurch lassen sich die – häufig unverbundenen, fehlgeleiteten und von ihrem Kernanliegen abgelenkten – Bemühungen verfolgen, die unternommen worden sind, um unter der und trotz der Herrschaft der Gewalt die Chancen einiger oder sogar aller zu mehren, ihre verantwortete Freiheit zu erlangen. Doch inmitten der stets ungewissen und relativen Tatsachen braucht es einen *Absolutheitsanspruch*.<sup>6</sup> Sonst gibt es immer gute Gründe, vor der Gewalt zu kapitulieren, und sei es nur, um überleben und weiterkämpfen zu können.

### Der Absolutheitsanspruch (Antigone)

Um den Ur-Impuls und das Bewusstsein der Menschenrechte beständig zu erneuern und zu pflegen, hat man zu allen Zeiten die Geschichte oder das mythische Narrativ herangezogen. In den europäischen Exempla erweist sich der Absolutheitsanspruch meist als für den Helden tödlich, für seinen Umkreis als zerstörerisch. Eines der reinsten Zeugnisse davon ist die *Antigone*. Für Antigone besteht der Absolutheitsanspruch darin, gegen die obrigkeitliche Weisung – die Anordnung des Königs Kreon –

dem ungeschriebenen Gesetz der Götter zu gehorchen, welches ihr gebietet, den Leichnam ihres Bruders mit Erde zu bedecken. Sie tut, was ihr der König untersagt, und deshalb muss sie sterben; und um sie herum stirbt einer nach dem anderen. Weit vernünftiger sind die Argumente, die ihre Schwester Ismene in diesem Zusammenhang vorzubringen weiß.<sup>7</sup>

Dieser Fall, in dem ein menschliches Bewusstsein so sehr nach Freiheit strebt, dass es, sämtliche Naturtatsachen ignorierend, sich in absoluter Weise einem Gesetz verpflichtet und von da an bis zum Tode die Verantwortung für die konkreten, diese Verpflichtung in Tatsachen überführende Handlungen übernimmt, ist gewisslich ein extremer. Man könnte meinen, er führe uns weit weg von den Setzungen des Rechts im allgemeinen und der Menschenrechte im besonderen. Und doch glaube ich, dass die Einforderung der Menschenrechte ihren Sinn verlöre, wenn sie sich ganz von diesem Impuls lösen wollte, so wild und gefährlich er auch sein mag.

Denn es ist ja wahr, eine absolute Verpflichtung ist immer gefährlich. Durch alle Formen des Unbedingtheitsanspruches hindurch droht sie zu den schlimmsten Rechtsverletzungen Anlass und Rechtfertigung zu liefern. Aus diesem Grunde versuchen manche gerade umgekehrt, die Achtung der Rechte an eine Ablehnung jeglicher absoluten Verpflichtung und statt dessen eine Art vernünftig-pragmatischer Neutralität zu knüpfen. Doch hieße das wiederum, die tödlichen Gefahren zu unterschätzen, die stets bei der Verwirklichung der Menschenrechte drohen und denen zu widerstehen einzig der Rekurs auf ein Absolutes hilft. Hier sei auch eines modernen Beispiels gedacht: In *Die Eiche und das Kalb* erzählt Solschenizyn,<sup>8</sup> wie er und seine Frau an einem bestimmten Punkt beschlossen, nie mehr zu lügen, was auch immer ihnen selbst und ihren Kindern zustoßen sollte. Es war das Ende der Angst für sie – gleichsam ein Durchbrechen der Schallmauer – und schenkte ihnen so etwas wie eine Heiterkeit der Freiheit.

Man darf also die Menschenrechte nicht mit den Bedingungen des Glücks oder kollektiven Wohlergehens verwechseln, sie nicht für Mittel zur Gestaltung des individuellen oder gesellschaftlichen Lebens halten. Es handelt sich bei ihnen um keine Kunst des Friedens, des guten Lebens, der Verteilung oder Umverteilung. Auch dienen sie nicht dazu, die Freiheit des Individuums zugunsten der Freiheit des jeweils anderen zu begrenzen. Sie dienen im Gegenteil der Erkenntnis, dass dort, wo es darum geht, «ein Mensch zu sein», die Freiheit mit ihrem Absolutheitsanspruch im Spiel ist.

Wir befinden uns hier mitten auf Kantischem Terrain. Kant steht Antigone sehr nah.<sup>9</sup> Da es indes um Rechte geht, verharrt das Absolute weder im «Urzustand» noch freischwebend in den Ideen oder Mythen. Es muss verwirklicht werden, und zwar innerhalb der jeweils vorhandenen, relativen und beengten Verhältnisse, im Rahmen der Geschichte und auf allen Ebenen der menschlichen Gesellschaft.

## Universalität und konkreter Kontext

Wenn nun bei der Geltendmachung der Menschenrechte das Absolute notwendigerweise und trotz der unvermeidlich damit verbundenen Gefahren ins Spiel kommt, stellt sich die Frage nach ihrer *Universalität* nur umso schärfer. Die Forderung nach absoluter Achtung der Menschenrechte bezieht sich ja nicht auf einen abstrakten Bürger der Welt im allgemeinen, sondern je und je auf eine konkrete, in einer bestimmten Zeit und einem bestimmten Land lebende Person. Diese Person hat ein historisches und gesellschaftliches Erbe, hat Traditionen übernommen. Sie ist Teil einer Gesellschaft, die diese Entwicklungsstufe erreicht hat – einer Tradition, die sie gelehrt hat, jene Werteordnung zu akzeptieren – einer Familie, die diesem, jenem oder gar keinem religiösen Glauben anhängt, und so weiter. Der Mensch in dieser Person, dessen Rechte es ebenso zu achten wie ihm selbst als zu achtende nahezubringen gilt, ist nun nicht etwa der «Rest», der übrigbleibt, nachdem man ihn all seiner Eigenheiten und historisch bedingten Überzeugungen entkleidet hat.<sup>10</sup>

Er ist im Gegenteil der Mensch, der hieraus die Synthese in sich erzeugt, der diese irreduzible Einheit hervorgebracht hat und sie in dem (meist unausgesprochenen) Sinne lebt: «Das bin ich; ich bin jener; dies ist es, was ich will – dieses, was ich glaube – dies, zu wem und wozu ich gehöre – dies, wofür ich stehe». Natürlich zählt zu den Rechten des Menschen nicht nur, sich zu einer Gesellschaft oder Tradition zu bekennen, sondern auch, sich aus ihr zu befreien, ja, sie zu bekämpfen und schließlich ganz abzutun. Doch die abstrakte liberale Vorstellung vom Menschen als einem zunächst leeren und unparteiischen, allein mit «Urteilkraft» begabten Lebewesen, das seine Überzeugungen und Abneigungen scharfäugig einer gestrengen Prüfung unterzieht,<sup>11</sup> ist bei aller Kommodtheit künstlich und letzten Endes falsch. Auch in jenen Tiefen, darin der Absolutheitsanspruch der Menschenrechte gründet, ist der Mensch kein unbeschriebenes Blatt und folglich kein interesseloser Schiedsrichter. Vielmehr ist er schon hier ein Produkt der Vergangenheit – der anderer Menschen wie seiner eigenen –, geprägt von seinen frühesten Entscheidungen, Gegebenheiten seines Alltags, seinem Festhalten und Loslassen: Aus all dem ist er *gemacht* und *macht* seinerseits daraus, was er *wird*. Daher verletzt man – anders als gewisse modische Ideen uns insinuieren wollen – eines Menschen Rechte nicht minder, wenn man ihn daran hindert, sich zu den Bedingungen und Gegebenheiten seines Lebens zu bekennen, als wenn man ihm verweigert, sich daraus zu lösen.<sup>12</sup>

Was ich hiermit zu sagen versuche, ist dies, dass der Geltungsanspruch der Menschenrechte nicht in jenen Schichten oder Ebenen wurzelt, die sich durch die Humanwissenschaften beschreiben und analysieren lassen. Die Achtung bzw. Missach-

tion der Menschenrechte ist zwar immer an einen Kontext gebunden, der seinerseits zum Gegenstand psychologischer oder soziologischer Betrachtung werden kann, fällt selbst jedoch – eben wegen des absoluten Ursprungs der Menschenrechte – nicht in eine solche Zuständigkeit. Wo man sie dennoch diesen Studiengebieten zuschlägt, spricht man im Grunde nicht mehr von Menschenrechten. Bei ihnen geht es um die *Möglichkeit einer absoluten Entscheidung*, und diese Möglichkeit besteht in jedem Menschen. Nur dieser ursprünglichste und zugleich konkreteste «Punkt» begründet den Allgemeinheitsanspruch der Menschenrechte; denn jeder Mensch kann in die Lage geraten, zu entscheiden: Das mache ich nicht – eher will ich sterben. Das ist die Quelle der Universalität der Menschenrechte. Dieses mögliche Absolute, als einziges verallgemeinerbar, ist so gut wie keiner Beweisführung und keiner Widerlegung zugänglich und gestattet erst recht keine Urteilsenthaltung. Es eignet sich schier gar nicht zur Verteidigung eines «Rechtes auf Glückseligkeit» oder eines «Rechtes auf Gesundheit» – beziehungsweise höchstens indirekt, auf Umwegen. Mit ihm lässt sich weder die Tatsache, dass es Rassen<sup>13</sup> gibt, noch die empirische, natürliche Ungleichheit<sup>14</sup> der Menschen leugnen.

Was noch schwerer wiegt: Das mögliche Absolute taugt auch kaum als Fundament irgendeiner universal akzeptierten Doktrin (und könnte einer solchen sogar unverrückbar im Wege stehen), jedenfalls solange man es nicht in großer Tiefe sucht, dort, wo es sich, über die Möglichkeit der absoluten Entscheidung, in zwei geheimnisvolle Erfahrungen aufspaltet: in die einer Transzendenz, die man nicht besitzt, und in die der absoluten Entscheidung eines anderen – zwei Erfahrungen, die übrigens eng miteinander zusammenhängen.

### ***Das Recht, ein Mensch zu sein***

Zur Frage der Universalität der Menschenrechte möchte ich hier an eine Erfahrung und ein Buch erinnern. Die UNESCO-Abteilung für Philosophie war gerade eingerichtet worden, als ich ihre Leitung übernahm.<sup>15</sup> Unsere erste Aufgabe wurde es, im Jahre 1968, zum zwanzigsten Jahrestag der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*, eine Textsammlung zu erarbeiten.<sup>16</sup> Zu jener Zeit war die Frage virulent, ob das Konzept der Menschenrechte nicht ein rein westliches und der Versuch ihrer weltweiten Verbreitung einfach eine Variante des weißen Imperialismus sei? Ich beschloss, ein Experiment im weltweiten Maßstab zu veranstalten, das freilich die unterschiedlichen Ausdrucksformen der verschiedenen Kulturen berücksichtigen sollte. Über das globale Netzwerk der UNESCO wandte ich mich an sämtliche Mitgliedsländer und bat sie um Texte aus jeder beliebigen Gattung und Epoche (allerdings vor 1948, dem Jahr der Menschenrechtserklärung), in denen sich ihrer Meinung nach in irgendei-

ner Weise ein Sinn für die Menschenrechte artikuliert. (Es liegt auf der Hand, dass eine Bitte um explizite, konzeptuelle juristische oder philosophische Menschenrechtstexte mir nur fade Aufgüsse des modernen westlichen Denkens eingebracht hätte.) Es folgte eine Zeit des bangen Wartens in der Ungewissheit, ob da etwas kommen würde oder nicht.

Was dann kam, waren Texte von überall her, aus allen Kontinenten und aus sämtlichen Epochen zwischen dem dritten vorchristlichen Jahrtausend und 1948 – Texte jeder Art, von steinernen Inschriften über Sprichwörter und Lieder bis hin zu Auszügen aus philosophischen und juristischen Abhandlungen. Erlauben Sie mir, ein paar Zeilen aus dem Vorwort zu zitieren, das der damalige UNESCO-Generaldirektor René Maheu der Sammlung beigegeben hat:

...Überraschend aufgrund der Quantität und Qualität der Texte ebenso wie der Vielfalt der darin sich manifestierenden Probleme, Ideen und Ausdrucksformen. Aber mehr noch ergreifend aufgrund des außerordentlichen Eindrucks einer Konsonanz inmitten der ausgeprägtesten Dissonanz oder, besser gesagt, aufgrund des Eindrucks von Verwandtschaft, ja: Brüderlichkeit, den diese doppelte Suche vermittelte, die Suche der Menschen unserer Zeit nach den ältesten historischen Grundlagen ihres Bewusstseins und die der Menschen aller Zeiten nach der menschlichen Verfasstheit.

Wir sahen den Fächer von Themen, die zu der *Allgemeinen Erklärung* den Anstoß gegeben haben, sich wie von selber öffnen; und zu jedem dieser Themen legte man, entlang eines bis an die fernsten Horizonte der Welt und des Gedächtnisses verfolgten Weges, uns Gesten und Gedanken als Opfergaben vor, liebevoll aufbewahrt in den Worthüllen von ehemals und anderwärts – Gesten und Gedanken, welche die sei's dunklen, sei's lichten Fragen und Antworten, Sehnsüchte und Zeichen, Vorboten und Errungenschaften waren und bleiben werden, durch die dem Menschen sein Menschliches sich offenbart hat.<sup>17</sup>

Im Anschluss an eine derartige Arbeit legen sich, scheint mir, gewisse Schlüsse bezüglich der Universalität nahe. Wenn man nach der Universalität des *Konzepts* der Menschenrechte in den verschiedenen Kulturen fragt, muss die Antwort klarerweise lauten: Nein, das Konzept ist nie universell gewesen. Auch muss man sehen, dass es nicht überall um dieselben Rechte geht und dass das Rechtsbedürfnis sich nicht immer auf dieselbe Weise äußert – wenngleich meist eher in Gestalt einer Klage oder Revolte aufgrund der Erfahrung von Gewalt, Entbehrung, Zwang, Lüge, Ungerechtigkeit. Ein fundamentaler Anspruch aber klingt überall an. Aufgrund der bloßen Tatsache, dass er ein Mensch ist, steht dem Menschen etwas zu: Respekt – Achtung – ein Verhalten, das seine Möglichkeiten wahrt, zu dem sich zu entwickeln, der er werden kann – die Anerkennung einer Würde, die er geltend macht, weil er bewusst auf eine Zukunft ausgerichtet ist und weil sein Leben hierin einen Sinn findet, für den er bereit ist, einen Preis zu zahlen. Diese Universalität scheint mir umso beeindruckender, als die extreme Bandbreite ihrer Ausdrucksformen für ihre Au-

thentizität bürgt. Jeder Mensch strebt danach, «ein Mensch zu sein», auch wenn es nicht alle in der gleichen Weise tun. Jeder Mensch möchte als solcher anerkannt werden. Wird ihm das verwehrt, kann er so darunter leiden, dass er lieber sterben möchte.

Die Aufgabe, die Menschenrechte zu verwirklichen, rührt an alles, was dem Menschen und seiner *Conditio* an Paradoxem und Widersprüchlichem innewohnt. Aus diesem Grund habe ich es für unerlässlich gehalten, den Leser auf meinen «philosophischen Umweg» mitzunehmen, der darauf angelegt war, aufzuzeigen, was an Absolutem und zugleich Uneinlösbarem im Anspruch der Menschenrechte liegt. Andererseits ist es unmöglich, sich ohne Schuldgefühle auf diesen Umweg einzulassen, mag man auch noch so sehr die Augen vor dem Zustand der Welt und dem Schicksal verschließen, welches nach wie vor unzählige Menschen teilen, Erwachsene wie Kinder, deren Lebensverhältnisse und historisch bedingte Umstände ihnen von Anfang an jegliche Hoffnung auf Rechte verbauen und sie zu Elend, Sklaverei, Krieg, Krankheit und Tod verurteilen. Denn all das gibt es trotz der bereits geleisteten Anstrengungen immer noch. Umso mehr muss man sich an den höchsten absoluten Anspruch klammern, auch wenn er die Realität sogar noch unerträglicher macht: Der Absolutheitsanspruch gilt für jeden Menschen, weil jeder Mensch als solcher die Fähigkeit – und also das Recht, und also die Pflicht – besitzt, zu einem freien Wesen sich heranzubilden, das seine Entscheidungen und Handlungen verantwortet und ipso facto dieselbe Fähigkeit, dasselbe Recht und dieselbe Pflicht jedem anderen Menschen zuerkennt.

Dies ist die einzige Begründung der Menschenrechte, die der Widerlegung durch Erfahrung und Geschichte standzuhalten vermag. Zu viele Niederlagen bringt die Natur ihnen bei, als dass man die Rechte billiger haben könnte. Die absolute Grundlage tut not: ein Glaube an den Menschen, ohne welchen er dem Recht des Stärkeren, des Herrschers der Natur, unterliegen müsste.

Ebendiese Natur darf man, bei Strafe, der Naivetät und Weltfremdheit geziehen zu werden, in seinem Streben nach Verwirklichung der Menschenrechte nie vergessen: Sie zu bemeistern ist die Aufgabe, der sich verschrieben hat, wer die Menschenrechte in rechtsverbindliche Paragraphen zu überführen sich befleißigt. Auf den ersten Blick scheint diese Aufgabe eine leichte zu sein. Doch ist sie das mitnichten.

## Die ersten beiden Artikel

Beugen wir uns über einige Artikel der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* von 1948, und zwar zunächst über den ersten:

Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.<sup>18</sup>

Der erste Satz ist formal nicht präskriptiv, sondern deskriptiv. Die Form ist jedoch insofern doppeldeutig, als das, was als Faktum ausgesagt wird, zugleich seine Anerkennung fordert. Es handelt sich nicht um eine schlichte Tatsachenwahrheit, wie jene allzu vielen glauben – oder zu glauben vorgeben –, die diesen Satz gern verkürzt wiedergeben: «Alle Menschen sind frei und gleich geboren». Die Hellsicht, mit der die Generalversammlung dies um die Wörter «an Würde und Rechten» ergänzt hat, habe ich immer bewundert. In der Tat sind ja die Menschen bei ihrer Geburt ganz und gar nicht frei, sondern unter allen Säugetieren die Abhängigsten und zum Überleben aus eigener Kraft am wenigsten Befähigten. Auch werden sie nicht als Gleiche geboren, kommen sie doch mit Erbanlagen, einem Körpergewicht, einer Größe, einem Gesundheitszustand, mit Talenten und Überlebenschancen auf die Welt, die alle völlig ungleich sind. Sehr wohl hingegen sind die Menschen «frei und gleich an Würde und an Rechten», d. h. nicht auf der Ebene der empirischen Realität, der objektiven Tatsachen, sondern auf der virtuellen Ebene dessen, worauf sie Anspruch erheben *können* und *müssen*, mithin ihrer verantworteten Freiheit und all des, was sie ihr schuldig sind.<sup>19</sup> Deshalb schreibt der zweite Satz dieses Artikels ihnen die (noch nicht aktualisierte) Gabe der Vernunft und des Gewissens zu und schließt mit einem moralischen Imperativ: Die Menschen «sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen». Indem er sich der Behauptung enthält, die Menschen *seien* Brüder, vermeidet der Text die empiristische Naturalisierung.

Die Wortwahl des ersten Artikels könnte triftiger nicht sein. Mit seiner ausgewogenen Begrifflichkeit erfasst er die *Conditio humana* zwischen Sein und Sollen sowie die unendliche Aufgabe der Menschenrechte zwischen der Relativität des Gegebenen einerseits und der Absolutheit des Anspruchs, bis hin zu der unerreichbaren Forderung nach Brüderlichkeit, andererseits.

Artikel 2 bekräftigt Einheit und Zusammengehörigkeit aller in der *Erklärung* verkündeten Rechte und Freiheiten, will diese ausnahmslos allen Menschen zugute kommen lassen und nennt – indem er sie sogleich ausschließt – eine große Zahl denkbarer Ausnahmen. Den Verfassern der Konvention war demnach von vornherein klar, dass jenen, die gegen sie verstoßen wollten, jeder Vorwand recht sein würde.



Der zweite Teil des Artikels lehnt auch eine unterschiedliche Behandlung «aufgrund der politischen, rechtlichen oder internationalen Stellung des Landes oder Gebietes, dem eine Person angehört», ab und unterstreicht damit erneut, dass die *Erklärung* absolut universale Reichweite beansprucht und allen wie jedem einzelnen Schutz vor einer Gattung gewähren will, die tatsächlich nie ansteht, nach Ausflüchten und Entschuldigungen zu suchen.

Hier wie in etlichen anderen Artikeln zeigt sich die pessimistische Grundhaltung der Menschenrechtserklärung. Den Verfassern ist bewusst, dass diese Übereinkunft keiner natürlichen Neigung des Menschen und der von ihm gebildeten Verbände entspricht, und zwar aus zwei zentralen Gründen, denen Rechnung getragen werden muss. Da ist zum einen, wie wir gesehen haben, die Sterblichkeit des Menschen, die ihm bewusst ist und die auch jenen, die er liebt, und seinem weltlichen Besitz zukommt, so dass er sich selbst und alles, was zu ihm gehört, um jeden Preis verteidigen muss. Zum anderen ist da jenes virtuelle Zentrum verantworteter Freiheit, das den Menschen zum moralischen Subjekt macht und von dem wir gesagt haben, es liege am Ursprung des Absolutheitsanspruches der Menschenrechte. Wenn aber dieses Absolute sich mit besagtem Überlebenskampf verbindet, sucht es sich auf der Ebene der Natur mit Gewalt durchzusetzen und kann dann selbst zu einem Faktor der Rechtsverletzung werden. Der Pessimismus der Menschenrechtserklärung ist somit doppelt gerechtfertigt.

Es handelt sich freilich um keinen zu Resignation und Entsagung führenden Pessimismus, sondern um einen aktiven, der die Menschheit zu einer unendlichen, prinzipiell unabgeschlossenen, im unauflöselichen Gemenge von Relativ und Absolut zu erfüllenden Aufgabe anhält, einer Aufgabe, die ebenso lang bestehen wird, als die menschliche Geschichte währt, und deren Zielrichtung wie Realisierungsbedingungen die Menschenrechtserklärung immer präziser zu fassen versucht. Während es empirisch nirgendwo wahre Freiheit gibt, ruft die Deklaration dazu auf, sie zu ermöglichen. Während es empirisch nirgendwo echte Gleichheit gibt, lädt die Deklaration uns zu der gesellschaftlichen, politischen und historischen Aufgabe ein, Gleichheit herbeizuführen und dadurch allmählich die Chancen verantworteter Freiheit zu verbessern.

### **Drei Arten von Rechten und ihre Einklagbarkeit**

Diese Chancen hängen nun ihrerseits wesentlich von drei Arten von Faktoren ab, denen drei Rechtsarten entsprechen: Sie werden beträchtlich geschmälert, wenn der Mensch physischem *Zwang* oder körperlicher Bedrohung ausgesetzt bzw. sein (oder seiner Nächsten) Leben durch Mangel bedroht ist, durch die Gefahr, die materiellen

Überlebensbedingungen nicht hervorbringen zu können – oder wenn er keinen Zugang zu *Bildung* und *freier Zeit* hat, die beide für sein Gewissen, sein Denken und seine Orientierung in der Welt unabdingbar sind.

Hieraus ergeben sich die drei Arten von Rechten, deren Anspruch darauf hinausläuft, dass jeder die Chance habe, *ein Mensch zu werden*, frei und gleich vor dem unendlichen Anspruch, der dem Menschsein zu eigen ist.

Da wären zuerst einmal die *bürgerlichen und politischen Grundrechte*,<sup>20</sup> die am leichtesten einzuklagen sind, weil sie jedweden physischen Zwang verbieten, der durch Gewalt oder die Androhung von Gewalt gegen das Leben, die Entscheidungs-, Bewegungs-, Handlungs- und Ausdrucksfreiheit eines Menschen zustande kommt und diesem damit die verantwortliche Ausübung seiner Freiheit verunmöglicht.

Diesen offenkundigen Zwängen wären andere, weniger ins Auge springende, weniger direkte an die Seite zu stellen. Die Gefahren, die sie mit sich bringen, sind nicht unbedingt tödlich, sondern betreffen eher den wirtschaftlichen Vorteil, die Berufsaussichten, Lebensglück und Erfolg eines Menschen bzw. die Existenz ihm Nahestehender. Hier können alle erdenklichen Formen der Einschüchterung und Erpressung zum Einsatz kommen.

Erpressung ist in meinen Augen unter den Menschenrechtsverletzungen die schlimmste, denn sie zielt ins Zentrum der Freiheitsmöglichkeit eines Subjekts. Beugt sich ihr das Subjekt, verrät es die Essenz seiner möglichen Freiheit: Die Freiheit gibt sich selber auf.

An zweiter Stelle wären die *ökonomischen und sozialen Rechte* zu nennen,<sup>21</sup> die darauf ausgehen, die Zwänge der Natur zu mildern, unter denen der Mensch laboriert, weil er seine und seiner Angehörigen Vitalbedürfnisse befriedigen muss – immer unter der Gefahr, äußerstenfalls sein Leben zu verlieren –, und die, wenn sie seine ganze Zeit und Kraft beanspruchen, den Menschen zum Sklaven seines Leibes machen und seine Chancen auf Erlangung seiner verantworteten Freiheit mindern. Zwänge dieser Art – die Bürden des Leibes – werden, anders als so mancher glaubt, niemals völlig aufgehoben sein, jedenfalls nicht, solange der Mensch Mensch und kein Engel<sup>22</sup> ist: sterblich und mit einem Körper ausgestattet, der ernährt zu werden verlangt. Was aber möglich ist und von der Menschenrechtserklärung hier gefordert wird, das ist, dass der Druck der naturgegebenen Bedürfnisse (Nahrung, Obdach usw.) für den einzelnen und die, für die er sorgt, in eine gewisse Distanz gerückt werde, um seine Freiheitschancen zu vergrößern. Ohne diese Grundsicherheit – die gleichwohl immer noch prekär ist – laufen die Rechte Gefahr, dem vordringlichen Überlebenskampf zum Opfer zu fallen.

Niemand bekommt seine verantwortete Freiheit<sup>23</sup> von der Gesellschaft überreicht; sie zu erlangen, ist vielmehr dem Einzelnen aufgegeben. Aufgabe der Gesell-

schaft ist es aber, die Freiheitschancen zu erhöhen. Soviel kann und muss eine Gesellschaft leisten. Wenn im Sinne der Wissenschaft und Technik fortgeschrittene Gesellschaften den materiellen Lebensstandard der Völker heben, haben sie es keineswegs verdient, darob «materialistisch» gescholten zu werden. Im Gegenteil findet die wissenschaftlich-technische Entwicklung, vom Standpunkt der Menschenrechte und des Chancenreichtums aus betrachtet, genau hierin ihren Sinn und Zweck.

Dennoch ist es unbestreitbar, dass die ökonomischen und sozialen Rechte in weit höherem Maße als die bürgerlich-politischen von dem jeweils erreichten Entwicklungsstand und ortsüblichen Lebensstandard, von klimatischen Bedingungen und vorhandenen Ressourcen abhängen und deshalb viel weniger gut eingeklagt werden können als jene anderen.<sup>24</sup> Auf diesen Punkt kommen wir noch zurück: Denn es darf nicht geschehen, dass die leider so begrenzte Einklagbarkeit der sozioökonomischen Rechte die bindende Kraft der Forderung nach Achtung der bürgerlich-politischen Rechte schwächt.

Schließlich haben wir als dritte Kategorie die *kulturellen Rechte*.<sup>25</sup> Sie betreffen die wirksame Ausübung verantworteter Freiheit am unmittelbarsten. Manche halten sie für weniger notwendig als die ersten beiden Rechtsarten, doch damit liegen sie falsch: Der Mensch entwickelt sich nicht zu einem freien und verantwortlichen Wesen und führt auch keinen anderen Menschen solcher Freiheit zu, wenn er allein bleibt, roh und ungeschliffen, wie die Natur ihn geschaffen hat. An welchem Ort und in welcher Umgebung er auch immer zur Welt kommt, er braucht ein kulturelles Umfeld, dessen Sprache er sich aneignet, er muss Erziehung und Bildung empfangen.

Um verantwortlichen Gebrauch von seiner Freiheit machen zu können, benötigt der Mensch zudem einen Raum, der über seine unmittelbare Umwelt hinausreicht und der es ihm ermöglicht, sich räumlich wie geschichtlich zu orientieren und zu situieren. Die Verflechtung sämtlicher Lebensbereiche der heutigen Welt nimmt zu; Geschichte beschleunigt und intensiviert sich. Wie kann man da in verantworteter Freiheit handeln, wenn man die räumlichen und zeitlichen Zusammenhänge des Ortes und Augenblicks nicht kennt, darin das Handeln statthat? Wie eine Entscheidung treffen, ohne sich auf eine Vergangenheit zu beziehen, der man entstammt und von welcher ausgehend man die Zukunft zu gestalten strebt? Wie die virtuelle Freiheit aller fördern und ihre Möglichkeiten substantiell erweitern, wenn nicht durch das, was jene, die vor uns frei gewesen sind, erlebt, berichtet, geschaffen und geformt haben? Und wie unsere Freiheitschancen mehren, wenn nicht dadurch, dass wir die Lebensweisen, Prüfungen, die Träume und die Möglichkeiten anderer, die anders waren, anders sind, von Grund auf kennenlernen, wobei wir nicht selten dahin gelangen, uns mit ihnen zu identifizieren? Aus all diesen Gründen sind die in der Menschen-

rechtserklärung zuletzt genannten kulturellen Rechte ganz ebenso notwendig wie die übrigen. Als Rechte haben auch sie ihren Sinn in der Möglichkeit der Freiheit eines jeden einzelnen. Ohne sie droht – und das gilt vor allem für die Welt der Gegenwart, in der so viele Menschen nicht mehr von einer lebendigen Gemeinschaft kulturell «genährt» werden – eine innere Leere, eine Art primitiver Dunkelheit des Bewusstseins, das sich der natürlichen Herrschaft der Gewalt ergibt.

Das ist aber noch nicht alles. Die Erlangung der Freiheit erfordert auch *Freizeit*. Wohlgemerkt: Ich sage nicht, freie Zeit allein bringe schon verantwortete Freiheit hervor. Wer aber der freien Zeit allzusehr entbehrt, sieht sich auf die durch den unmittelbaren Druck der Bedürfnisbefriedigung verursachte Angstsituation zurückgeworfen. Die Freizeit ist keine hinreichende, wohl aber eine notwendige Bedingung der Freiheit.

Da nun so viele verschiedene Bedingungen für die wirksame Ausübung der Menschenrechte gegeben sein müssen, erstaunt es nicht, dass zur Verbesserung ihrer Chancen, zunächst auf nationaler Ebene, dann vor allem international, die Zahl der Verträge, Chartas, Konventionen immer weiter zugenommen hat. Doch Vorsicht: Die Sicherheit, die von verabschiedeten und sogar von zwischenstaatlich ratifizierten Gesetzen ausgeht, kann trügen. Je stärker verkündete Rechte sich multiplizieren und diversifizieren, umso weniger scheinen sie wirklich einklagbar zu sein, zum einen wegen der Ungleichheit der Entwicklungsfortschritte und Lebensstandards sowie der damit einhergehenden Probleme, zum anderen wegen der außerordentlichen Vielfalt der Kulturen und ihrer gesellschaftlichen Normen. Man denke an gewisse rituelle Verstümmelungen: Sie stehen formal in Opposition zu den Individualrechten – die beiden Normenkataloge entspringen gewissermaßen nicht dem gleichen «Ort» der personalen oder kollektiven Identität –, und dennoch nehmen Individuen gelegentlich für sich das Recht in Anspruch, an ihrer religiösen Tradition festzuhalten. Man denke auch an die aktuelle Lage der Frauen, deren Rechte in manchen Kulturen täglich verletzt werden, ohne dass die Frauen selbst, die es zu verteidigen gälte, diese Verletzung unbedingt als solche empfinden würden.

Wir sehen also, dass das Bemühen um Vervielfältigung und Konkretisierung der Menschenrechte sowie um Berücksichtigung der zu ihrer Umsetzung notwendigen Bedingungen einerseits unerlässlich ist, da andernfalls ihr Geltungsanspruch zu einer rein abstrakten Theorie gerinnt, bestenfalls zu einem folgenlosen Versprechen wird – dass aber andererseits durch ihre Vermehrung in Wirtschaft und Gesellschaft, Erziehung und Kultur die Gefahr wächst, dass sie verwässert werden: Indem die Rechte von immer zahlreicheren, ihnen äußerlichen und nicht selten widrigen Bedingungen abhängen, nimmt ihre *Verbindlichkeit*, ihre *Einklagbarkeit* kontinuierlich ab. Die Absolutheit ihres Anspruchs löst sich auf, konditionalisiert sich bis zu dem Punkt, dass

sie nurmehr einen weiteren Anreiz zur Entwicklung in einem gegebenen historischen Moment bedeutet. Mehr noch: Bestimmte Menschenrechte können mit jedes Menschen Recht, seiner Kultur (ohne die er sich selbst fremd wird) treu zu bleiben, in Konflikt geraten.

Der Absolutheitsanspruch verantworteter Freiheit, so einfach und klar er zu Beginn schien, zerfällt also allmählich in lauter Rechte, die immer zahlreichere – und per definitionem relative – Bedingungen enthalten. Bei näherer Betrachtung dieser Rechtsvermehrung sieht man sich bisweilen sogar mit voneinander abweichenden, mitunter direkt gegensätzlichen Ansprüchen konfrontiert, je nachdem man vor allem die Individuen als solche oder aber ihre sozialen Verbände in den Blick nimmt. Ich will mich hier an ein einziges Beispiel halten, das indes einen besonders empfindlichen Punkt betrifft: die Sprachen.

### Die Sprachen: Individuum und Gemeinschaft

In einigen Regionen Afrikas haben viele Sprachen jeweils nur eine kleine Zahl von Sprechern – was freilich nicht hindert, dass jede dieser Sprachen über ureigene und unersetzliche Ausdrucksmittel verfügt. Unter dem Einfluss der Menschenrechte, die jedem Volk das Recht auf seine eigene Sprache zuerkennen, hat man es sich zur Aufgabe gemacht, diese kleinen Sprachen schriftlich zu fixieren und das Ergebnis bei der Alphabetisierung der Kinder zu verwenden.<sup>26</sup> Die betroffenen *Gruppen* waren froh darüber und haben in solchen Bemühungen eine Anerkennung der Gleichheit ihrer Rechte gemäß der *Allgemeinen Erklärung* gesehen. Im Hinblick auf die betroffenen *Individuen* jedoch, und insbesondere die Kinder, wirft das eine Frage auf. Da die Kinder lediglich innerhalb eines Zeitraums von wenigen Jahren beschult werden können, wird es ihnen hernach allenfalls noch möglich sein, die Sprache ihres Staates zu erlernen. Das verschafft ihnen aber nicht unbedingt Zugang zu einer international verbreiteten Sprache: was ihre Zukunftschancen zwangsläufig beeinträchtigt. Damit stellt sich also die Frage: Beziehen sich die Menschenrechte vorrangig auf Individuen oder auf Gemeinschaften?<sup>27</sup>

Derartige Widersprüche stellen sich bei der Umsetzung der Menschenrechte nicht etwa als Folge begangener Fehler ein, sondern schlicht aufgrund von Zusammenhängen und Gegensätzlichkeiten, wie sie konstitutiv für die *Conditio humana* sind: zum Beispiel aufgrund der Tatsache, dass kein Einzelner seine verantwortete Freiheit erlangt, ohne einer Gemeinschaft anzugehören, die ihm Grenzen setzt und die er zugleich transzendiert.

Aus diesem Grunde berührt der menschenrechtliche Anspruch sämtliche Dimensionen des Menschseins – die verschiedensten Beziehungen, die zwischen einer

Person und jeder beliebigen anderen individuellen oder kollektiven, natürlichen oder institutionellen Realität entstehen können, sobald diese Realität über irgendeine wie auch immer geartete Zwangsgewalt verfügt.

Selbstverständlich ist hier anzumerken, dass die Menschenrechtsverstöße, die sich aus dem Übel der Ungleichheit auf der Ebene der Bedürfnisbefriedigung ergeben, unerachtet der hiermit verbundenen Gefahr des Hungertodes meist doch weniger barbarisch sind als jene, die auf das Konto einer absoluten Überzeugung, eines unanfechtbaren Glaubens oder manchmal auch des äußersten Willens, die Achtung just der Menschenrechte durchzusetzen, gehen. Die Religionskriege haben zu schlimmeren Menschenrechtsverletzungen geführt als die Eroberungskriege. Das Absolute ist bei der Verwirklichung der Menschenrechte eine unentbehrliche, doch immer auch gefährliche Instanz. Sie hört erst dann auf, gefährlich zu sein, wenn sie als transzendent erkannt wird und als ebenso bindend in Bezug auf die Rechte des jeweils anderen. Menschenrechtskonventionen verlangen, dass die stets relative Organisation der menschlichen Gemeinschaften im größtmöglichen Maße (welches Maß von den jeweiligen historischen Umständen abhängt) den Einbruch des individuellen Absoluten respektiere. Die Verbindlichkeit des positiven Rechts hingegen gehört dem Reich des Relativen an.

Es sei jedoch betont, dass unter dem «absoluten Fundament» der Menschenrechte nichts Willkürliches zu verstehen ist, nichts, was mit dem launischen Dekret eines Individuums auch nur im geringsten etwas gemein hätte. Antigone beruft sich auf die ungeschriebenen *Gesetze der Götter*, die unwandelbar sind und unwiderruflicher gelten als die Paragraphen des positiven Rechts. Tatsächlich ist das Fundament der Menschenrechte absolut nur dann, wenn das sie reklamierende Subjekt sich absolut dem Sein verpflichtet oder jenen Werten, die in seinen Augen seiner Freiheit selbst Wirklichkeit und Sinn verleihen.

## Die Menschenrechte und das Recht

So führen die Menschenrechte zu einer Transzendierung von Recht selbst, was eine zusätzliche Erschwernis darstellt für jene Juristen, die bemüht sind, sie in positives Recht zu übersetzen, um ihre Einhaltung besser überwachen, ihre Wirksamkeit erhöhen und ihre Widerstandsfähigkeit gegen die Wechselfälle und Pressionen von Gesellschaften und Staaten stärken zu können.

Ein Lehrer der Menschenrechte aber, der sich auf die europäische Tradition stützen wollte, müsste der Antigone möglicherweise *Sokrates* an die Seite stellen, um verständlich zu machen, dass die Menschenrechte mit ihrem Absolutheitsanspruch zwar höherrangig sind als das positive Recht, dass es aber zugleich ohne positives

Recht keine Menschenrechte mehr gäbe. Sokrates, zu Unrecht zum Tode verurteilt, lehnt es ab, zu fliehen, weil ein solcher gesetzeswidriger Akt seine gesamte Lehre widerlegen würde. Die Gesetze seien seine Erzeuger und Erzieher, sagt er.<sup>28</sup> Sokrates, der Aufrührer, der sich so gut aufs Herabsetzen versteht, erkennt damit den Gesetzen der Polis einen absoluten Wert zu, den er durch seinen Tod noch einmal bekräftigen wird. Sehen wir einmal ab von dem (durch Beispiele aus der jüngeren Geschichte belegten) Fall, dass die geltende Gesetzgebung selbst ganz und gar kriminell ist, wodurch sie jede Möglichkeit der Bezugnahme auf das Recht überhaupt eliminiert und, ineins mit der reinen Herrschaft der Gewalt, die «Legitimität» des Attentates wiederherstellt – so zeigt uns Sokrates' Geschichte, dass man mit gutem Grund auch *für das Recht sterben* kann, da der Zugang zu effektivem Rechtsschutz selbst ein Menschenrecht ist.<sup>29</sup>

Eine der Schwierigkeiten, denen sich heuer die Menschenrechte gegenübersehen, ist eine gewisse Geringschätzung oder Ablehnung des Rechts im allgemeinen, wie sie in den europäischen Demokratien ziemlich im Schwange ist. Dem herrschenden moralischen Ideal scheinen die Gesetze nicht genügend vollkommen zu sein, und man hegt die naive Vorstellung, ohne Recht gäbe es mehr Gerechtigkeit. Auch können es viele schwer nachvollziehen, warum Sokrates eine Flucht ablehnt. Vielleicht kommt es heute mehr denn je darauf an, Sinn und Tragweite dieser Ablehnung zu begreifen: Weder liegt ihr ein juristischer Aberglaube zugrunde, noch handelt es sich um eine Aussage über die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit von Gesetzen. Doch wenn es kein Recht gibt, dann gibt es, wie dargelegt, auch keine Menschenrechte mehr, und es bleibt wieder nur die Herrschaft der Gewalt.

Man darf auch nicht vergessen, dass eines der am häufigsten eingeforderten Menschenrechte dasjenige auf Zugang zur Justiz ist.

## Person und Staat

Wenn es zutrifft, dass das Fundament der Menschenrechte in der Fähigkeit eines jeden einzelnen liegt, sich zu einem freien und verantwortlichen Subjekt heranzubilden, dann leuchtet es ein, dass die Menschenrechte unmittelbar nur Individualrechte sein können; und als solche sind sie zunächst auch konzipiert worden. Unter dem wachsenden Druck neugegründeter, erst kurz zuvor entkolonialisierter und daher noch schwacher Staaten, die den Vereinten Nationen als Mitglieder beitraten, sind die Menschenrechte in der Praxis jedoch vielfach ziemlich rasch zu Rechten nationalstaatlicher Kollektive mutiert, wobei es das Anliegen war, den Rechten eines Staates – und letztlich der Regierung des betreffenden Staates – Achtung zu verschaffen, unabhängig davon, welches politische System in ihm herrschen mochte. Die jungen

Staaten haben einen beträchtlichen Druck in diese Richtung ausgeübt: Sie waren auf der Suche nach einem grundsätzlichen Schutz für sich, und sie waren viele. Zudem genossen sie über lange Zeit die Unterstützung der kommunistischen Staaten, denen die personalistische Auslegung der Menschenrechte stets mehr als lästig, ja, ungeachtet ihrer formalen Übernahme recht eigentlich inakzeptabel war. Der Vorzug, den sie innerpolitisch den sozioökonomischen vor den bürgerlich-politischen Rechten zu geben beanspruchten, ließ sie international in einem guten Licht dastehen – bis zu dem Moment, als für jedermann klar zutage trat, dass die letztgenannte Rechtskategorie die Wirklichkeitsbedingung der ersteren ist.

So musste man denn erkennen, dass die Geltungsansprüche der Rechte in gewisser Weise *verkehrt* worden waren. Ursprünglich dazu bestimmt, die Freiheitschancen des Individuums zu sichern, die unter dem Zwang der Verhältnisse von allen Seiten – und insbesondere seitens des Staates – bedroht werden, erhoben die Menschenrechte plötzlich den Staat selbst zum bevorrechteten «Schützling», den es gegen jeglichen äußeren oder inneren Druck zu verteidigen galt. Mit dieser radikalen Umkehrung ward die individuelle Menschenrechtsgarantie geschwächt, wo nicht gar aufs Spiel gesetzt. Der oberwähnte, auf Kosten der individuellen Zukunft der Kinder obligatorisch gemachte Schulunterricht in den Vernakularsprachen gibt hierfür nur ein Beispiel von vielen ab.

Es ist die menschliche Person, die zur verantworteten Freiheit, zum Eingehen eines absoluten Wagnisses befähigt ist und der hieraus eine Würde ebenso wie bestimmte Rechte erwachsen. Der Gemeinschaft aber muss man zugestehen, dass sie für das ihr angehörende Individuum und den Gebrauch seiner Freiheit auf mannigfache Weise unentbehrlich ist: Sie gibt ihm seine Vergangenheit, seine Kultur, die Mittel zur Gewährleistung seiner materiellen Sicherheit, das menschliche Umfeld, die Sprache und die Handlungsmöglichkeiten. Überdies ist die Gemeinschaft verantwortlich für die Achtung bzw. Missachtung der Rechte aller wie jedes einzelnen. Damit verfügt sie tatsächlich über Rechte, doch sind diese von jenen der Person abgeleitet und nicht umgekehrt.

In der Praxis erweist sich das Problem als so wenig traktabel, dass es aller Wahrscheinlichkeit nach niemals abschließend wird gelöst werden können. Vielmehr stellt es eine der irreduziblen Gegebenheiten der *Conditio humana* dar. Hier heißt es erneut, das zugleich Prekäre und Unbedingte der Menschenrechte auszuhalten.

Unter diesen Umständen verspricht uns der menschenrechtliche Absolutheitsanspruch keinerlei Erfüllung. Er erlaubt uns nicht, uns einem Wunschenken hinzugeben, um der Relativität unserer Verfasstheit zu entkommen. Im Gegenteil verhält er uns dazu, im Rahmen unserer unaufhebbaren Zeitlichkeit Anstrengungen zu leisten, in vielen aufeinanderfolgenden Einzelschritten, unser ganzes Leben lang und



während der gesamten Dauer unserer Geschichte: im Medium des Relativen und Konkreten.

Die Freiheit als Grundlage der Menschenrechte ist *absoluter und situativer Anspruch ineins*. Wird sie nicht als absolute gelebt, löst sie sich sehr bald in der Betrachtung von Kausalketten auf. Wird sie nicht in der Konkretion gelebt, die ihr in unzähligen Einzelheiten vorgegeben ist, derealisiert sie sich bis hin zur leersten Abstraktion. Unbedingtes und Bedingungen, wiewohl inkompatibel, durchdringen einander und setzen sich wechselseitig voraus. Wenn die *Kritik der reinen Vernunft* und die *Kritik der praktischen Vernunft* erst durch einander ihren wahren kantischen Sinn erhalten,<sup>30</sup> dann deshalb, weil sie den, der sie bedenkt, dahin zu bringen suchen, das wesentliche Paradoxon unserer *Conditio* auf sich zu nehmen.

Im Zentrum steht mithin ein Absolutheitsanspruch, der der konkretesten existentiellen Erfahrung entspricht: der, eine mögliche verantwortete Freiheit zu sein. In dieser allgemeinen Formulierung ist er aber zugleich das Abstrakteste, was es geben kann. Objektiv zeigt er sich dort, wo Prinzipien für seine Anwendung und Überprüfung zuständig sind, als eine Vielfalt von Bedingungen, die seine praktische Wirksamkeit ermöglichen oder begünstigen sollen. Doch in dem Maße wiederum, in dem diese Bedingungen sich vermehren und spezifizieren, entfernt man sich vom Absoluten und verstrickt sich immer tiefer ins Relative und Unabgeschlossene der natürlichen und historischen Gegebenheiten, deren Beschränktheit von Mal zu Mal schwerer ins Gewicht fällt.

Sobald man die Grundfreiheiten des Denkens, der Meinung, der Information und der Vereinigung mit einiger Präzision zu formulieren sucht, sieht man sich auch schon genötigt, sie hie und da einzuschränken. Für die «vitalen», die sozialen und die kulturellen Rechte gilt das erst recht. Sie sind zwar in gewisser Weise die sinnfälligeren, handfesteren Rechte, zugleich entziehen sie sich aber auch mehr, weil sie stärker von natürlichen Bedingungen abhängen, die der Rechtsanspruch selbst nicht herzustellen vermag.

Bevor ich zum Schluss komme, möchte ich noch kurz auf das Recht auf Leben, Gesundheit und Glück, das Verbot des Rassismus und den Zusammenhang von Menschenrechten und Frieden eingehen.

## Das Recht auf Leben

Dieses Recht gilt vielen als Fundament und Endzweck aller übrigen Rechte, mit der Begründung, dass das Leben die Vorbedingung schlechthin für die Ausübung jeglichen anderen Rechtes sei. Empirisch steht das außer Frage. Wenn jedoch der Mensch unter allen Lebewesen die Achtung besonderer Rechte einfordern kann, weil er einer

freien und bedingungslosen Verpflichtung fähig ist und weil die Missachtung jener Rechte ihn dazu führen kann, den Tod zu wählen, dann sieht man wohl, dass das Leben, Voraussetzung alles weiteren, für den Menschen keinen höchsten oder absoluten Wert darstellt.

Auch kann man fragen, welche Bedeutung das Recht auf Leben für ein Geschöpf hat, das jederzeit sterben kann und dies auch weiß – für ein Geschöpf, das mit Gewissheit letztlich sterben wird und das auch dieses weiß, obzwar es das Wann und Wo und Wie nicht kennt.

Die Feststellung eines Rechts auf Leben hat gleichwohl einen starken Sinn: den nämlich, dass die Herrschaft der Gewalt, die in der Natur sich darin niederschlägt, dass «eins das andere» – will sagen, der Stärkere den Schwächeren – «frisst», an der Schwelle zum menschlichen Universum, wo der Schwächste ein Recht auf Schutz durch die Gemeinschaft hat, haltmacht. Hier tritt die entscheidende Umkehrung ein, und alles übrige, könnte man sagen, sind nurmehr Ableitungen davon.

Allerdings muss man sehen, dass die Eindeutigkeit des Anspruches auf dieses Vorrecht eine mehr scheinbare als reale ist; denn der Anspruch enthält, wie man bald gewahr wird, Abstufungen. Ab welchem Zeitpunkt kommt dem menschlichen Embryo im Mutterleib ein Recht auf Leben zu? Anders gefragt: Ab wann gehört der Embryo der menschlichen Ordnung an, so dass sein Leben nicht mehr angetastet werden darf? Und andererseits: Wenn das Leiden unerträglich wird, verwandelt sich das Recht auf Leben in eine Pflicht zu leben. Ab welchem Leidensgrad, oder ab welchem Grad des Bewusstseinsverlustes, verstattet die Pflicht zu leben eine Erlösung durch den Tod?

Bei Lichte betrachtet ist das Recht auf Leben kein Menschenrecht. Es entspricht vielmehr dem «Du sollst nicht töten» der Bibel. Es schützt das Leben als biologische Tatsache, nicht die Möglichkeit verantworteter Freiheit. Für sich genommen schließt es weder Achtung noch Würde mit ein. Es steht auf der Grenze, dort, wo die Natur (das Leben) von *anderwärts* ihren (seinen) ganzen *menschlichen* Sinn empfängt.

Deshalb kann das Absolute, in dem die Menschenrechte gründen, das Leben stets in Frage stellen und – weit davon entfernt, es unter allen Umständen zu erhalten – seinem Verlust den Vorzug vor einer Verstümmelung der Freiheit geben.<sup>31</sup>

In einem alltäglicheren Betracht – aber aus ähnlich tiefliegendem Grunde – meint das «Recht auf Leben» nicht, dass alles, was geeignet ist, das Leben zu gefährden, beseitigt werden könnte oder müsste, als hätte der Mensch ein Recht darauf, keinerlei Bedrohung ausgesetzt zu sein, damit er niemals sterben muss. Das aus dem Lebensrecht abgeleitete «Recht auf Gesundheit» ist sinnvoll nur, wenn es ein «Recht auf gesunde Lebensbedingungen» sowie, im Krankheitsfalle, ein «Recht auf medizinische Versorgung» ins Auge fasst. Noch die Idee gesunder Lebensbedingungen ist

durch und durch orts- und zeitgebunden. Es ist kaum möglich, sie festzuschreiben, und unmöglich, ihr gerecht zu werden. Denn nicht nur sind die materiellen Möglichkeiten selbst in wohlhabenden Gesellschaften nie für alle unbegrenzt – es sind auch *vollkommen* gesunde Lebensbedingungen für den Menschen schlechterdings undenkbar: Indem sie jede Bedrohung, jederlei Anstrengung, jegliche Entbehrung und allen Schmerz ausschließen, würden sie gerade dadurch ungesund und unzutraglich werden. Was das Recht auf medizinische Versorgung angeht, welches aufgrund des zentralen Rechtsanspruchs auf Leben und Gesundheit offenkundig die *Gleichheit* aller Kranken impliziert, so weiß ein jeder, dass es nicht im gleichen Maße für alle zu verwirklichen ist. Der medizinische Fortschritt selbst, die Kosten und Komplexität modernster Behandlungsformen stehen seiner restlosen Demokratisierung entgegen – unerachtet der Zwang zu einer Entscheidung darüber, wem sie zugute kommen sollen, dadurch nicht weniger monströs und unannehmbar bleibt. Und auch wenn eine solche Demokratisierung materiell leistbar wäre, so würde sie doch eine unabsehbare Anzahl von Ärzten, eine äußerst konstante Behandlungsqualität und vor allem ein förmliches Ersticken des individuellen wie sozialen Lebens in ärztlicher Fürsorge erfordern, womit «Gesundheit» am Ende ein sinnleerer Begriff würde.

### Rassen und Rassismus

Der Kampf um eine immer konkretere und ernsthaftere Verwirklichung der Menschenrechte darf nicht mit zunehmender Blindheit gegen die Grundtatsachen der *Conditio humana* erkaufte werden. Es ist zum Beispiel absurd, die empirische Ungleichheit zwischen den Menschen zu leugnen, schon allein deshalb, weil solches Leugnen die Suche nach Möglichkeiten der Abhilfe oder Korrektur verhindert. Ebenso absurd ist es, aus Angst vor Diskriminierung die Verschiedenheit der Menschenrassen in Abrede zu stellen, denn das führt dazu, dass gegen den Willen der Völker ihre Eigenarten, besonderen Talente und Bedürfnisse ausgeblendet werden. Gegen den Rassismus zu kämpfen heißt nicht, die Existenz der Rassen zu leugnen, sondern es heißt, eine vermeintlich schicksalhafte, gewissermaßen unheilbare Determinierung geistiger Ungleichheit durch erbliche Körpermerkmale abzulehnen.<sup>32</sup> Eine derartige Schicksalhaftigkeit würde zugleich die Verneinung des Ursprungs der Menschenrechte selbst bedeuten: die Verneinung also der einem jeden gegebenen Möglichkeit verantworteter Freiheit, zu der ganz wesentlich ein Spielraum für Schöpfung und Selbstschöpfung im Rahmen der Geschichte gehört.

Die Verfolgung von Minderheiten, es mag sich um Einzelpersonen oder Ethnien handeln, ist nichts weiter als eine Spielart des Rassismus – eine Weise, sich in den Kokon der Mehrheitsmasse einzuspinnen und dort Sicherheit und Ansehen zu

suchen, anstatt die Möglichkeiten der eigenen Freiheit auf sich zu nehmen und die jeder anderen Freiheit zu achten.

### Das Recht auf Glück

Doch auch diese Achtung macht aus dem Menschen keinen Engel, der des Glückes und universalen Friedens teilhaftig würde. Es gibt einen Romantizismus,<sup>33</sup> den ich für den Feind der Menschenrechte halte. Er tritt in zwei Formen auf: Für die eine kommt die Verwirklichung der Menschenrechte einer dauerhaften Herstellung des allgemeinen Glückes gleich – die andere sieht darin die Aufrichtung des endgültigen Weltfriedens.

Indessen stehen die Menschenrechte ihrer Natur nach nicht im Dienste der Glückseligkeit. Sie gehen davon aus, dass künftig jeder Mensch imstande sei, seine Freiheit als verantwortliches Subjekt zu wollen sowohl als auf sich zu nehmen. So wahr es ist, dass der Mensch mehr oder weniger bewusst leidet, wenn er seiner Freiheitsmöglichkeit beraubt wird, so wenig folgt daraus, dass die Annahme der Freiheit ihn unweigerlich beglücken werde. Wie schon Dostojewski anmerkt, ist die Freiheit für den Menschen eine beinahe unerträgliche Last.<sup>34</sup> Wie sollten da die Menschenrechte implizieren, dass sämtliche Glücksbedingungen erfüllt wären oder erfüllt sein müssten! – ein abwegiger Gedanke, konträr der menschlichen *Conditio*, die da Mangel heißt, und Orientierung auf den Mangel, woraus sie ihren Sinn gewinnt. Es trifft zwar zu, wie bereits aufgezeigt, dass der Gebrauch der Freiheit die Abwesenheit von Zwang, Furcht und allzu unmittelbar drängenden Bedürfnissen voraussetzt; allein, das bedeutet noch lange kein Recht auf Glück. Und die Proklamation eines solchen Rechts würde den *absoluten* Ursprung der Menschenrechte auslöschen.

Auch ist bei der Vermehrung der sozialen und kulturellen Rechte mit viel Augenmaß zu Werk zu gehen. Zum einen besteht die Gefahr, dass behagliche Menschenfreundlichkeit den lebendigen Ursprung der Menschenrechte erstickt; zum anderen riskiert man, den präzisen Anspruch und die Überprüfbarkeit der Einhaltung der Grundrechte in der fluiden Relativität von Wünschen aufzulösen, die durch die Endlichkeit einer gegebenen Situation bestimmt sind und die zugleich doch ins Unendliche gehen.

Um nichts in der Welt darf das absolute Verbot der Folter, Erpressung und willkürlichen, ohne rechtmäßiges Urteil erfolgten Inhaftierung und Exekution seine Radikalität, seine moralische, soziale, juristische und politische Wirkkraft einbüßen, indem der unvermeidlich approximative Charakter der sozialen und kulturellen Rechte auf es übertragen wird. Nicht, dass die letzteren beiden Rechtskategorien unwichtiger wären, aber ihre Einführung in die Wirklichkeit erfolgt *sukzessiv*. Jene Rechte hinge-

gen, die unmittelbar die Integrität des Gewissens schützen, dulden prinzipiell keinen Gradualismus. Ihre Verletzung sollte auf ein absolutes Nein treffen. Die anmaßende und eitle Rhetorik der «schönen Seele»<sup>35</sup> schwingt sich auf zu einer imaginären Perfektion; sie missachtet Unterschiede wie Grenzen der Verwirklichung und Konkretion in der menschlichen Welt.

### **Die Menschenrechte und der Frieden**

Ebendiese Rede von der «schönen Seele» hat die Tendenz, sämtliche «Zusammenhänge», die wir im Verlaufe der Geschichte zu verwirklichen hoffen, als identische oder zumindest konvergierende uns hinzustellen. Wir denken beispielsweise gerne, dass die Mühen, die wir in die Umsetzung der Menschenrechte stecken, zugleich im Dienst des Friedens stünden und dass umgekehrt die Erhaltung des Friedens auch der Realisierung der Menschenrechte diene. Das ist jedoch nicht zwingend der Fall. Im Krieg, das ist wahr, werden die Menschenrechte mit Füßen getreten. Ich darf hier aber an das erinnern, was weiter oben gesagt worden ist: Das Leben, fraglos die Bedingung alles übrigen, ist ungeachtet dessen nicht das höchste Menschenrecht. Imgleichen stellt der Frieden die Bedingung alles übrigen dar – doch wenn man die Verteidigung der Menschenrechte der Friedenswahrung unterordnen wollte, hätte die Herrschaft der Gewalt freie Bahn und könnte sich ungehindert ausbreiten. Für uns als geschichtlich handelnde Subjekte verhält es sich so, dass der Frieden zwar eine Bedingung für die Achtung der Menschenrechte ist, die Menschenrechte dem Frieden aber erst seinen Sinn geben. Ohne Menschenrechte reduziert sich der Frieden auf ein stillgestelltes Machtverhältnis. Seit die atomare Drohung den Krieg quasi verunmöglicht hat, ist ein Zeitalter der Erpressung angebrochen, das für die verantwortete Freiheit die schlimmste aller Schändungen bedeutet. Die Beziehungen zwischen Demokratien und Diktaturen werfen unausweichlich das Problem einer – umstands- und ortsabhängig – gewaltsamen Verteidigung der Menschenrechte auf.

### **Supranationale Bedeutung der Menschenrechte**

In dieser Hinsicht ist freilich mit der supranationalen Anerkennung der Menschenrechte, durch die der einfache Bürger eine überstaatliche Instanz als Rechtsmittel gegen seine nationale Jurisdiktion erhalten hat, ein enormer Fortschritt erzielt worden.<sup>36</sup> Dieser Schub, den die Menschenrechte da in Gestalt eines internationalen Anspruchs erfahren haben, wird noch verstärkt durch die elektronischen Medien, dank deren das Weltgeschehen sich hinfert unter den Augen der gesamten Menschheit abspielt. Die Folgen dieser neuen Entwicklung sind durchaus widersprüchlich. Einer-

seits erscheint dadurch der Anspruch der Menschenrechte nicht mehr als ein lokal beschränkter, in den Grenzen des Nationalen oder Kulturellen eingeschlossener, sondern er prägt sich im Bewusstsein der Allgemeinheit aus. Die Entfernung zwischen dem Ort des Menschenrechtsverstoßes und dem Zuschauer, der dem Vorgang via Fernsehen beiwohnt, wird aufgehoben, und der Verstoß wirkt unerträglich. Andererseits kommt es zu einer Art Derealisierung dessen, was – wie man über denselben kleinen Bildschirm erfährt – in der eigenen Umgebung geschieht und wofür man selbst verantwortlich wäre. Es ist schwer zu sagen, was im Gesamtbewusstsein der Menschheit am Ende die Oberhand gewinnt: ob das Gefühl der Ohnmacht zu einer allmählichen Abstumpfung führt, oder ob die Geschichte jedes einzelnen und jedes Volkes, wie von den Menschenrechten anvisiert, wahrhaftig zur Geschichte aller wird.

### Partizipation an der Geschichte

Denn von diesem Menschenrecht haben wir noch gar nicht gesprochen: dem Recht eines jeden, durch sein Handeln an der Geschichte seines Landes – und über den Anspruch der Menschenrechte auch an der Geschichte der Menschheit – *mitzuwirken*, anstatt das eine wie das andere als ein aus fremdem Willen geborenes Schicksal zu erleiden.<sup>37</sup> Hier berühren wir den Zusammenhang von Menschenrechten und demokratischem Gesellschaftssystem.<sup>38</sup>

### Menschenrechte und Demokratie

Dieser Zusammenhang ist weder evident noch absolut. Indes gibt es in jedem demokratischen System ein Zurückhalten oder Suspendieren der Macht dort, wo sie an die Rechte der Person rührt. Derlei Zurückhaltung oder Suspendierung wird nicht immer richtig verstanden, und manche bezichtigen den Staat, der sich als solcher des Bekenntnisses zu einer religiösen Lehre oder zu einer Werteordnung enthält, ein bloß materialistisches System mit rein ökonomischer Funktion zu sein. Damit verkennen sie aber die Tatsache, dass ein demokratischer Staat den Freiraum – den *Raum der Freiheit* – eines jeden Bürgers zu schützen hat, auf dass dieser den Raum sodann nach Gutdünken mit Substanz und Werten fülle. Die Verwirklichung der Menschenrechte nimmt sich von außen betrachtet notgedrungen als ein geistig armes Unternehmen aus. Die Bürger müssen daher in sich selbst ein Reservoir an Bekenntnissen und Überzeugungen vorhalten, aus dem sie für das ihnen bereitgestellte Vakuum schöpfen können. Sonst bleibt die Leere leer, und ohne echten Bürger gibt es auch keine Demokratie mehr.

## Universalisierung der Normen?

Das bisher Gesagte bezieht sich vornehmlich auf die europäischen Demokratien, und zweifellos ergeben sich aus der Universalität der Normen nach wie vor Probleme, insbesondere dort, wo es um die Lage der Frau, um polygamische vs. monogamische Traditionen, den Zugang zu bestimmten Berufen u.ä. geht. Nichtsdestoweniger dürfen diejenigen, die es für möglich halten, sich auf universale Normen zu berufen, ohne alte und lebendige Traditionen zu zerstören, ihre Hoffnung meiner Ansicht nach auf zwei vielversprechende Gesichtspunkte stützen.

Der erste besteht in jener universellen Erwartung der Menschenrechte in allen Kulturen und Traditionen, von der ich im Kontext der Anthologie *Das Recht, ein Mensch zu sein* gesprochen habe. Diese Erwartung setzt voraus, dass es jenseits der unterschiedlichen Verhaltensweisen der Menschen eine Würde, dass es Respekt und Achtung gibt, die das Verhalten überragen. Jener Mensch handelt, denkt und fühlt anders als ich – aber *weil* er denkt, fühlt, handelt und glaubt, ist er nicht minder Mensch als ich. Es steht mir nicht zu, darüber zu bestimmen, für wen oder was er Gebrauch von seiner Freiheit macht, aber seine Freiheit muss ihre Chancen bekommen und von mir respektiert werden.

Der zweite Hoffnungsschimmer verbindet sich mit der Tatsache, dass Wissenschaft und Technik sich aufgrund des Fortschritts, ob wir wollen oder nicht, gegenwärtig allgemein verbreiten, und zwar jenseits jeglicher neokolonialen Absichten; und ich wüsste kein Volk und kein Land, das versuchen würde, sich dieser Entwicklung zu entziehen. Die wissenschaftliche Denkweise aber, die Technikanwendung und die von der Industrialisierung geprägten Lebens- und Arbeitsbedingungen üben einen tiefgreifenden Einfluss auf Mentalitäten ebenso wie auf individuelle Denkungsarten aus: Davon können wir Europäer ein Lied singen, und anderswo verhält es sich nicht anders. Das heißt nun nicht, dass Traditionen überall zugrunde gehen müssten und dass z. B. die Bemühungen der UNESCO um Rettung der am stärksten gefährdeten Kulturen<sup>39</sup> vergeblich wären – im Gegenteil. Aber es wäre doch auch illusorisch anzunehmen, dass Wissenschaft und Technik sich neben der Tradition her entwickeln, ohne sie im geringsten zu verändern.

Die Hoffnung ist also erlaubt, dass es dank dieses Zusammenwachsens den verschiedenen – europäischen wie außereuropäischen – Kulturen, jeder auf ihre Weise, gelingt, zu einem erneuerten, substantiellen Sinn für die eigene Freiheit wie für die Freiheit aller vorzustoßen. Keine leichte Aufgabe – die indes nach ebenso rascher wie gründlicher Bewältigung verlangt.

## Absolutes und Bescheidenheit

Denn was uns alle bedroht, das ist die *Tabula rasa*, sind Lauheit und Leere der Menschen, die nicht mehr wissen, wer sie sind. Für solche Menschen bedeuten die Menschenrechte keine Freiheit; Geschichte bleibt in Machtverhältnissen, in Elend und Unterdrückung stecken. Wie wir gesehen haben, kann die Berufung auf ein Absolutes den Menschenrechten zur Gefahr werden – doch dem, was sie gefährdet, lässt sich ohne Berufung aufs Absolute gar nicht widerstehen. Damit das Absolute die Menschenrechte nicht bedrohe, muss jeder einsehen, dass das Absolute, worauf er sich bezieht, ihm nicht gehört, und dass der andere sich ebenfalls darauf bezieht.

Jeder Mensch träumt von einer Autorität, die über allen anderen steht und gegenüber jedweder Gewalt unabhängig ist; von einem mit völlig ungebundenen Juristen und Weisen besetzten Gerichtshof, dessen einzige Gewalt diejenige wäre, die eine allgemeine menschenrechtliche Erziehung ihnen in den Augen der Öffentlichkeit verleihen würde – eine Erziehung, die sich von jener «Ethik der Grenzen» herschriebe, von der Vargas Llosa im Anschluss an Camus<sup>40</sup> spricht und die auch Jaspers im Sinn hatte, als er empfahl, im Angesicht des Absoluten sich zu bescheiden.<sup>41</sup>

Es ist kaum möglich, ohne ein starkes Gefühl der Beklemmung, ja Schuld derart ausführlich über die Menschenrechte zu schreiben. Man braucht sich ja nur die aktuellen Verhältnisse anzuschauen – den Hunger, die Flüchtlingslager, die heimatlos auf dem Meer dahintreibenden Boote, Erpressung, erzwungene Lügen, Verfolgungen, Elendsviertel, Missstände in der Psychiatrie –, um den Wunsch zu verspüren, die Feder aus der Hand zu legen.

Und dennoch – wie schweigen, wenn die innere Wurzel der Menschenrechte, jener absolute Ursprung, der da sagt: «Du musst», oder: «Nein, um keinen Preis» – wenn diese Wurzel, die eigentlich im Zentrum der Menschenrechtslehre stehen sollte, manchmal in Gefahr scheint, zu verkümmern? Ohne sie verlieren die Menschenrechte sogar ihren Sinn. Die Wurzel muss gepflegt, genährt, ihr Wachstum angeregt werden, wobei wir uns selbst wie allen anderen das Maß einer stets unvollkommenen, schrittweisen Realisierung bewahren müssen, die auf mannigfache Weisen und insbesondere mit juristischen Mitteln, wie sie auf die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* zurückgehen, zuwege gebracht werden kann.





---

# **Anmerkungen, Literatur, Register**



---

# Anmerkungen der Herausgeber

## Anmerkungen zu *Die Ideologien und die Wirklichkeit*

- 1 Carlo Schmid (1896–1976) war ein deutscher Politikwissenschaftler, Politiker, Mitglied des Sozialdemokratischen Partei Deutschlands. Nach einer Zeit als Bundestagsabgeordneter und Professor an den Universitäten Tübingen und Frankfurt a. M. wurde er zwischen 1966 und 1969 während der von Kurt Georg Kiesinger geleiteten großen Koalition Minister (zu ihm vgl. Grebing 2005, S. 431–435). Schmid traf Hersch 1949 während des Schweizer SP-Parteitags und blieb mit ihr befreundet (vgl. Linsmayer 2010, S. 208–210). In der französischen Ausgabe wurde das Vorwort von André Philip, einem französischen sozialistischen Politiker, verfasst.
- 2 Carlo Schmid (1896–1976) war ein deutscher Politikwissenschaftler, Politiker, Mitglied des Sozialdemokratischen Partei Deutschlands. Nach einer Zeit als Bundestagsabgeordneter und Professor an den Universitäten Tübingen und Frankfurt a. M. wurde er zwischen 1966 und 1969 während der von Kurt Georg Kiesinger geleiteten großen Koalition Minister (zu ihm vgl. Grebing 2005, S. 431–435). Schmid traf Hersch 1949 während des Schweizer SP-Parteitags und blieb mit ihr befreundet (vgl. Linsmayer 2010, S. 208–210). In der französischen Ausgabe wurde das Vorwort von André Philip, einem französischen sozialistischen Politiker, verfasst.
- 3 *Il Principe* (*Der Fürst* Machiavelli 1991a), das bekannteste Werk des italienischen Schriftstellers und Staatsmannes Niccolò Machiavelli (1469–1527). Das Werk wurde um 1510 verfasst, erschien aber erst 1531, einige Jahre nach Machiavellis Tod. *Il principe* gilt als das Manifest der Realpolitik überhaupt. Einige weitere Angaben zu ihm und zu seinem umstrittenen Werk befinden sich in der Anm. 83, S. 420. In der deutschen Fassung von *Die Ideologien und die Wirklichkeit* wird irrtümlicherweise stets die Buchstabierung «Macchiavelli» (statt «Machiavelli») verwendet. Wir haben diese Ungenauigkeit korrigiert.
- 4 Anspielung auf einen berühmten Satz des französischen Philosophen und Mathematikers Blaise Pascal (1623–1662): «Der Mensch ist weder Engel noch Tier, und das Unglück will es, dass, wer einen Engel aus ihm machen will, ein Tier aus ihm macht.» Für mehr Angaben zu diesem Satz, vgl. Anm. 161, S. 430.
- 5 Dieser Ausdruck, der «Ohne Zorn und Eifer» bedeutet, stammt aus den *Annalen* von Tacitus, dem römischen Historiker (58–120 n. Chr.). Wer *sine ira et studio* arbeitet, bemüht sich, einen objektiven Blick auf die Tatsachenlage zu werfen.
- 6 Dieser Absatz enthält eine Reihe von Anspielungen auf die politischen Debatten im Deutschland der Nachkriegszeit. In ganz Europa wurde in den Jahrzehnten des starken wirtschaftlichen Wachstums nach Ende des zweiten Weltkriegs die soziale Gesetzgebung ausgebaut und es entstand ein starker Wohlfahrtsstaat. In Deutschland wurde schon in den fünfziger Jahren der Ausdruck «soziale Marktwirtschaft» vorgeschlagen, um diese Entwicklung zu bezeichnen. Neben dem angestrebten materiellen «Wohlstand für alle» (vgl. das gleichnamige Buch des damaligen CDU-Wirtschaftsministers Ludwig Erhard, 1957) wurden auf wirtschaftspolitischer Ebene Möglichkeiten geschaffen, damit die Arbeitnehmer im Rahmen von gewählten Betriebsräten an der Steuerung der Unternehmen mitwirken konnten. Aufgrund dieser Entwicklung der deutschen Gesellschaft argumentierten viele

- Akteure, sowohl in der Politik wie auch in der Wissenschaft, dass die klassischen Klassenunterschiede und der daraus resultierende Klassenantagonismus überholt seien. Auch im linken Lager waren manche Intellektuelle mit dieser Interpretation einverstanden (im Gegensatz zu Hersch selber). Diese verschiedenen Elemente gehören zum Hintergrund des Wandels der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands, die sich im November 1959 im Rahmen eines außerordentlichen Parteitagess als eine reformistische «linke Volkspartei» (im Gegensatz zu einer revolutionären Arbeiterpartei) neu definierte («Godesberger Programm» – vgl. dazu Grebing 2005, insb. S. 437–451). Einen Überblick über die ganze Geschichte der deutschen sozialdemokratischen Arbeiterbewegung bis Mitte der siebziger Jahre bietet Droz 1976.
- 7 Die Behauptung, die Bundesrepublik Deutschland der fünfziger Jahre sei im Vergleich zu ihrem Nachbarn jenseits des Rheins weniger konfliktreich gewesen, ist in ihrer Allgemeinheit gewiss übertrieben. Es ist aber korrekt, dass die politischen Debatten in diesen Jahren einen etwas anderen Inhalt in Deutschland als in Frankreich hatten. Die hitzigsten intellektuellen Debatten, die in den Jahren 1945–1955 in Frankreich stattfanden und die Hersch hier erwähnt, betrafen oft den Kommunismus (vgl. dazu die Einleitung der Herausgeber). Die französischen Intellektuellen debattierten über die Hauptthemen des Kalten Krieges: Definition von «rechts» und «links», Natur der Sowjetunion, Marx-Interpretation, Unterstützung oder Ablehnung der kommunistischen Partei, Eintritt in die NATO, Suche nach Alternativen zur Polarisierung in zwei Blöcken, usw. Offensichtlich konnten die gleichen Debatten in der Bundesrepublik nicht stattfinden, oder zumindest nicht in dem gleichen Maße: Aufgrund der Teilung Deutschlands war unter Intellektuellen die Zugehörigkeit zum westlichen Block weniger umstritten, und das Ansehen der kommunistischen Parteien, wie auch der Sowjetunion selbst, war viel geringer als in Frankreich, sodass im linken Lager die Sozialdemokratische Partei eine fast hegemoniale Stellung innehatte. Es gab natürlich im Deutschland der Nachkriegszeit auch sehr strittige Debatten, aber sie betrafen andere Themen – insbesondere die Frage der Verarbeitung der deutschen Vergangenheit (vgl. für einen Überblick Große Kracht 2004). An dieser Debatte beteiligte sich Hersch indirekt, indem sie den Beitrag ihres «Lehrers» Karl Jaspers ins Französische übersetzte (Jaspers 1948).
- 8 Dieser Satz ist ein Hinweis auf einen der ältesten Topoi des Bildes Deutschlands in Frankreich. Besonders im 19. Jahrhundert war in Frankreich und in Europa die Vorstellung weit verbreitet, dass Deutschland ein Volk von «Denkern und Dichtern» sei. Die schweizerische Philosophin Germaine de Staël hat maßgeblich dazu beigetragen, dieses Bild international zu popularisieren (vgl. Staël 1968). Später im 19. Jahrhundert, insbesondere nach dem Deutsch-Französischen Krieg von 1870, entwickelte sich dieses Bild zum Motiv der «deux Allemagnes». Demnach sei das Land eine Mischung aus einerseits Poesie, Philosophie und Kunst und andererseits organisatorischer Kraft, Willensstärke und Gewaltbereitschaft. (Zu diesem Thema vgl. Digeon 1959; Jeismann 1992.)
- 9 Siehe dazu die Anm. 7, S. 400. Außerdem kann hier daran erinnert werden, dass die kommunistische Partei in der Bundesrepublik ab 1956 verboten war (vgl. dazu Abendroth 1956).
- 10 Konrad Adenauer (1876–1967), Bundeskanzler der Bundesrepublik Deutschland zwischen 1949 und 1963, Gründer der Christlich-Demokratischen Union (CDU). Die CDU war, zusammen mit der SPD (Sozialdemokratische Partei Deutschlands), die stärkste politische Kraft des Landes seit Ende des Zweiten Weltkrieges.
- 11 Es ist bemerkenswert, dass der Verfasser des Vorworts zu *Die Ideologien und die Wirklichkeit*, Carlo Schmid, in den fünfziger Jahren gegen den Sozialismus als umfassende Ideologie mit quasi-religiösen Zügen Stellung nahm. Laut Schmid brauchte die SPD natürlich eine «Doktrin» im Sinne von «Zielsetzungen und Methoden», aber «Aussagen über den letzten Sinn des Daseins» durfte sie nicht machen: Sie sei eine politische Partei und keine «Ersatzreligion» oder «Sekte». (Rede vor dem

- Hamburger Parteitag, 1950, zit. nach Grebing 2005, S. 432). Dies kann als Kritik am «Paternalismus» gedeutet werden – ein typisch liberales Thema (siehe dazu Anm. 49, S. 411).
- 12 Hier greift Hersch das Thema der Integration der Arbeiterklasse in die Gesellschaft durch wohlfahrtsstaatliche Reformen auf. Mit der «Streuung des Eigentums» ist nicht eine allgemeine Umverteilung der Ressourcen gemeint, sondern die Beteiligung breiterer Schichten der Bevölkerung am Besitz von insb. Immobilien wie auch – über Aktien – Unternehmen. In diesem Sinne handelt es sich vorwiegend um ein marktliberales, nicht um ein sozialdemokratisches Konzept. Die «Streuung des Eigentums» gehörte zu den zentralen Begriffen und Zielen des Wirtschaftsministers Erhard (vgl. Anm. 6, S. 399) und stand u. a. im Wahlkampf der Bundestagswahl 1957 auf der Tagesordnung. In der darauf folgenden Legislaturperiode appellierte die Bundesregierung an dieses Prinzip, um Staatseigentums zu privatisieren.
- 13 Möglicherweise Hinweise auf Heinrich Nordhoff (den Generaldirektor der Automobilfirma Volkswagen zwischen 1948 und 1961) und die Stadt Wolfsburg (am Ende der dreißiger Jahre als Wohnort für die Mitarbeiter des dort angesiedelten Volkswagenwerkes gegründet). *Despote éclairé*: Wörtlich «aufgeklärter Alleinherrscher». Mit diesem Ausdruck wird im Französischen ein rationalistisches Modell der Monarchie bezeichnet, in dem der König mithilfe einer modernen, effizienten Verwaltung das Wohlbefinden und den Wohlstand der Bevölkerung fördert. Beispiele eines solchen Ideals der Monarchie sollen in Russland Peter der Große und Katharina II. und in Preussen Friedrich II. gewesen sein (vgl. Ingrao 1986).
- 14 Das Quartier Latin, wörtlich «das lateinische Viertel», ist ein Viertel im historischen Zentrum von Paris, in dem sich zahlreiche berühmte Bildungsinstitutionen befinden (u. a. Université de la Sorbonne, Lycée Louis-le-Grand, Lycée Henri-IV). In der Geschichte der französischen Hauptstadt haben viele Professoren, Schriftsteller und Studierende in diesen Strassen gewohnt, Leute also, die die Gelehrtensprache kannten – und zwar Latein (daher der Name). Hersch besaß in diesem Viertel eine kleine Wohnung.
- 15 Paul Valéry, französischer Dichter, geboren 1871 in Sète, Südfrankreich, und gestorben 1945 in Paris, Autor von *Die junge Parze* (1917; 1960 von Paul Celan ins Deutsche übersetzt); Jean Giraudoux, französischer Schriftsteller, geboren 1882 in Bellac und gestorben 1944 in Paris, Autor zahlreicher Theaterstücke, u. a. *Der trojanische Krieg findet nicht statt* (1935) und *Ondine* (1939). Beide Autoren gelten als Repräsentanten einer raffinierten, manchmal hermetischen Dichtkunst.
- 16 Möglicherweise ein Hinweis auf Jean-Paul Sartre (1905–1980). Bekannt für seine Theorien der Freiheit und des Engagements, wurde er nach dem Krieg zu einer der zentralen Figuren des intellektuellen und politischen Lebens Frankreichs. Im Gegensatz dazu kultivierte er während der dreißiger Jahre das Bild eines apolitischen Schriftstellers – und dies trotz der angespannten politischen Situation in Frankreich und in ganz Europa (vgl. dazu Cohen-Solal 1990, Teil I). In *Die Ideologien und die Wirklichkeit* wird Sartre mehrmals zitiert: Hersch empfand ursprünglich eine große Nähe zu seiner existentialistischen Philosophie (vgl. ihren Aufsatz «Der Existenzialismus – seine Karikatur und seine Wirklichkeit» im ersten Band dieser Edition und die Anmerkungen der Herausgeber dort). Sartres Kommunismus und seine Annäherung an die Sowjetunion in den fünfziger Jahren konnte Hersch aber nicht teilen. Siehe dazu die Einleitung der Herausgeber (S. 7) und die Anm. 93, S. 421; 123, S. 426; 124, S. 426; 125, S. 426.
- 17 Die unmittelbare Nachkriegszeit war in Frankreich eine Zeit der Politisierung und des Engagements und in diesem Zusammenhang übernahmen die Intellektuellen eine bedeutende öffentliche Rolle. Neue Zeitschriften und Zeitungen wurden gegründet – z. B. 1944 die Tageszeitung *Le Monde* durch Hubert Beuve-Méry und 1945 die Monatszeitschrift *Les Temps modernes* durch Jean-Paul Sartre; zahlreiche literarische Publikationen, sowohl Romane und Theaterstücke wie auch politische Essays,

- wurden zu Bestsellern und waren im Mittelpunkt strittiger öffentlicher Debatten (vgl. dazu Judt 2011).
- 18 Das Wort *Dialektik* hat in der philosophischen Sprache unterschiedliche Bedeutungen. Im Zusammenhang der idealistischen Auffassung des preussischen Philosophen Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1870–1830) steht er für die Annahme einer tiefen logischen Beziehung zwischen scheinbaren Gegensätzen: Es wird davon ausgegangen, dass Gegensätze und Widersprüche durch die Entstehung einer höheren Synthese überwunden («aufgehoben») werden können. Die dialektische Methode wurde von Marx und seinen Nachfolgern übernommen (vgl. dazu die Anm. 76, S. 418). Hersch war eine gute Kennerin von Hegels Werk und sie widmete ihm jeweils ein Buchkapitel in ihren Büchern *Die Illusion. Der Weg der Philosophie* (vgl. den ersten Band dieser Edition – dort enthalten die Anmerkungen der Herausgeber mehr Information über Hegel und über die Beziehung von Hersch zu ihm) und *Das philosophische Staunen* (vgl. Hersch 1981a).
- 19 Hersch stammte aus einer Familie links engagierter jüdischer Intellektueller, die am Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts in die Schweiz immigriert waren. Sie bekannte sich ihr ganzes Leben lang zum demokratischen Sozialismus. Für Hersch bedeutete «Sozialismus» die Entscheidung, sich gleichzeitig für Demokratie und Menschenrechte einerseits und für soziale Gerechtigkeit andererseits zu engagieren (Hersch 1986i, S. 168). In ihren autobiografischen Gesprächen der achtziger Jahre sagte sie, dass sie 1939 Mitglied der sozialistischen Partei wurde (ebd., S. 165). Sie war aber schon früher durch den Sozialismus geprägt: «Ich habe das Gefühl, mein ganzes Leben lang eine gewisse sozialistische Schulung erhalten zu haben. Zuerst zu Hause, durch meine Eltern und Freunde. Und dann wurde ich schon sehr früh zu Vorträgen und Versammlungen mitgenommen... Ich glaube, dass meine politische Schulung, was das Verständnis für soziale und politische Probleme betrifft, zum größten Teil aus dieser Zeit [ca. 1920–1930, Anm. der Hg.] stammt.» (ebd., S. 125) Hersch ist zwischen 1939 und ihrem Parteaustritt 1992 Mitglied in der Schweizer SP gewesen (ab 1971, nach einem Konflikt über ein Wahlbündnis mit den Kommunisten, war sie nicht mehr Mitglied in der Genfer Sektion der Partei, sondern Teil der «Section romande» der sozialistischen Partei Bern; zu all diesen Elementen vgl. ebd., S. 168; Linsmayer 2010, S. 168–169).
- 20 Hersch war immer eine «überzeugte[] Anhängerin des europäischen Gedankens aus selbstbewusster Schweizer Sicht» (ebd., S. 202–203): Schon 1934 engagierte sie sich in der Europa-Union Schweiz. Später entwickelte sich dieser Verein für ein föderales Europa zur *Europäischen Bewegung Schweiz*, die immer noch existiert.
- 21 Hinweis auf die historischen, philosophischen und politischen Debatten über die Existenz einer Kontinuität im Denken von Karl Marx. Nach dem Tod von Marx (1883) und Engels (1896) wurden ig bisher unbekannte Texte von ihnen veröffentlicht, u. a. wurden die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte*, auch «Pariser Manuskripte» genannt (siehe Marx 1968 [geschrieben ca. 1844]), in den dreißiger Jahren publiziert; eine Frühversion des *Kapitals*, die *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (geschrieben 1857–1867), erschien in den Jahren 1939–1941. Jede neue Publikation warf die Frage auf, ob der neue Text «kompatibel» mit den Klassikern des Marxismus (insb. dem *Manifest der kommunistischen Partei* und dem *Kapital*) war oder ob sich das Denken von Marx entwickelt und verändert hatte. Zur Einführung in das Thema der «Einbrüche und Schnitte» in Marx' Denken, vgl. Balibar 2013, S. 23–36.
- 22 Gemeint sind die Ereignisse im Herbst 1956 in Ungarn. Damals entstanden in diesem Land Forderungen nach einer Demokratisierung und Entsowjetisierung des Landes, die allmählich die Form regelmäßiger Proteste annahm. Die Sowjetunion intervenierte und setzte der Ungarischen Revolution unter Anwendung von Gewalt im frühen November 1956 ein brutales Ende. Diese Unterdrückung war für viele Intellektuelle in Westeuropa ein Schock: Seit dem Krieg war nie so eindeutig die Ge-

waltbereitschaft der Sowjetunion zum Vorschein gekommen. In Frankreich gingen Philosophen wie Jean-Paul Sartre oder Maurice Merleau-Ponty, einst *compagnons de route* der Kommunistischen Partei Frankreichs oder Befürworter einer kritischen Unterstützung der Sowjetunion (vgl. dazu die Einleitung der Herausgeber, S. 7), auf Distanz.

- 23 In dieser Textpassage setzt sich Hersch mit der damals sehr umstrittenen Frage auseinander, ob die «Gesellschaft des Faschismus und die des Kommunismus sich in den Grundzügen gleichen» (Kailitz 2007, S. 129). Dass diese Frage mit «ja» beantwortet werden muss, ist die Kernthese des Totalitarismusansatzes. Zum Gedankengut der europäischen Rechten gehörte in der Zwischenkriegszeit die Idee, dass der Staat «total» werden sollte (mit anderen Worten: dass jegliche Einschränkung der Staatsmacht aufgehoben werden sollte). Als Beispiel können in Deutschland konservative Juristen wie Ernst Forsthoff (vgl. *Der totale Staat*, 1931) oder Carl Schmitt genannt werden, die später Mitglieder der NSDAP wurden; in Italien bezeichnete sich der Faschismus selbst als «stato totalitario» (vgl. Mussolinis *Dottrina del fascismo*, 1933). Parallel dazu entwickelte sich eine Publizistik, die diesen Totalitätsanspruch scharf kritisierte. In diesem Zusammenhang entstand der Begriff «totalitär» in seiner kritischen Bedeutung. Zunächst war die Totalitarismuskritik vorwiegend gegen das NS-Regime gerichtet, aber immer mehr Autoren machten auf die Existenz von Ähnlichkeiten zwischen der nationalsozialistischen und der stalinistischen Herrschaftsform aufmerksam (vgl. u. a. Hayek 1944; Popper 1945; Orwell 1949). Ab den fünfziger Jahren entwickelte sich die Totalitarismusforschung weiter: Die wichtigsten Texte waren Hannah Arendts *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (1951) und *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* von Friedrich und Brzezinski (1956); für Frankreich muss das Werk des liberalen Publizisten Raymond Aron (1905–1983) genannt werden (Aron 1955). Laut Arendt besitzt ein totalitäres System, im Vergleich zur üblichen Diktatur und zum traditionalistischen Autoritarismus, drei Hauptmerkmale. 1) Der Totalitarismus ist keine Alleinherrschaft, sondern die Herrschaft einer Bewegung («the totalitarian form of domination depends entirely upon the fact that a movement, and not a party, has taken power, that the rulers are chiefly concerned with keeping the movement moving» – Arendt 1956, S. 407). 2) Die Machthaber sind überzeugt, ihre Herrschaft nicht im eigenen Interesse auszuüben, sondern um die Forderungen einer politischen Doktrin zu realisieren (vgl. Arendt 1986 [1951], Kap 13: «Ideologie und Terror: eine neue Staatsform»). 3) Der Totalitarismus zeichnet sich durch seine systematische Anwendung von Gewalt aus. Die Ausdehnung des Terrors dient nicht primär der Verhinderung und Unterdrückung des eventuellen Widerstands. Vielmehr hat sie eine «positive» Mobilisierungsfunktion: Die Gewalt dringt bis in die äußersten Winkel der Gesellschaft ein, löst die Unterscheidung zwischen privater und öffentlicher Sphäre auf und zwingt daher die Individuen und Gruppen dazu, immer für die Verwirklichung der Doktrin mobilisiert zu bleiben (Arendt 1956, S. 407–408). Diese Elemente sind auch in Herschs Analyse des Faschismus und des Stalinismus präsent. Hersch verstand sich ihr Leben lang gleichzeitig als Sozialistin (vgl. dazu die Anm. 19, S. 402) und als Totalitarismuskritikerin. Ihre radikale Ablehnung des Totalitarismus war eng mit ihren persönlichen Erlebnissen verbunden, insb. ihrem sechsmonatigen Aufenthalt in einer totalitären Diktatur im Frühjahr 1933 (vgl. dazu unsere Anmerkungen zum Text «Tragweite und Grenzen des politischen Handelns», in diesem Band). Herschs Mischung aus Befürwortung des Sozialismus und radikaler Kritik gegenüber dem Totalitarismus ist keineswegs eine Seltenheit: Im Gegenteil sahen sich viele der Begründer des Totalitarismusansatzes (wie Franz Neumann [vgl. 1984, erste Aufl. 1942], George Orwell oder Claude Lefort) als Vertreter eines demokratischen Sozialismus. Aber in den 1960er und 1970er Jahren, nach der Überwindung des Stalinismus innerhalb des Sowjetblocks und der Entwicklung der Ostblockländer zu «klassischen» autoritären Diktaturen (vgl. Castoriadis 1986), war der Totalitarismusansatz mehr und mehr eine Spezifität des liberalen und libertären Denkens (z. B. Popper, Hayek). Zur



Begriffsgeschichte des Totalitarismus vgl. Traverso 2001.

<sup>24</sup> *Herrenvolk* ist im französischen Original auf Deutsch.

<sup>25</sup> Ein besonders frappierendes Element in Jeanne Herschs Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Ideologien ist ihre Bezeichnung des Kommunismus als eine rechte Ideologie (siehe dazu die Einleitung der Herausgeber, S. 10). Zum gleichen historischen Zeitpunkt schrieb auch der Raymond Aron (vgl. Anm. 23, S. 403) von der politischen Ambiguität der extremen Ideologien. In seinem *L'opium des intellectuels* lieferte Aron eine Reihe von Überlegungen über diese beiden Regierungsformen. Unter ihren zahlreichen Gemeinsamkeiten erwähnte er die Ablehnung individueller Freiheiten, den Nationalismus, die religiöse Dimension, und die Anwendung der Gewalt. Auf der Basis dieser Analyse konkludierte Aron (1955, S. 26): «Rechts und Links oder die Pseudo-Rechte des Faschismus und die Pseudo-Links des Kommunismus treffen sich im Totalitarismus.» Allgemein weist Herschs Analyse des Totalitarismus große Ähnlichkeiten mit denen Arons auf. In *Schwierige Freiheit* erwähnte Hersch ihre «Ehrfucht» (Hersch 1986i, S. 156; in der Originalfassung «respect») für Aron und präziserte, dass sie «[m]eistens» mit ihm «einverstanden» gewesen sei (S. 133). Des Weiteren erinnerte Hersch daran, dass ihr Buch ein Jahr nach der Veröffentlichung von *L'opium* erschien und sich die gleichen Ziele setzte: das Meiden politischer Moden und die Entwicklung einer selbstständigen politischen Position (S. 154). Eine weitere mögliche Inspirationsquelle für Herschs Zuordnung des Kommunismus zum rechten ideologischen Lager könnte die Zeitschrift *Preuves* gewesen sein. In der Ausgabe 8 aus dem Jahr 1951 (Oktober) schrieb der anonyme Autor des Leitartikels: «der Stalinismus befindet sich jenseits der klassischen Kategorien von rechts und links, Fortschritt oder Reaktion, Kapitalismus oder Sozialismus – genau diese Kategorien müssen angesichts der neuen Wirklichkeit überarbeitet werden» (zit. in Grémion 1987, S. 65). Der Historiker Pierre Grémion (ebd., S. 63) beschreibt, wie «die linke, nach Osten orientierte Intelligenzia» die liberale, antisowjetische Zeitschrift verpönte. Die Finanzierung der Zeitschrift kam vom *Kongress für kulturelle Freiheit*, der selbst teilweise durch die CIA finanziert war, aber Grémion verteidigt *Preuves* unter Verweis auf ihre Qualität und ihren Pluralismus (mit Beiträgen auch von Sozialisten wie André Philip und Marxisten wie Maximilien Rubel). Hersch war nicht nur eine Leserin, sondern auch eine Mitarbeiterin von *Preuves*, die sie als eine «antikommunistische Zeitschrift» bezeichnete (Hersch 1986i, S. 21). In *Preuves* veröffentlichte Hersch 1953 ihren kurzen Text über «Jaspers, mon maître». 1956 reiste sie nach Polen, um die Posznan-Prozesse zu verfolgen und für die Zeitschrift darüber zu berichten. In dieser polnischen Stadt fanden im Juni 1956 Streiks statt, denen die polnische Regierung am 28. Juni unter Einsatz von Gewalt ein Ende setzte. Im September des selben Jahres wurden 58 Personen wegen ihrer Teilnahme an den Streiks zu Freiheitsstrafen verurteilt. In der Dezember-Ausgabe von *Preuves* erschien Herschs langer Artikel «Les procès de Posznan» (1956c).

<sup>26</sup> Unter den fünf Ideologien ist die faschistische diejenige, die Hersch am kürzesten behandelt. Es ist außerdem bemerkenswert, dass Hersch in diesem Abschnitt den Faschismus nicht als totalitär bezeichnet, während das Wort in ihrer (außerdem deutlich längeren) Darstellung der kommunistischen Ideologie zweimal erscheint. Später im Text werden beide Ideologien als totalitär eingestuft (S. 108). Das sind weitere Zeichen dafür, dass die Probleme des Kommunismus und des Sozialismus diejenigen sind, die Hersch in ihrer ideologiekritischen Untersuchung als die dringlichsten erachtete. Den Faschismus versteht Hersch als die Herrschaft eines charismatischen Anführers, der sich auf die unprivilegierten Massen stützt, um an Legitimität zu gewinnen. Der Faschismus unterscheidet sich von klassischen Tyrannen oder auch von absoluten Monarchien dadurch, dass der Anführer sich als die Verkörperung des Volks stilisiert: Die demokratischen Entscheidungsprozesse sind überflüssig, weil der Anführer den Willen des Volks aufgrund seiner mystischen Beziehung zu ihm immer im Voraus kennt: Der Faschismus, wie Hersch schreibt, ist «populacier et révolutionnaire»

(wörtlich *den Pöbel verehrend und revolutionär eingestellt* – S. 45). Die Unterstützung der Massen wird durch die Verleihung einer neuen kollektiven «Ehre» gewonnen: Ein faschistisches Regime liefert keine Verbesserung der materiellen Lage, sondern gibt dem Volk ein neues Gefühl von politischer Bedeutsamkeit und Würde. Hier spielt der Nationalismus, verstanden als Sakralisierung der eigenen, besonderen Kultur und Herabwürdigung fremder Kulturen, eine entscheidende Rolle. Laut Hersch ist also der Faschismus eine Form von radikalem Nationalismus, indem er ständig die Freund–Feind Dialektik ausnutzt, um die Massen an sich zu binden. Diese Definition kann mit der knappen Charakterisierung des Faschismus durch Michael Mann (2004, S. 11) verglichen werden: «Fascism is the pursuit of a transcendent and cleansing nation-statism through paramilitarism.» Aus Arendt'scher Perspektive könnte Hersch vorgeworfen werden, den Faschismus bloß als eine Form von persönlicher Diktatur mit religiösen und ideologischen Akzenten aufgefasst zu haben. Die Aspekte, die faschistische Systeme von Diktaturen unterscheiden (vgl. dazu Arendt 1956), werden von Hersch nicht oder nur flüchtig behandelt. Drei Elemente können hier genannt werden: 1) Die Zentralität einer Ideologie, in der die sozialdarwinistischen, militaristischen, und virilistischen Themen der Hierarchie, des Überlebenskampfes, der Opferbereitschaft, der Vernichtung des Fremden und des Heterogenen, im Vordergrund stehen. 2) Die wichtige Rolle der faschistischen Partei: Mit ihrer autoritären Struktur und ihrem Anspruch, sich zur Massenbewegung zu entwickeln, hat die Partei die Funktion, die Massen durch Manipulierung und Propaganda zu fanatisieren. 3) Die ständige Mobilisierung der Massen mithilfe einer Durchdringung des Alltagslebens der Individuen durch die Partei oder den Staat, wobei diese Mobilisierung entweder durch Fanatisierung oder durch Androhung geschehen kann. Die Individuen, die sich nicht mobilisieren lassen oder die von Natur aus nicht mobilisierbar sind (die «Heterogenen»), werden eliminiert. Zu diesen Elementen, siehe den Artikel von Gentile (2008: 296), der die folgende Definition des Faschismus liefert: «fascism is a modern political phenomenon, which is nationalistic and revolutionary, anti-liberal and anti-Marxist, organised in the form of a militia party, with a totalitarian conception of politics and the state, with an ideology based on myth. Virile and anti-hedonistic, it is sacralized in a political religion that affirms the absolute primacy of the nation as an ethnically homogeneous organic community, hierarchically organised into a corporative state, with a bellicose vocation for the policy of grandeur, power and conquest, and aiming at the creation of a new order and a new civilization along supranational lines.»

27 Der Begriff des Caesarismus beschreibt eine Herrschaftsform, die an die des römischen Generals und Staatsmannes Gaius Iulius Caesar (100–44 v. Chr.) erinnert. Caesar wurde im Jahr 45 v. Chr. Diktator auf Lebenszeit ernannt (zum Begriff der Diktatur siehe die Anm. 62, S. 414). Eine Diktatur ist dementsprechend eine Alleinherrschaft, in der ein charismatischer Anführer mit der Unterstützung der Volksmassen regiert (vgl. Baehr 1999). Ein verwandter Begriff ist der des Bonapartismus, der im marxistischen Denken eine wichtige Rolle spielt (siehe dazu die Anm. 103, S. 422).

28 In der Auffassung Georg Wilhelm Friedrich Hegels (vgl. auch Anm. 18, S. 402) kann die Weltgeschichte als der Prozess verstanden werden, wodurch sich die Freiheit allmählich realisiert. Was Hegel den «Geist» nennt, wird seiner eigenen Freiheit bewusst. Damit dies geschieht, müssen die Menschen selbst frei werden und ihre eigene Befreiung wahrnehmen. In seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* schreibt er: «nur der Wille, der dem Gesetze gehorcht, ist frei, denn er gehorcht sich selbst und ist bei sich selbst und frei. Indem der Staat, das Vaterland, eine Gemeinsamkeit des Daseins ausmacht, indem sich der subjektive Wille des Menschen den Gesetzen unterwirft, verschwindet der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit.» (Hegel 1986, S. 57) Ein scheinbares Paradox bei Hegel ist die Tatsache, dass er die Entwicklung und Verbreitung der Freiheit als ein notwendiges Phänomen beschreibt: «Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der

- Freiheit – ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben.» (Hegel 1986, S. 32) Es ist üblich, das Werk von Marx, der sich intensiv mit Hegel auseinandergesetzt hatte (vgl. Marx 1976a; Marx 1976b), als eine materialistische Fortsetzung des Hegel'schen Denkens zu interpretieren. Nach dieser Lesart übernahm Marx Hegels Idee einer notwendigen Verbreitung der Freiheit in der Geschichte. Seine Erklärung für die allmähliche Realisierung der Freiheit war aber nicht identisch mit der Hegel'schen: Für Hegel liegt die Triebkraft der Geschichte in den dialektischen Spannungen in den einzelnen historischen Erscheinungsgestalten des Geistes. Im Mittelpunkt der Analysen Marx' befinden sich im Gegensatz die konkreten Kämpfe der Menschen gegeneinander und gegen ihre Umwelt. Im Vorwort zu *Das Kapital* schrieb er den berühmten Satz: «Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von der Hegel'schen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil. Für Hegel ist der Denkprozeß, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle.» (Marx 1962a, S. 27)
- 29 «Circulus vitiosus», oder viziöser Zirkel, ist ein Ausdruck der philosophischen Logik. Er bezeichnet einen fehlerhaften Schluss, bei dem das Element, dessen Wahrheit oder dessen Bestehen bewiesen werden soll, bereits in der Prämisse postuliert wird. Hersch machte von diesem Ausdruck oft Gebrauch (siehe u. a. S. 98, 138, 155, 194, 213, 227, 234). Für den vorliegenden Text lässt sich diese wiederholte Verwendung leicht nachvollziehen: Hersch sah es als ihre Pflicht, die Kurzschlüsse und Widersprüche der konfusen politischen Debatten ihrer Zeit aufzuzeigen und zu bekämpfen. Siehe dazu die Einleitung der Herausgeber, S. 3.
- 30 In *Die Kritik der praktischen Vernunft* definierte der Philosoph aus Königsberg (heute Kaliningrad) Immanuel Kant (1724–1804) die menschliche Freiheit folgendermaßen: Ein Mensch ist nur dann wirklich frei, wenn seine Handlungen nur vom moralischen Gesetz bestimmt sind, unter Ausschluss von allen anderen äußeren und inneren Komponenten. Einer der wichtigsten Begriffe in Kants Denken ist die Autonomie, die er als eine Bestimmung des Willens durch das moralische Gesetz unabhängig von empirischen Überlegungen, sodass das moralische Subjekt als freie (nicht-empirische) Ursache seiner Handlungen angesehen werden kann. Um frei zu gelten, muss also der Wille dem folgen, was Kant die «bloße Form des Gesetzes» nannte (KpV, AA v, S. 28, 31); außerdem muss diese Befolgung durch das reine Pflichtgefühl motiviert sein (und nicht durch eine Neigung oder die Befürchtung einer Sanktion). Laut Kant drückt sich die bloße Form des Gesetzes im *kategorischen Imperativ* aus: «Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.» (KpV, AA v, S. 30) Der kategorische Imperativ erlaubt es dem Individuum, die Universalisierbarkeit und daher auch die moralische Zulässigkeit seiner Handlungsmaximen zu überprüfen. Zu Herschs Deutung des kategorischen Imperativs, vgl. ihr Buch *Die Illusion* im ersten Band dieser Edition und die Anmerkungen der Herausgeber dort.
- 31 Zu Sokrates vgl. Anm. 61, S. 414.
- 32 Die «vagen Dinge» waren bei Paul Valéry ein regelmäßig wiederkehrendes Thema. Es ist wahrscheinlich, dass die Quelle von Herschs Zitats Valérys *Monsieur Teste* war. Im Vorwort zur englischen Ausgabe seines kurzen Aufsatzes *La soirée avec Monsieur Teste* (1925) beschrieb Paul Valéry, wie er als junger Mann «von dem akuten Leiden Präzision befallen» war und wie er «nicht allein die Literatur, sondern überdies fast die ganze Philosophie zu den Vagen Dingen und Unreinen Dingen» verwies (vgl. Valéry 2011, S. 7–8). Weitere Angaben zu Valéry sind der Anm. 15, S. 401 zu entnehmen.
- 33 Über die Frage der Beziehung zwischen Marxismus und Moraltheorie wird schon seit dem 19. Jahrhundert debattiert (siehe Lukes 1988). Nach einigen Autoren gibt es keine marxistische Moraltheorie. Der vorhersehbare Gang der Geschichte gibt an, was getan werden soll: Der Untergang des Kapita-

lismus soll beschleunigt werden; der Sozialismus soll aufgebaut werden; der Kommunismus (die Phase der Weltgeschichte, in der alle Widersprüche und Spannungen aufgelöst werden), soll erreicht werden, usw. Andere Interpreten behaupten, dass Marx, obwohl er sein mangelndes Interesse für moralische Fragen immer wieder beteuerte, eine stillschweigende Theorie des würdigen Menschenslebens entwickelte. Diese Theorie, nach diesen alternativen Interpretationen, fungierte für Marx als moralischer Kompass. David Leopold geht sogar so weit als eine kantische Dimension im marxistischen Denken (oder mindestens im Denken des jungen Marx') zu unterstellen. Marx, laut Leopold (2007, S. 153), «is claiming that humans have a moral standing which we have a duty to respect, and which we fail to respect if we treat them (at least, treat them systematically) in certain ways, namely as if they were objects». In dieser Lesart sei Marx als Moraltheoriker ein Denker der individuellen Autonomie. Was er politisch forderte, ist die Beseitigung der Hindernisse, die die Menschen ihrer Autonomie und Würde berauben – besonders das Gewicht ökonomischer Hindernisse betonte Marx: Elend, Ausbeutung, Verdinglichung, usw. Wenn die ökonomischen Hindernisse im Sozialismus und im Kommunismus beseitigt sind, beginnt eine neue Ära, in der «die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist» (Marx und Engels 1959, S. 482). Laut Hersch liegen die Anhänger beider Lesarten teilweise richtig und teilweise falsch: Ihres Erachtens ist das Denken Marx', was diesen Punkt anbelangt, nicht kohärent. Ihr Hauptpunkt ist aber, dass das Phänomen der moralischen Empörung, trotz der stetigen Betonung der «Wissenschaftlichkeit» und der «Objektivität», unter kommunistischen Aktivisten allgegenwärtig ist.

34 Hinweis auf die Unterscheidung zwischen Sozialismus und Kommunismus, die in der marxistischen Theorie eine zentrale Rolle spielt. Wie schon dem Namen entnommen werden kann, verstand sich die Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken nicht als ein kommunistisches, sondern als ein sozialistisches System. Im marxistischen Denken ist der Sozialismus eine Übergangphase zwischen Kapitalismus und Kommunismus: nach der Machtübernahme durch das Proletariat wird durch eine Reihe von Maßnahmen die ökonomische Basis der Gesellschaft transformiert. Die Verstaatlichung der großen Unternehmen, des Bankwesens und des Bodens soll zur weiteren Entwicklung der Produktivkräfte verhelfen. Im Sozialismus herrscht aber nach wie vor die Knappheit der Ressourcen, sodass das Prinzip «jedem nach seiner Arbeit» bleibt, mit anderen Worten, der Lohn steht im Verhältnis zur Leistung. Das Ideal der Gleichheit kann noch nicht erreicht werden. Erst später, nachdem Mechanisierung und Rationalisierung die Produktivität massiv erhöht haben, sinkt allmählich der Bedarf nach menschlicher Arbeit. So eröffnet sich eine neue Ära, in der die Individuen nicht mehr unter dem Joch der Knappheit und der Notwendigkeit stehen. Die Ressourcen sind jetzt im Überfluss vorhanden und die Aufteilung der Gesellschaft in Schichten ist aufgehoben, was die Wahrscheinlichkeit von Konflikten zwischen Menschen reduziert und den Individuen eine freiere Gestaltung des Alltagslebens ermöglicht. Der Bedarf nach einem zentralen Zwangsapparat ist nicht mehr vorhanden: Der Staat stirbt ab und die Politik selbst verschwindet. Es herrscht jetzt das Prinzip «Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen». Die letzte, kommunistische Phase der Weltgeschichte ist erreicht. Die Idee, dass Sozialismus und Kommunismus zwei Phasen der Geschichte sind, die aufeinander folgen, findet ihren Ursprung in Marx' Überlegungen in den «Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei» (besser bekannt unter dem Namen «Kritik des Gothaer Programms») (1875). In diesem Text machte Marx eine Unterscheidung zwischen einer «ersten Phase» und einer «hohen Phase der kommunistischen Gesellschaft» (Marx 1962b, S. 21). Wie ersichtlich, benutzte Marx die Opposition Sozialismus/Kommunismus in diesem Text nicht. Er hatte sogar die Tendenz, seine *Gegner* als Sozialisten bzw. Anhänger des Sozialismus zu beschreiben. Marx' Freund und Kollege Friedrich Engels machte in seinen Überlegungen über die Entwicklung der Menschheit vom Sozialismus-Begriff Gebrauch (vgl. *Anti-Dühring*, Engels

- 1975b; *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, Engels 1975a); aber auch bei ihm ist die Opposition zwischen den beiden Phasen des «Sozialismus» und des «Kommunismus» nicht ausgeprägt. Der Sozialismus als Übergangsphase zum Kommunismus ist im Gegensatz zu seinen Vorläufern von Lenin klar formuliert worden. Er entwickelte eine voluntaristische Auffassung des Sozialismus als Diktatur des Proletariats auf politischer Ebene und totale Mobilisierung der Gesellschaft zur Beschleunigung der Industrialisierung und der Rationalisierung auf ökonomischer Ebene. Durch Lenins Verwendung des Begriffspaars «Sozialismus»–«Kommunismus» wurde in sozialistischen Kreisen die Idee in Stein gemeißelt, dass die marxistische Lehre den Glauben an die Reihenfolge Kapitalismus–Sozialismus–Kommunismus zwangsläufig impliziert (vgl. die Einträge «Sozialismus» und «Kommunismus» in Bensussan und Labica 1999; sowie: Lenin 1960: Kap. v). Für die Antikommunistin Jeanne Hersch ist es entscheidend, den (humanistischen und demokratischen) Sozialismus vom (marxistischen und autoritären) Kommunismus deutlich zu trennen. Die Bedeutung von «Sozialismus» und «Kommunismus» in der Sowjetunion war für Hersch klar. Trotzdem besteht sie darauf, die UdSSR als *kommunistisches* Land zu bezeichnen. Damit soll klar werden, dass die Sowjetunion kein Modell für die (demokratischen) *Sozialisten* Europas sein kann.
- 35 Sowohl für Stalins Sowjetunion wie auch für das nationalsozialistische Deutschland benutzt Hersch im Original den Ausdruck «régime concentrationnaire» – d. h. ein Regime, das auf der Existenz von Konzentrationslagern beruht. Der Ausdruck wurde in Frankreich durch das Werk *L'univers concentrationnaire* von David Rousset (1946) bekannt. Zu ihm, siehe die Anm. 41, S. 410.
- 36 Nach Lenins Auffassung ist eine wahrhafte Demokratie ein System, in dem jede Form von Zwang verschwunden ist: Individuen stimmen den gesellschaftlichen Regeln vollständig zu, sodass es nicht mehr notwendig ist, sie mithilfe eines (staatlichen) Zwangsapparats durchzusetzen. Dies ist nur im Kommunismus möglich (vgl. Anm. 34, S. 407), in dem der Überschuss an materiellen Ressourcen jegliche Konfliktursachen beseitigt hat (Lenin 1960 [1917], Kap. 1). Dementsprechend ist die «bürgerliche Demokratie» eine Demokratie nur dem Namen nach. Erstens sind in diesem System die politischen Teilnahmemöglichkeiten innerhalb der Bevölkerung ungleich verteilt: Den Arbeitern fehlt es an Zeit und Kenntnissen, um sich politisch beteiligen zu können. Zweitens rekurriert die herrschende Klasse regelmäßig, laut Lenin, auf undemokratische Methoden (Rechtsbeugung, Ausnahmezustand, Anwendung von Gewalt), um die Macht der bürgerlichen Minderheit auf Kosten der Arbeiterklasse zu schützen. Lenin dachte, dass in der Phase des Übergangs zum Sozialismus (siehe zu diesem Begriff die Anm. 34, S. 407) ein demokratischeres System möglich war (im Vergleich mit der bürgerlichen Demokratie): Im Sozialismus regiert der Staat im Interesse der Mehrheit der Bevölkerung. Trotzdem behauptete Lenin, dass der Sozialismus im oben erwähnten Sinne nicht vollständig demokratisch sein konnte: Besonders unmittelbar nach der Revolution muss der (nun proletarische) Staatsapparat weiterbestehen, um den Widerstand der besiegten Klassen (Aristokratie, Bourgeoisie) überwinden zu können (weitere Angaben zu Lenins *Staat und Revolution* können der Anm. 62, S. 414 entnommen werden).
- 37 Auf diesen zwei Seiten kommt Herschs Argument zur Beziehung zwischen Kommunismus, Determinismus und Diktatur besonders klar zum Ausdruck. Weil sie den historischen Materialismus als objektive Wissenschaft auffassen, die ein vollständiges Verständnis der Vergangenheit und eine klare Vorhersage der Zukunft ermöglicht, sehen sich die Kommunisten als die einzigen Träger der Wahrheit in der Politik. Weil sie die Wahrheit besitzen, ist eine kollektive (demokratische) Diskussion darüber, was getan werden soll, überflüssig. (Siehe auch dazu die Einleitung der Herausgeber, S. 8.) dass alle Marxisten Anhänger einer solchen starken Form des Determinismus gewesen sind, ist fragwürdig. Schon um 1900 fanden in der europäischen Sozialdemokratie zu den Themen des Materialismus und des Determinismus zahlreiche Debatten statt (vgl. u. a. Plekhanov 1896; Labriola

1897, dt.: 1974; Bernstein 1899). Bekannterweise argumentierte Eduard Bernstein (1850–1932) in seinem «revisionistischen» Buch *Die Voraussetzung des Sozialismus*, dass die Marx'sche Lehre sowohl eine Tendenz zum ökonomischen Determinismus wie auch eine Tendenz zum politischen Voluntarismus aufweist. Sein Urteil über die Determinismusfrage war: «Dem Worte materialistische Geschichtsauffassung haften von vornherein alle Missverständnisse an, die sich überhaupt an den Begriff Materialismus knüpfen. Der philosophische oder naturwissenschaftliche Materialismus ist streng deterministisch, die marxistische Geschichtsauffassung ist es nicht, sie misst der ökonomischen Grundlage des Völkerlebens keinen bedingungslos bestimmenden Einfluss auf dessen Gestaltungen zu.» (ebd., S. 13–14) Des Weiteren kann angemerkt werden, dass nicht nur der rechte, revisionistische Flügel der Sozialdemokratie den starken, szientistischen Determinismus zurückwies. Rosa Luxemburg, eine Vertreterin des linken Flügels der SPD, die den Bolschewiki nahestand, schrieb in ihren kritischen Überlegungen über die Russische Revolution aus dem Jahr 1918: «Die stillschweigende Voraussetzung der Diktaturtheorie im Lenin-Trozkischen Sinn ist, dass die sozialistische Umwälzung eine Sache sei, für die ein fertiges Rezept in der Tasche der Revolutionspartei liege, das dann nur mit Energie verwirklicht zu werden brauche. Dem ist leider – oder je nachdem: Zum Glück – nicht so. [...] die praktische Verwirklichung des Sozialismus [...] [ist] eine Sache, die völlig im Nebel der Zukunft liegt.» (Luxemburg 1974, S. 359)

38 Anspielung auf die nationalistische Wende des stalinistischen Regimes in der Ära des «Großen Vaterländischen Krieges» (die Zeit des Konflikts zwischen der UdSSR und Hitlers Deutschland zwischen 1941 und 1945). Um das Land gegen den nationalsozialistischen Feind zu mobilisieren, appellierte Stalin an die patriotischen Gefühle der russischen Bevölkerung: Wie Hersch schreibt, züchtete er «eine atavistische Überzeugung von der eigenen Überlegenheit auf Grund der Verherrlichung der zaristischen Vergangenheit, der militärischen Tugenden der Russen, der russischen Gelehrten und Künstler usw. und auf Grund der Verachtung, des Misstrauens oder der Unwissenheit in Bezug auf alles Fremde» (S. 56).

39 Im französischen Original ist zu diesem Satz eine Fußnote von Jeanne Hersch gesetzt: «Zum Thema des kommunistischen Nationalismus ist Herbert Lüthy anderer Meinung. Siehe in der Zeitschrift *Preuves*, Mai 1954, seinen Aufsatz mit dem Titel «La France seule.» Lüthy war ein Schweizer Historiker (Basel, 1918–2002). Bekannt wurde er durch sein Buch *Frankreichs Uhren gehen anders* (1954a), in dem er die institutionelle Struktur der französischen Vierten Republik (1946–1958; siehe dazu die Hinweise in der Einleitung der Herausgeber, S.5) scharf kritisierte. In dem von Hersch zitierten Aufsatz argumentierte Lüthy unter anderem, dass sich die Kommunistische Partei Frankreichs nach dem Zweiten Weltkrieg in eine chauvinistische Partei verwandelt hatte: «Abstraction faite, même, de la technique de la propagande et de l'organisation qui leur fut toujours commune, le communisme a depuis longtemps fait siens tous les slogans et toutes les idées fixes des fascismes défunts, depuis l'exploitation systématique des haines nationales, le nationalisme et la protection des classes moyennes jusqu'au chauvinisme et au conservatisme le plus petit bourgeois en matière de culture décréée «nationale» face au «cosmopolitisme» de tout l'art vivant depuis 1900.» («Von der Technik der Propaganda und der Organisation abgesehen, die ihnen immer gemeinsam war, hat der Kommunismus schon seit langer Zeit die Parolen und fixen Ideen des Faschismus übernommen: Darunter die systematische Ausnutzung nationaler Feindschaften, der Nationalismus, der Schutz des Mittelstandes und hin bis zum kleinbürgerlichen Chauvinismus und Konservatismus in Sachen Kultur: Letzere soll «national» sein und den «Kosmopolitismus» vermeiden, obwohl er seit 1900 für die Kunst als Ganzes charakteristisch ist.») (Lüthy 1954b, S. 18 – Übersetzung der Hg.)

40 Verweis auf die doppelte Gründung der internationalen Organisation sozialistischer Parteien. Ursprünglich wurde eine *Internationale Arbeiterassoziation* im Jahr 1864 von Karl Marx gegründet.

- Sie löste sich aber in den 1870er Jahren auf. 1889 wurde erneut ein internationales sozialistisches Bündnis gegründet, das bis heute besteht. Weil die Internationale zweimal gegründet wurde, ist sie unter dem Namen «Zweite Internationale» bekannt.
- 41 Marie-Claude Vaillant-Couturier (1912–1996) und David Rousset (1912–1997) waren französische Widerstandskämpfer. Beide wurden während des Krieges verhaftet und in deutschen nationalsozialistischen Lagern interniert (Rousset in Buchenwald; Vaillant-Couturier zuerst in Auschwitz, in dann Ravensbrück). Nach dem Krieg war Vaillant-Couturier in der KPF aktiv und wurde mehrmals in die Nationalversammlung gewählt. Rousset lieferte mit seinem Buch *L'univers concentrationnaire* (1946) eine der ersten systematischen Beschreibungen der nationalsozialistischen Konzentrationslager. Ab 1950 fing er an, auch eine Kritik an den Lagersystemen anderer Länder, auch der Sowjetunion, zu entwickeln. In diesem Zusammenhang wurde er von der kommunistischen Presse verleumdet, wogegen sich Rousset auf dem Rechtsweg erfolgreich wehrte. Der Austausch zwischen Rousset und Vaillant-Couturier, den Hersch hier erwähnt, fand 1951 während eines solchen Prozesses statt. Vaillant-Couturiers Aussage wurde rasch berühmt und regelmäßig als Symptom der kommunistischen Wirklichkeitsverdrängung zitiert. Obwohl das hier angegebene Zitat von der gedruckten Fassung abweicht, könnte Herschs Quelle für diese Anekdote das Buch *Le procès concentrationnaire pour la vérité sur les camps* (1951) gewesen sein.
- 42 Unter Stalin, und insbesondere während des Zweiten Weltkrieges, nutzte die sowjetische Regierung den Nationalismus aus, im Sinne einer Glorifizierung einer besonderen kulturellen Tradition (vgl. Anm. 38, S. 409). In dieser Textpassage schreibt Hersch, dass die UdSSR nationalistisch auch in einem anderen Sinne war: Das Projekt der Sowjetunion, ihr eigenes sozioökonomisches Modell in andere Länder zu exportieren, kann als eine Form von Nationalismus charakterisiert werden. Der Nationalismus kommt in zwei Hauptformen vor: Der *differentialistische* Nationalismus geht davon aus, dass alle Kulturen gleich legitim, aber miteinander inkompatibel sind. Demnach sollen die Kulturen getrennt voneinander bleiben, weil die Phänomene des Einflusses und der Mischung zwischen Kulturen dazu führen, dass das gesellschaftliche Leben in ihnen unstabil und konfliktgeladen wird. Im Gegensatz dazu geht der *assimilationistische* Nationalismus, der auch «Imperialismus» genannt werden könnte, davon aus, erstens, dass die Kulturen anpassungsfähig oder formbar, und zweitens, dass ein besonderer Kulturkreis moralisch, politisch oder ökonomisch allen anderen überlegen ist. Das Ziel ist also die Veränderung und Verbesserung unterlegener Kulturkreise. Hersch weist auf das Paradox hin, dass der assimilationistische Nationalismus sich als Internationalismus präsentieren kann, da er interkulturelle Kontakte und Austausch fordert. Dieses Selbstverständnis ist aber irreführend: das Ergebnis solcher Austausch ist im Endeffekt die Auflösung der Identität der einen Kultur und die Behauptung der anderen (deren Identität unverändert bleibt).
- 43 Zum Thema des russischen Patriotismus unter Stalin siehe die Anm. 38, S. 409.
- 44 Im Jahr 1956, dem Jahr der Veröffentlichung von *Die Ideologien*, ist in Spanien der General Francisco Franco (1892–1975), ein Vertreter eines autoritären, katholisch geprägten Ultra-Konservatismus, an der Macht. Unmittelbar nach dem Krieg gehört die internationale Isolierung Spaniens zu den Zielen der Alliierten. Aber während des Kalten Krieges entscheiden mehrere westliche Länder, insbesondere die Vereinigten Staaten und Großbritannien, aus Francos Spanien einen Verbündeten im Kampf gegen den Kommunismus zu machen: 1953 unterzeichneten Spanien und die USA das Madrider Abkommen (diplomatische Anerkennung Spaniens, Etablierung von amerikanischen Militärbasen). Das Potsdamer Abkommen von August 1945 hatte die Mitgliedschaft Spaniens zur UNO ausgeschlossen, aber das Land wurde im Dezember 1955 in die Vereinten Nationen aufgenommen. In diesem Satz weist Hersch implizit auf diese Ereignisse hin.
- 45 Zu Rousset vgl. Anm. 41, S. 410.

- 46 Hinweise auf Alexei Stachanow (1906–1977), der in den dreißiger Jahren von der sowjetischen Propaganda aufgrund seiner herausragenden Leistung als Bergarbeiter als Held der sozialistischen Wirtschaft proklamiert wurde. Stachanows Einsatz wurde als Vorbild und Ideal zelebriert, mit dem Ziel, die Arbeitsproduktivität zu erhöhen. Bis heute streiten sich die Historiker über die Realität der besonderen Leistungen Stachanows
- 47 Corneillésche Helden: Ein gebräuchlicher Ausdruck im Französischen für Figuren, die unvermeidlich zu einem tragischen Schicksal vorbestimmt sind. Der Dramatiker Pierre Corneille (1606–1684) hat zahlreiche solcher Helden inszeniert.
- 48 *L'Humanité*, eine immer noch existierende französische Tageszeitung, die 1904 vom sozialistischen Anführer Jean Jaurès gegründet wurde. Zwischen 1923 und 1994 war sie das Zentralorgan der Kommunistischen Partei Frankreichs.
- 49 Es ist bemerkenswert, dass Hersch Liberalismus und Konservatismus nicht getrennt behandelt, sondern als eine einzige politische Erscheinung. Ideengeschichtlich betrachtet waren die Gründungsväter des Liberalismus einerseits und des Konservatismus andererseits eindeutig politische Gegner. Die Wurzeln des modernen Konservatismus sind in der Opposition gegen die Französische Revolution zu finden. Das Werk Edmund Burkes (1730–1797), das einen erheblichen Einfluss auf die Entwicklung des europäischen konservativen Denkens hatte, kann hier genannt werden. In seinen *Betrachtungen über die Französische Revolution* argumentierte Burke, dass die Gesellschaften sich organisch entwickeln: Durch unterschiedliche historische Erfahrungen und Anpassungen bilden sich Institutionen, die ein subtiles Gleichgewicht ausmachen. Diese Institution stellen für die Mitglieder der Gesellschaft einen festen Rahmen dar, der ihre Handlungen kanalisiert. Die Existenz von Familie, Staat, Religion, gemeinsamen Überzeugungen («Vorurteilen»), kollektiven Sitten und Bräuchen, usw. hat den Effekt, die ganze Gesellschaft zu stabilisieren. Wenn diese Institutionen abgeschafft oder rasch verändert werden, geraten die Individuen in einen Zustand der Orientierungslosigkeit. Dies kann leicht zu Konflikten und sogar zum Chaos führen. Aus diesem Grund ist die konservative Grundhaltung, wie der Name schon sagt, die einer Bewahrung des Existierenden: In der Formulierung von Burke existiert unter Konservativen «a presumption [...] in favour of any settled scheme of government against any untried project.» (siehe dazu Huntington 1957, S. 456). Burke und andere Konservative kritisierten die Französische Revolution, weil sie alle vorhandenen Institutionen in Frage stellte. Insbesondere die Erklärung der Menschenrechte brachte das Risiko einer Ermütigung der Individuen, in ihren Handlungen nur ihre eigenen Interessen in Betracht zu ziehen, mit sich. Darin sahen die Konservativen eine Gefährdung des gesellschaftlichen Zusammenhalts (zum Konservatismus vgl. Muller 1997). Im Gegensatz dazu waren die frühen liberalen Anhänger der ersten, konstitutionellen Phase der Französischen Revolution. Die Willkür und die Ineffizienz der absoluten Monarchien mussten überwunden werden. An ihrer Stelle musste eine rechtsstaatliche Ordnung entstehen, die die Freiheit der Individuen garantieren konnte. Fünf Elemente sind für den Liberalismus charakteristisch (vgl. Gray 1995). 1) Erstens eine rationalistische, optimistische Auffassung des Menschen: Das Individuum ist in der Lage, sein Leben autonom zu führen, das heißt, in der Formulierung von John Rawls (2005, S. 30), «to form, revise and rationally pursue a conception of the good.» Die Liberalen erhoffen sich, dass aus den freien Wechselwirkungen zwischen selbstständigen, vernünftigen Individuen eine Harmonie resultieren soll. Diese Sichtweise steckt hinter der Tendenz der Liberalen, die freie Marktwirtschaft zu befürworten. 2) Auf dieser Basis fordert der Liberalismus eine Einschränkung der Staatsgewalt. Staatsaktionen dürfen die Grundfreiheiten des Individuums nicht beeinträchtigen. Da die Glückseligkeit eine private Angelegenheit ist, bekämpften die Liberalen insbesondere alle Erscheinungen des Paternalismus, im Sinne eines Versuchs, dem Individuum eine fremde, angeblich «objektive» oder «wahre» Auffassung des gelungenen Lebens aufzudrängen.



Dazu war das Urteil Immanuel Kants («Über den Gemeinspruch: Es mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis», AA VIII, S. 290–291). eindeutig: «Eine Regierung, die auf dem Prinzip des Wohlwollens gegen das Volk als eines *Vaters* gegen seine Kinder errichtet wäre, d. i. eine *väterliche* Regierung (*imperium paternale*), wo also die Untertanen als unmündige Kinder, die nicht unterscheiden können, was ihnen wahrhaftig nützlich oder schädlich ist, sich bloß passiv zu verhalten genötigt sind, um, wie sie glücklich sein *sollen*, bloß von dem Urteile des Staatsoberhaupts, und, dass dieser es auch wolle, bloß von seiner Gütigkeit zu erwarten: Ist der größte denkbare *Despotismus* (Verfassung, die alle Freiheit der Untertanen, die alsdann gar keine Rechte haben, aufhebt).» Die Liberalen lehnen den Paternalismus sowohl in seiner klassischen, absolutistischen und religiös geprägten Form, wie auch in der republikanischen Form der Rousseau'schen und jakobinischen «Tugend», die von dem Individuum erwartet, dass es immer patriotisch handelt und stets politisch engagiert bleibt (siehe Geuss 2002). Gegen den Paternalismus und den Dogmatismus, fordern die Liberalen die Toleranz gegenüber allen individuellen Lebensweisen. 3) Um die Staatsmacht einzuschränken, plädieren die Liberalen für ein politisches System, in dem die Individuen eine Kontrolle über den Staat ausüben können. Dies führt zur Befürwortung einer minimalen repräsentativen Demokratie, in der eine Elite spezialisierter Politiker für die Gesetzgebung verantwortlich ist. 4) Der Liberalismus ist ursprünglich eine fortschrittliche Bewegung: Er geht davon aus, dass mithilfe von Aufklärung und Erziehung immer mehr Individuen in der Lage sein werden, ihr Leben selbstständig – d. h. relativ unabhängig von Staat und Kirche – zu gestalten. 5) Ein fester Punkt für den Liberalismus ist die Ablehnung des Ideals der materiellen Gleichheit: Die ungleiche Verteilung der materiellen Ressourcen ist für sie einfach ein Ausdruck der verschiedenen Fähigkeiten und Präferenzen der Individuen. Was die Liberalen fordern, ist also schlicht die *Chancengleichheit*. In puncto formale Gleichheit (d. h. Gleichheit aller vor dem Gesetz), ist die Position der *heutigen* Liberalen klar: Alle Menschen haben den gleichen Anspruch auf die gleichen politischen, bürgerlichen und sozialen Rechte. Der Liberalismus des 19. Jahrhunderts war nicht immer so eindeutig: Viele Frühliberale, wie z. B. Immanuel Kant oder Benjamin Constant (1767–1830) waren der Auffassung, dass Frauen wie auch die Mitglieder der ärmeren Bevölkerungsschichten keinen Anspruch auf politische Teilnahme hatten (siehe dazu Losurdo 2011). Ursprünglich war der Liberalismus eine reformistische, fortschrittliche Ideologie, deren Anhänger sich für Rechtsstaatlichkeit, Parlamentarisierung und Menschenrechte engagierten. Auf der anderen Seite verteidigten die Konservativen die alten europäischen Institutionen, insb. die Monarchie und ihre Allianz mit der Kirche. Aber die Entstehung der Arbeiterbewegung gegen Mitte des 19. Jahrhunderts, und die Verbreitung ihrer Kritik sowohl an den «reaktionären» Institutionen (Monarchie und Kirche, usw.) wie auch an der liberalen Scheindemokratie, veränderte die ideologische Landschaft durch und durch. Allmählich gaben die Konservativen ihre Verteidigung traditioneller sozialer und politischer Verhältnisse auf und zeigten sich für eine mindestens partielle Konstitutionalisierung der politischen Macht mehr und mehr offen (zum «Aggiornamento» des Konservatismus, vgl. Huntington 1957; aus dieser Entwicklung ist später die christliche Demokratie entstanden: Wie René Rémond in seiner Rezension des Buches anmerkte, fehlt in *Die Ideologien und die Wirklichkeit* eine explizitere Behandlung dieser wichtigen ideologischen Strömung – Rémond 1957). Die Liberalen spalteten sich: Auf der einen Seite blieben einige ihrem ursprünglichen Progressivismus treu und suchten eine Allianz mit anderen fortschrittlichen Bewegungen – und zwar auch mit der Sozialdemokratie, nachdem diese den Marxismus abgelegt hatte. Andere Liberalen suchten im Gegenteil eine Allianz mit dem Konservatismus. So übernahmen sie konservative Themen: z. B. die kritische Einstellung gegenüber Reformmaßnahmen («keine Experimente») war die Parole der CDU im Bundestagswahlkampf 1957; vgl. dazu Hirschman 1991); die hartnäckige Verteidigung existierender Eigentumsverhältnisse; die

- Auffassung der Ungleichheit als unausweichliche Fatalität; oder auch, wie Hersch anmerkt (S. 65), das Lob der Tugend (Sparsamkeit, Züchtigkeit, Gehorsam). Es könnte argumentiert werden, dass Hersch unter der «fortschrittlich-demokratischen Ideologie» das Ergebnis der ersten und unter der «konservativ-liberalen Ideologie» das Ergebnis der zweiten Entwicklung versteht.
- 50 Der kategorische Imperativ, eine bedingungslose Verpflichtung, nimmt die folgende Form an: «Tue A, komme was wolle» (vgl. dazu die Anm. 30, S. 406). Im Gegensatz dazu ist der hypothetische Imperativ eine bedingte Verpflichtung. Seine Maxime lautet: «Wenn du A willst, dann tue B» (ohne dass es eine Pflicht gäbe, A zu wollen). Siehe Kants *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV, AA v, S. a20–21).
- 51 «Acte gratuit»: eine bewusste, aber willkürliche Handlung, wofür der Handelnde selbst keine Rechtfertigung liefern kann. Der französische Schriftsteller André Gide (1869–1951) wird in diesem Zusammenhang oft zitiert: Er hat in seinem Roman *Les caves du Vaticans* (1914; dt: *Die Verliese des Vatikans*, 1951) ein besonders berühmtes Beispiel eines solchen «acte gratuit» gegeben: der Protagonist Lafcadio wirft ohne Grund einen alten Mann aus einem fahrenden Zug.
- 52 Einige Angaben zu Pierre Corneille befinden sich in der Anm. 47, S. 411.
- 53 Zur fortschrittlich-demokratischen Ideologie, siehe die Anm. 49, S. 411.
- 54 «Les Lumières» ist die französische Bezeichnung für das Zeitalter der Aufklärung.
- 55 Im Original: «les charges sociales»: Damit sind nicht die Staatsausgaben im Allgemeinen sondern speziell die Sozialausgaben des (Wohlfahrt-)Staates gemeint.
- 56 Zur sozialistischen Ideologie siehe die Einleitung der Herausgeber.
- 57 Unter den zahlreichen Werken des französischen Schriftstellers und Philosophen Voltaire (geboren François-Marie Arouet, 1696–1778) befinden sich etwa fünfzig Theaterstücke. Ungefähr die Hälfte davon sind Tragödien. Als Beispiel kann die bekannteste, *Zaïre* aus dem Jahr 1732, genannt werden.
- 58 Die Russische Revolution von Oktober 1917 und die Debatten über ihre Konformität mit der marxistischen Doktrin führten zur Spaltung zwischen einerseits prosowjetischen «Kommunisten» (die den proletarischen Charakter der Oktoberrevolution anerkannten) und andererseits «Sozialdemokraten» oder «Sozialisten» (die diesen Charakter leugneten oder minimierten). Im Jahr 1919 gründete Wladimir Iljitsch Lenin unter dem Namen «Kommunistische Internationale» (Komintern, manchmal auch *Dritte Internationale* genannt) eine Organisation kommunistischer Parteien, die 1943 von Stalin aufgelöst wurde. Die zweite Internationale bestand weiter als internationales Bündnis sozialdemokratischer Parteien (zur Zweiten Internationale, vgl. die Anm. 40, S. 409).
- 59 Anspielung auf die Kritik der Religion, die Karl Marx 1844 in seiner *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* geliefert hatte. Hersch übernimmt hier die klassische Interpretation dieser Textstelle: Für Marx sei die Religion eine Institution, die dazu dient, die existierende Gesellschaftsordnung aufrechtzuerhalten: Sie liefert erstens eine *Rechtfertigung* gesellschaftlicher Hierarchien; und zweitens *tröstet* sie diejenigen, die sich innerhalb der Gesellschaftsordnung in den unteren Positionen befinden. Sie ist also «Trost- und Rechtfertigungsgrund». Marx schreibt: «Das Fundament der irreligiösen Kritik ist: Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen. [...] Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein verkehrtes Weltbewusstsein, weil sie eine verkehrte Welt sind. Die Religion [...] ist die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens, weil das menschliche Wesen keine wahre Wirklichkeit besitzt. [...] Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volkes.» (Marx 1976a, S. 378). Die klassische Deutung des Marxschen Zitats ist nicht die einzig mögliche: Mehrere Interpreten haben darauf hingewiesen, dass Marx in der Religion auch positive Aspekte sah: Sie ist «Der Geist geistloser Zustände», weil sie zum Vergleich einlädt zwischen der aktuellen, trostlosen Situation und einer

- besseren, zukünftigen Welt, die grundsätzlich jedem Menschen zusteht und die es zu erobern zu gilt. Der religiöse und der revolutionäre Diskurs weisen also in ihren Strukturen gewisse Ähnlichkeiten auf (vgl. dazu Mckinnon 2005).
- 60 *Transzendenz* ist bei Hersch ein mehrdeutiger Begriff. In *Schwierige Freiheit* definiert sie ihn folgendermaßen: «*Transzendenz* ist ein bequemer Ausdruck, der nur das bezeichnet, was einem Menschen vorschwebt, wenn er alles andere hinter sich lässt». In ihrer Einführung zum Werk von Karl Jaspers schrieb Hersch, dass die *Transzendenz* das ist, was sich «jenseits der Grenze» befindet (Hersch 1980e, S. 30). Das freie menschliche Handeln, z. B. der Versuch, Hindernisse zu überwinden und Situationen neu zu gestalten, ist eine Form von *Transzendenz* – dies trifft auch dann zu, wenn die Handlung scheitert, da «das Scheitern selbst ist ja die höchste Chiffre der *Transzendenz*» («Der Existenzialismus – seine Karikatur und seine Wirklichkeit», vgl. den ersten Band dieser Edition, S. 158). Obwohl «[d]ie *Transzendenz* [...] eine religiöse Dimension» öffnet, ist sie also kein Synonym von «göttlich» oder «übernatürlich» (Hersch 1986i, S. 60). Dieser Begriff ist im ganzen Existenzialismus zentral: Er ist natürlich bei Karl Jaspers präsent, und bei ihm hat er eine religiöse Dimension (vgl. Hersch 1980e, S. 27, 36). Aber der atheistische Existenzialismus von Jean-Paul Sartre und Simone de Beauvoir benutzt auch den Begriff der *Transzendenz* – im Sinne von Überwindung, Distanz zur Situation, Infragestellung des Existierenden (in der Formulierung Simone de Beauvoirs: «Jedes Subjekt setzt sich durch Entwürfe konkret als eine *Transzendenz*. Es verwirklicht seine Freiheit nur durch deren ständiges Überschreiten auf andere Freiheiten hin. Es gibt keine andere Rechtfertigung der gegenwärtigen Existenz als ihre Ausdehnung in eine unendlich offene Zukunft.» – Beauvoir 2010 [1949], Band 1, S. 30; dt: Beauvoir 1992, Band 1, S. 25). Weitere Angaben zum Begriff der *Transzendenz* können den Anmerkungen der Herausgeber im ersten Band dieser Edition entnommen werden.
- 61 Über dieses berühmte Ereignis berichtete Platon in seiner *Apologie des Sokrates* (Platon 2004a) wie auch in anderen Texten (*Kriton*: Platon 2004b, *Phaidon*: Platon 2004c). In *Das philosophische Staunen* (1981a, S. 22–23) lieferte Hersch die folgende Zusammenfassung des Todes des Sokrates: er «wurde zum Tode verurteilt, weil er «die Jugend verderbe». Aber im Grunde geschah es, weil er alles in Frage stellte: die Natur der Macht, das Recht der Macht, die Autorität, die Religion, die Auffassungen über die Götter, über die Tugend, über das, was gut und was gerecht, was nicht gut, nicht gerecht ist. Sein Fragen ist umfassend und von politischer Tragweite. Infolgedessen galt er als gefährlich. Er wurde gefangengenommen und zum Tode verurteilt. Seine Schülern wollten ihm zur Flucht verhelfen. Sokrates lehnt ab. Nicht dass er sich schuldig fühlt. Er fühlt sich ganz zu Unrecht verurteilt. Er hat die Gewissheit, dass sein Handeln nützlich ist, dass der Staat ihn belohnen sollte. Aber seine Antwort lautet: Er sei nach den Gesetzen verurteilt worden. Durch die Gesetze entsteht die *Polis*, der Staat. [...] Der *Polis* und den Gesetzen verdanke er sein Dasein; und durch Flucht würde er alles verleugnen, was er gelehrt habe. Darum wollte Sokrates nicht fliehen [...], obschon er sich zu Unrecht verurteilt weiß, gehorcht er den Gesetzen der *Polis*. Er sagt an einer anderen Stelle: Die Gesetze sind mein Vater und meine Mutter.» Sokrates spielte in Herschs Werk eine wichtige Rolle. Für sie sei Sokrates der erste Philosoph gewesen, der die philosophische Erkenntnis nicht als objektives Wissen verstanden hat, sondern als Auseinandersetzung mit sich selbst, als Suche nach einer «existentiellen Wahrheit» (ebd., S. 21).
- 62 Dieser Ausdruck bezieht sich auf die historische Phase, in der das Proletariat, nach der revolutionären Übernahme der Staatsmacht anstelle der Bourgeoisie, die allmähliche Errichtung des Sozialismus durchsetzt. Im *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848) wird der Ausdruck nicht verwendet, aber Marx und Engels schreiben schon in diesem Text von einem «mehr oder minder versteckten Bürgerkrieg innerhalb der bestehenden Gesellschaft bis zu dem Punkt, wo er in eine offene Revolu-

- tion ausbricht und durch den gewaltsamen Sturz der Bourgeoisie das Proletariat seine Herrschaft begründet.» (Marx und Engels 1959, S. 473) In der Vorstellung von Marx stellt die Diktatur des Proletariats eine Antwort auf die Diktatur der Bourgeoisie dar: Während der Revolution von 1848 in Frankreich, die zur Gründung der Zweiten Republik führte, erschien die Kampfparole «Sturz der Bourgeoisie! Diktatur der Arbeiterklasse!». Laut Marx reagierte die Bourgeoisie mit einer Form von «*Bourgeoiserrorismus*» darauf, die in eine «Bourgeoisdiktatur» zur Unterdrückung des proletarischen Widerstands mündete (Marx 1960b, S. 33 [1850], Hervorhebung im Original). In der *Kritik des Gothaer Programms* (1875) schrieb Marx: «Zwischen der kapitalistischen und der kommunistischen Gesellschaft liegt die Periode der revolutionären Umwandlung der einen in die andre. Der entspricht auch eine politische Übergangsperiode, deren Staat nichts anderes sein kann als die *revolutionäre Diktatur des Proletariats*.» (Marx 1962b, S. 28, Hervorhebung im Original). Der Terminus «Diktatur» bezieht sich auf eine Institution der römischen Antike: Im Falle einer politischen Krise (zum Beispiel im Falle eines Aufstandes oder eines Krieges) durfte zur Rettung der Republik eine Person mit außerordentlichen Vollmachten ausgestattet werden, und dies für eine begrenzte Zeitperiode von maximal sechs Monaten. Beeinflusst durch dieses Modell einer «kommissarischen Diktatur» (vgl. Schmitt 1994) konzipierten sowohl Marx als auch Lenin die Diktatur des Proletariats als eine zeitlich begrenzte Übergangsphase, in der der Klassenkampf sich intensiviert, und dann überwunden wird. Marx selbst lieferte keine genaue Darstellung der Form, die die Diktatur des Proletariats annehmen würde. Im Gegensatz dazu waren Lenins Angaben in *Staat und Revolution* viel präziser und konkreter: «Die Diktatur des Proletariats aber, d. h. die Organisation der Avantgarde der Unterdrückten zur herrschenden Klasse, um die Unterdrücker niederzuhalten, kann nicht einfach nur eine Erweiterung der Demokratie ergeben. *Zugleich* mit der gewaltigen Erweiterung des Demokratismus, der *z u m e r s t e n m a l* ein Demokratismus für die Armen, für das Volk wird und nicht ein Demokratismus für die Reichen, bringt die Diktatur des Proletariats eine Reihe von Freiheitsbeschränkungen für die Unterdrücker, die Ausbeuter, die Kapitalisten. Diese müssen wir niederhalten, um die Menschheit von der Lohnsklaverei zu befreien, ihr Widerstand muss mit Gewalt gebrochen werden, und es ist klar, dass es dort, wo es Unterdrückung, wo es Gewalt gibt, keine Freiheit, keine Demokratie gibt.» (Lenin 1960, S. 475).
- 63 Diese enge Verbindung, die Hersch zwischen Sozialismus und Demokratie erstellt, ermöglicht ihr, einen deutlichen Gegensatz zwischen Kommunismus und Sozialismus festzustellen. Die Demokratie definiert sie als ein System, das dem Volk gestattet, eine «entscheidende Mitbestimmung auf die soziale und politische Struktur des Landes auszuüben» (S. 83). Nach dieser Definition ist der Kommunismus, laut Hersch, notwendigerweise antidemokratisch: Die Kommunisten haben die Tendenz, Demokratie als *Macht für das Volk* zu definieren, aber für Hersch ist es essentiell, stattdessen Demokratie als *Macht durch das Volk* zu verstehen. Zur bolschewistischen Auffassung der Demokratie, siehe die Anm. 36, S. 408; zu den unterschiedlichen Definitionen der Demokratie, siehe Geuss (2001, S. 110–119). Geuss schreibt (S. 118): «Among the various ideals associated with democracy one can, then, distinguish two: (a) the people have the power in the political system, in that whatever gets done is something they do directly, and nothing gets done except what they do – they make the decisions that are made (and execute them), and (b) the people can get what they really want or what is really in their interest.»
- 64 Diesen berühmten Satz aus dem *Manifest der kommunistischen Partei* (Marx und Engels 1959, S. 493 [1848]) zitiert Hersch im Original als «*Arbeiter aller Länder, vereinigt euch!*».
- 65 *L'Internationale*, seit Ende des 19. Jahrhunderts das Kampflied der internationalen Arbeiterbewegung. Der Text des Lieds verfaßte Eugène Pottier im Jahr 1871. *L'Internationale* wurde zuerst auf der Melodie der *Marseillaise* gesungen, aber sie bekam im Jahr 1888 eine eigene Melodie, komponiert von Pierre

Degeyter. Hier ist der Beginn des Liedes:

Debout! les damnés de la terre!  
*Wacht auf, Verdammte dieser Erde,*  
 Debout! les forçats de la faim!  
*die stets man noch zum Hungern zwingt!*  
 La raison tonne en son cratère:  
*Das Recht wie Glut im Kraterherde*  
 C'est l'éruption de la fin.  
*nun mit Macht zum Durchbruch dringt.*  
 Du passé faisons table rase,  
*Reinen Tisch macht mit dem Bedränger!*  
 Foule esclave, debout! debout!  
*Heer der Sklaven, wache auf!*

Le monde va changer de base:  
*Ein Nichts zu sein, tragt es nicht länger:*  
 Nous ne sommes rien, soyons tout!  
*Alles zu werden, strömt zuhauf!*  
 C'est la lutte finale!  
*Völker, hört die Signale!*  
 Groupons-nous et demain  
*Auf zum letzten Gefecht!*  
 L'Internationale  
*Die Internationale*  
 Sera le genre humain!  
*erkämpft das Menschenrecht.*

- 66 Zum Begriff der Transzendenz, siehe die Anm. 60, S. 414.
- 67 Dieser Spruch wurde am Anfang des 19. Jahrhunderts vom Offizier der US-Navy, Stephen Decatur (1779–1820), ausgesprochen («Our country – in her intercourse with foreign nations, may she always be in the right, and always successful, right or wrong.»). Er ist in den englischsprachigen Ländern weit verbreitet, wo er oft kritisch und ironisch zitiert wird, um den blinden Nationalismus anzuprangern.
- 68 Die Hauptthese des Totalitarismusansatzes lautet: Auf Ebene der *politischen* Strukturen weisen die politischen Regime des Nationalsozialismus und des Stalinismus trotz *ideologischer* Verschiedenheiten starke Ähnlichkeiten auf. In diesem Absatz kommt diese These besonders klar zum Ausdruck. Zum Totalitarismus-Begriff vgl. Anm. 23, S. 403.
- 69 Vgl. zu diesem Ausdruck die Anm. 29, S. 406.
- 70 Die SFIO (*Section française de l'internationale ouvrière*: Französische Sektion der Arbeiter-Internationale – d. h. des 1889 gegründeten internationalen Bündnisses sozialistischer Organisationen – vgl. dazu die Anm. 40, S. 409), war von ihrer Entstehung 1905 bis zu ihrer Auflösung im Jahr 1969 eine Partei, die in Frankreich den demokratischen (nicht- bzw. antikommunistischen) Sozialismus vertrat. Ihre Nachfolgerin ist die *Parti socialiste*, die aus einem Zusammenschluss der SFIO mit mehreren kleineren sozialistischen Parteien und Kreisen entstand.
- 71 Mit diesem Ausdruck positioniert sich Hersch innerhalb der breit geführten Debatten über die Charakterisierung der Sowjetmacht. Den Begriff «Staatskapitalismus» benutzte Marx nicht. Nach seiner Auffassung weist aber das Kapital die Tendenz auf, sich stets zu konzentrieren. Der Endpunkt dieser Entwicklung ist die Kontrolle aller Produktivkräfte sowie des Staatsapparats durch einen einzigen Kapitalisten. Diese vollständige Verschränkung von Kapital und Staat hielt Marx für eine theoretische Hypothese: Praktisch und faktisch sei sie aber, nicht zuletzt aufgrund des Widerstands der Arbeiterbewegung, eine historische Unmöglichkeit. Im zwanzigsten Jahrhundert haben viele Marxisten das Thema des Staatskapitalismus wieder aufgegriffen. Zum Beispiel machte Nikolai Bucharin (1988–1938) von diesem Begriff Gebrauch, um die steigende ökonomische Rolle des Staates im Kapitalismus, besonders in Kriegszeiten, zu beschreiben (vgl. Bucharin 1929; zur Begriffsgeschichte von «Staatskapitalismus», siehe den Eintrag «Capitalisme d'État» in Bensussan und Labica 1999). Die Verwendung des Terminus «Staatskapitalismus» durch Hersch ist insofern sehr interessant, weil sie damit nicht die westlichen Länder bezeichnet, sondern die Sowjetunion (oder andere Länder im Ostblock, z. B. in ihrem Artikel über «Les procès de Posznan», charakterisiert sie die polnische Wirtschaft als staatskapitalistisch; siehe Hersch 1956c, S. 33 und die Anm. 25, S. 404). Eine solche Bezeichnung der Sowjetunion ist unüblich, Hersch stand damit aber nicht alleine da. Zusammengefasst kann man zwischen drei Interpretationen des Sowjetsregimes unterscheiden. 1) Im offiziellen Selbstverständnis der KPdSU und der kommunistischen Parteien sowohl

im Ostblock wie auch im Westen ist das Sowjetsystem *sozialistischer Natur*, d. h. es befindet sich in einer Transitionsphase zwischen Kapitalismus und Kommunismus (zu diesen Begriffen siehe die Anm. 34, S. 407). Die Arbeiterklasse als Ganzes (zusammen mit dem Bauerntum) ist jetzt die herrschende Klasse, vertreten durch die kommunistische Partei regiert sie das Land. Das Phänomen der Ausbeutung ist in der Gesellschaft nicht mehr präsent, aber eine gewisse soziale Schichtung ist immer noch vorhanden: einer der Gründe dafür sind Lohnunterschiede, denn das Prinzip für die Verteilung von Ressourcen ist die Arbeitsleistung, und nicht das objektive Bedürfnis (vgl. Marx 1962b und die Anm. 34, S. 407). 2) Für viele westliche Interpreten im antikommunistischen Lager ist der Sowjetstaat im Gegenteil entweder: a) Nichts anderes als die *Diktatur* einer kleinen sozialen Gruppe (der berühmten «Apparatschiks»), die die Staatsmacht und die Wirtschaft mit dem Ziel kontrolliert, ihre eigenen Interessen und Privilegien zu verteidigen. Diese Gruppe benutzt die sozialistische Doktrin nur als ideologische Rechtfertigung, um ihre Herrschaft zu legitimieren; oder b), wie Hannah Arendt argumentierte, eine neue politische Form, die als *totalitär* bezeichnet werden kann. Der Totalitarismus soll nicht bloß als Herrschaft einer kleinen Clique verstanden werden. Er spannt vielmehr die Bevölkerung (einschließlich der Regierenden) in ein die ganze Gesellschaft durchdringendes ideologisches Gewebe ein; um die Konformität mit den ideologischen Mustern zu gewährleisten, wird eine Spirale der Gewalt ausgelöst, die zuletzt in Selbsterstörung mündet (zum Totalitarismusbegriff siehe Anmerkung 23, S. 403). Dieser zweite Ansatz sieht die Sowjetunion als eine «Ideokratie» und die Analyse der sozioökonomischen Basis des Regimes spielt nur eine untergeordnete Rolle. 3) Innerhalb des antistalinistischen linken Lagers haben unterschiedliche Strömungen wichtige Interpretationen der Sowjetmacht geliefert. Typisch für diese Interpretationen ist die sorgfältige Berücksichtigung der sozialen und ökonomischen Struktur der Sowjetunion. a) In der Analyse des ehemaligen Sowjetleaders Leo Trotzki (1879–1940), in den 1930er Jahren entwickelt (vgl. *Die verräterische Revolution*, 2009 [1936]), ist der Sowjetstaat ein *bürokratisch degenerierter Arbeiterstaat*. Dadurch, dass der Staat die Produktion und die Verteilung der Ressourcen organisiert, ist der Arbeitsmarkt abgeschafft. Die Ausbeutung im technischen Sinne des Wortes ist nicht mehr präsent: Darum kann im Fall der Sowjetunion von einem sozialistischen System die Rede sein; aber dieses System ist «degeneriert» oder «entartet», weil laut Trotzki eine kleine parasitäre Gruppierung von Bürokraten ihre eigenen Interessen auf Kosten der Massen durchsetzt. b) Schließlich haben einige Autoren (oft ehemalige Trotzkiisten oder auch Vertreter einer Minderheitsposition innerhalb des Trotzkiismus) versucht, eine neue Interpretation der Sowjetmacht zu entwickeln. Als Beispiele können hier Autoren wie der Brite Tony Cliff (1917–2000) oder der Franzose griechischer Abstammung Cornélius Castoriadis (1922–1997) genannt werden. Im Mittelpunkt ihrer Analysen steht eine besondere Definition des Kapitalismus: Das Hauptmerkmal dieses Systems sei nicht die Suche nach dem höchsten Profit, sondern die ökonomische Ausbeutung einer Klasse durch eine andere. In der Interpretation dieser Autoren herrscht in der Sowjetunion eine bürokratische Klasse, die zum eigenen Vorteil sowohl Produktion als auch Verteilung kontrolliert und den Mehrwert der Arbeit für sich in Anspruch nimmt (zum Mehrwertbegriff siehe die Anmerkung 168, S. 431). Da die Arbeiterklasse in der Sowjetunion durch die bürokratische Klasse ausgebeutet wird, kann dieses System als *kapitalistisch* bezeichnet werden: Cliff (2003) spricht von «state capitalism» (im Gegensatz zum «private capitalism»), während Castoriadis (1949; 1979b) den Begriff des «bürokratischen Kapitalismus» verwendet. In *Die Ideologien und die Wirklichkeit* verwendet Hersch den Begriff des *Staatskapitalismus*, ohne ihn aber präziser zu definieren. Wichtig ist aber die Tatsache, dass Hersch die sowjetische Parteiführung als privilegierte *Klasse* beschreibt: Die Bezeichnung der Bürokratie als Clique oder Schicht (Trotzki) oder als Klasse (Cliff, Castoriadis) ist in den Debatten der Zeit entscheidend und erlaubt es, Herschs eigene Position besser einzuordnen. Zweifellos wurde Hersch

während ihrer Pariser Aufenthalte mit vielen Debatten über die Sowjetunion konfrontiert. Aber Nachweise eines direkten Einflusses der oben genannten Theoretiker des Staatskapitalismus sind uns nicht bekannt (abgesehen von Trotzki's Texten waren die Analysen dieser Theoretiker für kleine Aktivistenkreise bestimmt und erreichten dementsprechend das breitere Publikum nicht, oder erst Jahrzehnte später). Eine mögliche weitere Quelle der Interpretation der Sowjetunion durch Hersch ist Simone Weil (1909–1943), eine französische Philosophin und Autorin von u. a. *La pesanteur et la grâce* (1947; dt. *Schwerkraft und Gnade*, 1952): Wie mehrere Rezensenten von *Die Ideologien und die Wirklichkeit* betonten (Tilliette 1957; anon. 1958), weist Herschs politisches Denken unter mehreren Gesichtspunkten eine große Nähe zu dem Weils. Weil lieferte schon in den dreißiger Jahren eine scharfsinnige Kritik der UdSSR: In der Sowjetunion sei jetzt eine «bürokratische Kaste» (Weil 1955b, S. 15) an der Macht, eine neue herrschende «Klasse» (Weil 1955c, S. 42). Weil benutzte sogar den Begriff «Staatskapitalismus»: «tous les courants politiques qui touchent les masses, qu'ils s'intitulent fascistes, socialistes ou communistes, tendent à la même forme de capitalisme d'État.» («alle politische Massenbewegungen, seien sie faschistisch, sozialistisch oder kommunistisch, entwickeln letztlich die gleiche Form von Staatskapitalismus» – Weil 1955b, S. 32, Übersetzung der Hg.) Obwohl Weil in anderen Texten von Hersch eine wichtige Rolle einnimmt, taucht ihr Name in *Die Ideologien und die Wirklichkeit* nicht auf. Interessanterweise erschien Weils politische Aufsatzsammlung *Unterdrückung und Freiheit* im Jahr 1955: Als genau in dem Jahr, in dem Hersch an *Die Ideologien* arbeitete.

72 *Geschlossenheit* übersetzt das Wort «cohérence»: logische Geschlossenheit, Kohärenz.

73 Zum Begriff der Transzendenz, siehe die Anm. 60, S. 414.

74 Zum Wort «Geschlossenheit», vgl. Anm. 72, S. 418.

75 Hersch bezieht sich hier auf eine berühmte Argumentation des schottischen Philosophen David Hume (1711–1776). Diese Argumentation besagt, dass es logisch unmöglich ist, aus der bloßen Beobachtung bestimmter Phänomene eine moralische Verpflichtung abzuleiten: «No ought from an is», aus einem «Sein» kann nicht auf ein «Sollen» geschlossen werden (vgl. Hume 1826, Buch III, Teil 1, Abschnitt 1). Über das, was getan werden *soll*, entscheidet der Mensch und nicht die Natur oder die Geschichte. Im *Philosophischen Staunen* (1981a, S. 148–151) sind einige Seiten Hume gewidmet, aber dort konzentriert sich Hersch auf das epistemologische Denken des Autors; Humes politische Theorie und seine Moraltheorie werden nicht behandelt.

76 Dieser Ausdruck, der oft verwendet wird, um die marxistische Lehre zu bezeichnen, lässt sich im Werk von Marx und Engels nicht auffinden (Bensussan und Labica 1999, Eintrag «Matérialisme dialectique»). Er taucht bei späteren Marxisten, zum ersten Mal bei Georgij Plekhanov, auf (siehe Plekhanov 1896). Aber die Verbreitung des Ausdrucks geschah erst nach seiner Anwendung durch die Bolschewiki, insbesondere Lenin (Lenin 1975 [1908]) und Stalin (Stalin 1955 [1938], Kap. IV.2, «Über dialektischen und historischen Materialismus»). In diesem Text stellte Stalin die Grundzüge des dialektischen Materialismus dar, die er als «Weltanschauung der marxistisch-leninistischen Partei» bezeichnete. Auf naturphilosophischer Ebene betont der dialektische Materialismus das Phänomen der stetigen Veränderung und Entwicklung der Naturdinge durch Spannungen und Konflikte. Auf sozialphilosophischer Ebene ist der dialektische Materialismus eine Theorie, die «in der Art und Weise der Gewinnung der Mittel für den Lebensunterhalt, die für die Existenz der Menschen notwendig sind, in der Produktionsweise der materiellen Güter» den bestimmenden Faktor des gesellschaftlichen Lebens sieht.

77 Siehe die Anm. 60, S. 414 für einige Angaben zum Transzendenz-Begriff.

78 Über den Ausdruck «Opium des Volkes», vgl. Anm. 59, S. 413.

79 In dem berühmten Kapitel «Der Großinquisitor» aus dem Roman *Die Brüder Karamasoff* (Buch V, Kap. V) beschreibt der russische Schriftsteller Fedor Dostojewski (1821–1881) das Treffen in Sevilla

zwischen einem Inquisitor der katholischen Kirche und Jesus, der auf die Erde zurückgekehrt ist. Um die Macht der Kirche zu verteidigen und die Massen niederzuhalten, beschließt der Großinquisitor, Jesus zum Tode zu verurteilen. Er wirft Christus insbesondere vor, den Menschen die Gewissensfreiheit gegeben zu haben: «Statt die Freiheit deiner Herrschaft unterzuordnen, hast du sie aus der Hand gegeben. Oder hast du vergessen, dass Ruhe und selbst der Tod der Freiheit vorgezogen werden, zwischen Gut und Böse wählen zu dürfen? Es gibt nichts Verführerisches für den Menschen als die Freiheit des Gewissens, aber auch nichts Qualvolleres. Du aber wähltest statt eines festen und dauerhaften Haltes für dieses Gewissen alles Rätselhafte, Ungewisse, Unbestimmte, – alles, was über die Kraft der Menschen ging» (Dostojewski 1975, S. 196–197).

- 80 In diesem Absatz befinden sich zahlreiche stillschweigende Hinweise auf die Positionen klassischer Autoren der politischen Ideengeschichte. In seiner *Politik* behauptete Aristoteles (1965, S. 5): «Wer aber nicht in Gemeinschaft leben kann, oder ihrer, weil er sich selbst genug ist, gar nicht bedarf, ist kein Glied des Staates und demnach entweder ein Tier oder ein Gott.» Aber der Mensch, wie es Hersch an dieser Stelle auch betont, ist ein «politisches Tier» (*zoon politikon*, staatliches Wesen; siehe auch die Anmerkungen dazu in *Das philosophische Staunen*: Hersch 1981a, S. 51–52). Diese Passage erinnert auch stark an David Humes Überlegungen zum Thema der Gerechtigkeit in seinem *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1983). Der schottische Philosoph beschrieb in diesem Text zwei hypothetische Formen der Menschennatur. Das Problem der Gerechtigkeit und der Bedarf nach Gesetzgebung und politischer Regelung würden nicht entstehen, wenn die Menschen von Natur aus: 1) vollkommen altruistisch und wohlwollend wären – in diesem Fall würden sie spontan unter Berücksichtigung der Interessen und Bedürfnisse ihrer Mitmenschen handeln, sodass Konflikte entweder nicht entstehen, oder sich durch einen friedlichen Dialog unter Betroffenen leicht beseitigen lassen; 2) vollständig egoistisch und gewaltbereit wären (Hume schreibt «rapacious»: «raubgierig») – in diesem Fall wäre es unmöglich, sie dazu zu bringen, einer politischen Herrschaft zu gehorchen oder schlicht irgendeine Regel zu respektieren. In der Wirklichkeit sind aber die Menschen, laut Hume, weder vollkommen altruistisch noch vollkommen egoistisch: Sie befinden sich auf halbem Wege «zwischen diesen beiden Extremen». Dies macht die Politik möglich und notwendig. In ähnlicher Art und Weise betonte Hersch immer wieder die Komplexität der Menschennatur (siehe auch ihre Überlegungen über «Das Wesen der Macht» und den Text über die Menschenrechte, beide in diesem Band).
- 81 Auch hier stützt sich Hersch auf den Beitrag der Klassiker der politischen Philosophie. Aristoteles (Aristoteles 1965, Buch III.7, S. 90–91) unterschied zwischen einerseits den Regierungsformen, in denen die Herrscher moralisch handeln (d. h. im Interesse der Gesamtbevölkerung): Monarchie, Aristokratie, Politie; und andererseits den Formen, in denen der Herrscher nach Lust und Laune regiert, oder nur im eigenen Interesse: Tyrannei, Oligarchie, Demokratie. Hier wird schon ersichtlich, dass Hersch den Kategorien des Aristoteles nicht ganz treu ist: Die Politie erwähnt sie nicht, und außerdem sind angesichts der von ihm vorgeschlagenen Definitionen für den griechischen Philosophen eine Tyrannei, eine Oligarchie oder eine Demokratie mit «hervorragenden Regierenden» eine begriffliche Unmöglichkeit. Laut Aristoteles wäre die beste Regierungsform eine Monarchie, in der der König vollkommen moralisch und weise wäre (vgl. Buch III.17, S. 119). Aber Aristoteles war der Auffassung, dass eine solche Person so gut wie unmöglich zu finden ist. Das Problem ist nun, dass mit einem moralisch *unvollkommenen* König zwangsläufig die Gefahren der Korruption und des Machtmissbrauchs auftreten. Aristoteles schlussfolgerte, dass die Monarchie als Regierungsform zu riskant sei. Er bevorzugte also eine kollektive Form des Regierens. Die Interpreten sind sich darüber uneinig (vgl. Bluhm 1962; Cherry 2009), ob Aristoteles eher ein Anhänger der Aristokratie war (d. h. eines Systems, in dem die Gesetze von einer kleinen Gruppe im Interesse der ganzen Bevölkerung



gemacht werden); oder der Politie (d. h. eines Systems, in dem die Mehrheit der Bevölkerung über die Gesetzgebung entscheidet). Die politische Philosophie des Aristoteles, und insbesondere seine Klassifizierung der Regierungsformen, hatten auf das westliche politische Denken einen erheblichen Einfluss.

82 In der Originalfassung «Réussite et morale».

83 Zu Machiavelli vgl. Anm. 3, S. 399; zu Kant, die Anm. 30, S. 406. Hier widmet sich Hersch dem Thema der Beziehung zwischen Moral und Politik. Selbstverständlich handelt es sich um eines der ältesten Themen der politischen Philosophie. Die Frage, ob sich die politisch Handelnden immer moralisch zu benehmen haben oder ob im Gegenteil die Wichtigkeit bestimmter Endziele es erlaubt, moralische Regeln zu verletzen, befand sich im Vordergrund der intellektuellen Debatten im Frankreich der Zeit. Konkret wurde in linken Kreisen die Frage debattiert, ob das Ziel der Errichtung einer sozialistischen oder kommunistischen Gesellschaft eine ausreichende Rechtfertigung für die Anwendung von Gewalt darstelle: Diese Frage steht zum Beispiel in Merleau-Pontys *Humanismus und Terror* (1947) wie auch in Albert Camus' *Der Mensch in der Revolte* (1951) im Vordergrund. In diesem Abschnitt stilisiert Hersch Machiavelli und Kant als die Vertreter von zwei entgegengesetzten Positionen innerhalb der politischen Philosophie. Kant deutet sie als einen radikalen Anti-Konsequentialisten: Es existieren absolute moralische Regeln, die unabhängig von den möglichen Folgen ihrer Beachtung nie verletzt werden dürfen. Dass die Handlung eine politische Handlung ist, ändert nichts an dieser Tatsache. Dementsprechend ist die Politik angewandte Ethik (vgl. Geuss 2011). Immanuel Kant fasste diese Attitüde zusammen unter Verweis auf das Motto «*fiat iustitia, pereat mundus*, das heißt zu deutsch: «Es herrsche Gerechtigkeit, die Schelme in der Welt mögen auch insgesamt darüber zu Grunde gehen» (Kant, «Zum ewigen Frieden», AA VIII, S. 378). Dagegen gibt es in Machiavellis *Der Fürst*, wie ihn Hersch interpretiert, keine moralischen Gebote: Alles darf getan werden, um die Ziele, die sich der Herrscher gibt, zu verwirklichen. In ihren politischen Texten suchte Hersch einen Mittelweg zwischen diesen beiden Positionen. Einerseits war sie mit Kant einverstanden: bestimmte moralische Ideale und Werte, wie zum Beispiel die Menschenrechte (siehe dazu in diesem Band die Anmerkungen der Herausgeber zu «Die Menschenrechte aus philosophischer Sicht»), sind absolut gültig. Aber eine moralisch puristische Position macht sich des «angélisme» (*Engelhaftigkeit*) schuldig, einer der zentralen Vorwürfe in Herschs politischem Vokabular. Hersch betonte immer wieder, dass die Menschen nicht in der Lage sind, stets moralisch zu handeln: Dies erklärt sich dadurch, dass sie keine «Engel» sind, sondern Lebewesen mit Bedürfnissen und Leidenschaften. Es besteht die Gefahr, dass die moralisch Handelnden zur Beute derjenigen werden, die die moralischen Regeln vernachlässigen oder verneinen. Damit verliert die Beachtung der Regeln der Moral ihren unbedingten Charakter: Sie gelten nur, solange eine gewisse Reziprozität gewährleistet ist. So wird es zum Beispiel möglich, gegen die unmoralischen Handlungen bestimmter Gruppen oder des Staates Widerstand zu leisten, auch wenn dies eine Verletzung moralischer Prinzipien mit sich bringt.

84 In diesen Absätzen liefert Hersch eine kurze Darstellung der Moraltheorie Immanuel Kants. Zu diesem Thema, siehe die Anm. 30, S. 406 und 50, S. 413.

85 In *Das philosophische Staunen*, fast fünfundzwanzig Jahre nach *Die Ideologien und die Wirklichkeit*, lieferte Hersch die gleiche Analyse der kantischen Ethik. Sie konzedierte, dass Kants Moraltheorie sehr abstrakt und daher manchmal schwer anzuwenden ist. Dies sei aber nicht nur gewollt, sondern sogar die Pointe der kantischen Ethik, und es wäre ein krasses Missverständnis der Absichten Kants, wenn man ihm daraus einen Vorwurf machen wollte: «Ich habe schon betont, dass Kants Philosophie zu abstrakt ist, als dass jedermann sie völlig konkret leben könnte. [...] Kant gibt keinen Rat, äußert keine Meinung [...]» Aber wenn Kant ihnen sagte, was sie sollen, nähme er ihnen eben diesen Akt der Präsenz und der Transzendenz, der das Phänomenale auf den kategorischen Imperativ hin

- überholt. Er würde sie um ihre ganz konkrete und existentielle Freiheit bringen.» (Hersch 1981a, S. 189)
- 86 In *Der Fürst* untersucht Machiavelli spezifisch die Regierungsform der Alleinherrschaft: Die Systeme, in denen die Macht von einem Kollektiv ausgeübt wird, lässt er in diesem Werk beiseite (Machiavelli 1991a, Kap. 1, S. 52). Unter den Fürstentümern unterscheidet Machiavelli zwischen mehreren Fällen. Er äußert sich im Kapitel II zur erblichen Machtform: In diesem Fall muss der Fürst innerhalb des Territoriums die Macht nicht von Neuem etablieren. Von dieser Ausnahme abgesehen, trifft es zu, dass die Frage der Etablierung einer neuen Macht in der Analyse Machiavellis im Vordergrund ist.
- 87 Der Übersetzer hat hier einen Satz übersprungen. In der Originalfassung schreibt Hersch hier von einer «drohende[n] Macht», die «ganz streng genommen, und gemäß der radikalen Analyse Kants – bewirken [soll], [...] dass der moralische Sinn sich verflüchtigt, *in der gleichen Art und Weise, wie die Wärme den Schnee zum Verschwinden bringt – wie Platon in seiner Analyse widersprüchlicher Begriffe es gezeigt hatte.*» Dies ist eine Anspielung auf Platons *Phaidon* (2004c, 103d): «niemals [wird] der Schnee als Schnee das Warme aufnehmen und, wie wir im vorigen sagten, zugleich Schnee bleiben und warm werden, sondern wenn das Warme sich nähert, wird er ihm entweder aus dem Wege gehen oder schmelzen» (abweichende Übersetzung).
- 88 In der Originalfassung *Choses vagues*, ein Hinweis auf Paul Valéry, siehe dazu die Anm. 32, S. 406.
- 89 «Grenzsituation» gehört zu den zentralen Begriffen der Jaspers'schen Philosophie. Der Begriff wird erstmals eingeführt in Jaspers (1985, Kap. III.2, S. 229–280; vgl. Jaspers 1932, Bd. 2, Kap. 7, S. 201–254). Die «Grenzsituation» kann als Spezialfall einer Situation (d. h. «die zufällige, faktische Beschaffenheit und Bedingtheit menschlicher Existenz» – Jaspers 1932, Band 2, S. 201 ff.) verstanden werden: Es handelt sich um Situationen, mit denen der Mensch als Existenz unvermeidlich konfrontiert wird, die aber, anders als gewöhnliche Situationen, nicht durch planvolles Handeln überwunden werden können, sondern zwangsläufig zu einem Scheitern führen. Die konkreten Grenzsituationen sind Tod, Leiden, Kampf und Schuld (vgl. ebd. S. 220–249). Weitere Anmerkungen zum Begriff der Grenzsituation befinden sich im Band I der vorliegenden Edition.
- 90 *The Power and the Glory*, ein Roman des britischen Schriftstellers Graham Greene (1904–1991), 1940 veröffentlicht. Dieser Roman zeigt den Kampf eines katholischen Priesters mit seinen inneren Dämonen: Er ist ein «whisky priest» (also ein Opfer von Alkoholismus) und der Vater eines jungen Mädchens (vgl. Greene 1991, dt.: Greene 2006).
- 91 *King Lear* (1608), eine Tragödie von William Shakespeare (1564–1616), in der der König langsam in den Wahnsinn getrieben wird. In Akt IV, Szene VI, erscheint Lear «phantastisch bekleidet mit wilden Blumen»: Der blinde Herzog von Gloucester und sein Sohn Edgar fragen Lear, wer er sei, und dieser antwortet: «Ich bin der König selbst [...] jeder Zoll ein König» («I am the King himself [...] Ay, every inch a king») (Shakespeare 2015, S. 231–233).
- 92 Hinweis auf die Tragödie *Phädra*, von Jean Racine (1639–1699). Dieses Stück, 1677 uraufgeführt, erzählt die Geschichte der Gattin von Theseus und ihrer Liebe für ihren Stiefsohn Hippolytos. Phädra vergiftet sich am Ende des Stücks, weil sie nicht erträgt, dass ihre Liebe nicht erfüllt werden kann. Hersch will damit illustrieren, dass das Leben der tragischen Helden vom Schicksal und von ihrem unveränderlichen Charakter vorbestimmt ist. Im Gegensatz dazu sind laut Hersch die modernen Individuen in der Lage, sich neu zu erfinden.
- 93 In der Kurzgeschichte «Die Kindheit eines Chefs» (1939; dt.: Sartre 2011) erzählt Sartre von Lucien Fleurier, dem Sohn eines Unternehmers auf der Suche nach seiner Identität. Bevor er seinen Weg findet (schließlich folgt er den Spuren seines Vaters, was laut Sartre eine «unauthentische» Entscheidung darstellt), stellt er sich wiederholt die Frage, wer er wirklich sei. Im Text antwortet er auf die Frage «Was bin *ich?*» («Qui est-ce que je suis?») nicht mit «Nichts», sondern mit: «Es ist soweit! Ich

- wußte es genau: *ich existiere nicht.*» (S. 125–126)
- 94 Dieser lateinische Satz bedeutet: *Die Stimme des Volkes ist die Stimme Gottes.* Er erscheint zum ersten Mal in dieser Form in einem 798 vom Mönch Alkuin geschriebenen Brief an Karl den Großen. In der Geschichte des politischen Denkens wurde dieser Satz von vielen Autoren zitiert und kommentiert. Zum Beispiel behauptete Machiavelli in seinen *Discorsi*, dass der Satz korrekt sei: «Ich widerspreche daher dem allgemeinen Glauben, die Völker seien, wenn sie herrschen, unbeständig, veränderlich, und undankbar, und behaupte, dass diese Gebrechen bei ihnen nicht anders vorkommen als bei den einzelnen Fürsten. [...] Nicht ohne Grund vergleicht man die Stimme des Volkes mit der Stimme Gottes. Die öffentliche Meinung prophezeit so wunderbar richtig, was geschehen wird, dass es den Anschein hat, als sehe sie durch eine verborgene Eigenschaft ihr Wohl und Wehen voraus.» (Machiavelli 1991b, S. 211–212; siehe zu diesem Thema Boas 1969; Boureau 1992)
- 95 Hersch vereinfacht hier die marxistische Debatte, weil sich die Marxisten zur Frage der Fähigkeit der Arbeiterklasse, ihre wirklichen Interessen wahrzunehmen, nicht einig sind. Oft verändert die kapitalistische Ideologie das proletarische Denken und entkräftet die revolutionären Impulse der Arbeiter. So entsteht eine Situation des «falschen Bewusstseins» (Friedrich Engels), also ein System irrtümlicher Auffassungen über die eigenen Interessen (vgl. Meyerson 1991; Haug, Haug und Jelhe 1999; Lukes 1974). Lenin präsentierte in *Was tun?* (1955 [1902]) die Theorie, dass das Proletariat spontan nur seine kurzfristigen, ökonomischen Interessen wahrnimmt, und nicht seine langfristigen, politischen Interessen. Alleine belassen entwickeln also die Arbeiter nur ein reformistisches, und kein revolutionäres politisches Bewusstsein. Es steht der Partei zu, der Arbeiterklasse ihre wahren Interessen bewusst zu machen und sie zur revolutionären Handlung zu bewegen.
- 96 Anspielung auf die Fabel von Jean de La Fontaine, «Der Wolf und der Hund» (1992 [1668], S. 21–25). Diese Fabel besteht aus einem Dialog zwischen einem gut gefütterten Hund und einem hungernden Wolf. Als der Wolf erfährt, dass der Hund stets an eine Leine gekettet ist – dass er also seinen materiellen Wohlstand nur um den Preis seiner eigenen Freiheit genießen darf –, erschrickt und flieht er.
- 97 Vgl. zu diesem Ausdruck die Anm. 29, S. 406.
- 98 Im Original: «pouvoir».
- 99 Die französische Edition von 1956 enthält einige Merkwürdigkeiten. Unter anderem sind einige Überschriften im Inhaltsverzeichnis aufgeführt, ohne aber im Text selber zu erscheinen. Im Gegensatz dazu übernimmt die deutsche Ausgabe viele der in der französischen Originalfassung ausgelassenen Überschriften, aber nicht alle. Im Kommentar der vorliegenden Ausgabe geben wir jeweils die Stelle an, wo (nach dem französischen Inhaltsverzeichnis) Hersch mit einem neuen Unterthema beginnt. Hier beginnt das Unterthema «Kontrolle der Regierenden durch die Regierten».
- 100 Hier beginnt das Unterthema «Individuelle Rechte und Rechte der Minderheiten». Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 101 An dieser Stelle beginnt das Unterthema «Langsamkeit und Chance der Demokratie». Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 102 «Unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit»: Ein Ausdruck von Spinoza in seiner *Ethik* (1994 [1677], Buch v, Lehrsätze xxiii; xxix; xxx; xxxvi: Anmerkung), den Hersch auch u. a. im *Philosophischen Staunen* (Hersch 1981a, S. 123) zitiert. Zu Spinoza, vgl. Anm. 134, S. 428 und 184, S. 432.
- 103 Hinweis auf eine Interpretation des Faschismus, die in linken politischen Kreisen in den 1920er Jahren entstanden ist. Nach dieser Interpretation beruht ein faschistisches Regime auf einer Allianz zwischen einerseits der herrschenden Klasse innerhalb des kapitalistischen Systems (der Bourgeoisie) und andererseits autoritären, ultra-nationalistischen politischen Gruppierungen. Die Bourgeoisie erhofft sich, diese Gruppierungen zu instrumentalisieren, um die Arbeiterbewegung niederzuhal-

ten und die Grundlage des kapitalistischen Systems, nämlich das Privateigentum, zu verteidigen: In dieser Interpretation sei «[d]er Faschismus als National- und als Sozialfaschismus [...] nichts weiter als ein Instrument in den Händen des Großkapitals zur Stabilisierung des bestehenden Status quo, der die faschistische Massenbewegung durch propagandistische Beeinflussung mit Hilfe finanzieller Zuwendungen künstlich aus dem Boden gestampft habe.» (Saage 2007, S. 37) Im kommunistischen Lager wurden sukzessiv zwei Interpretationen des Faschismus entwickelt, die in die gleiche Richtung gehen. 1) Die erste These des *Sozialfaschismus* relativierte den Unterschied zwischen liberalen (Halb-)Demokratien und autoritären Regime. Darum betrachtete sie jede Verteidigung der bürgerlichen Demokratie als einen Verrat: Die sozialdemokratischen Parteien waren, so die Kommunisten, einer solchen Verteidigung schuldig (daher ihre Beschimpfung als «Sozialverräter»). 2) Nach der Machtergreifung durch die Nationalsozialisten im Jahr 1933 konnte diese erste Interpretation kaum noch vertreten werden. Darum entstand eine neue Interpretation, die dem bulgarischen Kommunisten Georgi Dimitroff (1882–1949) zu verdanken ist. Sie bekam die offizielle Position der Komintern («Dritte Internationale», vgl. Anm. 40, S. 409) im Jahr 1935. Der Faschismus sei «die offen terroristische Diktatur der reaktionärsten, am meisten chauvinistischen, am meisten imperialistischen Elemente des Finanzkapitals» (vgl. ebd., S. 38). Die Unterscheidung zwischen üblichen «bürgerlichen» kapitalistischen Gesellschaftsformen und aggressiven, ultra-autoritären, nationalistischen Systemen ermöglichte eine vorläufige Verteidigung der liberalen Demokratie als kleineres Übel. 3) Eine weitere Interpretation kann hier auch kurz erwähnt werden: Unter den Dissidenten des orthodoxen Kommunismus wie auch im sozialdemokratischen Lager hatte die These des «Bonapartismus» einen besonderen Erfolg: Diese Interpretation marxistischen Ursprungs (Marx 1960a) behauptet, dass im Wirrwarr der kapitalistischen Entwicklung Phasen auftreten können, in denen die Bourgeoisie tief gespalten ist und darum nicht mehr regieren kann. In diesem Zusammenhang akzeptieren manchmal die unterschiedlichen Fraktionen der Bourgeoisie die Macht eines starken Mannes oder Demagogen, der die Unterstützung der unteren Schichten der Bevölkerung genießt (Bauerntum, Kleinbürgertum, bestimmte Segmente der Arbeiterschaft). August Thalheimer (1884–1948) formuliert die These wie folgt: «Der Bonapartismus ist [...] eine Form der bürgerlichen Staatsmacht im Zustand der Verteidigung, der Verschanzung, der Neubefestigung der proletarischen Revolution. [...] Seine andere Form, aber nah verwandte Form, ist die faschistische Staatsform.» (zitiert nach Saage 2007, S. 55) All diesen Analysen haben gemeinsam, dass sie den Faschismus als ein Instrument zur Verteidigung der kapitalistischen Ordnung interpretieren – genau das macht auch Hersch an dieser Textstelle.

104 Der Ausdruck «splendid isolation» wird oft benutzt, um die internationale Politik Großbritanniens am Ende des 19. Jahrhunderts zu bezeichnen. Das Prinzip dieser Politik war: «keine Allianzen» (dazu, vgl. z. B. Charle 2001). Hersch benutzt in der Originalfassung nicht den englischen Ausdruck, sondern das französische Äquivalent («splendide isolement»).

105 Dieser Absatz enthält mehrere Anspielungen auf die romantische Literatur des frühen 19. Jahrhunderts. Diese Literatur zeichnet sich aus durch ihre Inszenierung des Singulären und des Außerordentlichen; durch ihr «Gefühl für das Unendliche», das sich in der Natur oder in der Religion manifestiert; und durch ihre Betonung der irrationalen Dimension des Menschenlebens (Baumer 1973–1974; Beiser 1992). Hersch zeigt sich unsicher darüber, wie sie den großen französischen Dichter, Schriftsteller, und Politiker Victor Hugo (1802–1885) charakterisieren soll. Hugo war in seinen frühen Gedichten und Dramen (u. a. *Les orientales*, 1829; *Hernani*, 1830), ein Vertreter der Romantik aber er entwickelte sich, nachdem er seinen anfänglichen Royalismus aufgegeben hatte, zum engagierten Republikaner und zum Schriftsteller mit einer ausgeprägten Sensibilität für soziale Themen: Der bekannteste Ausdruck dieser Sensibilität sind *Les Misérables* (*Die Elenden*, 1862).

- 106 Diese Überschrift fehlt in der französischen Ausgabe. Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 107 An dieser Stelle beginnt das Unterthema «Die Rolle der Parteien». Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 108 Diesen Satz entnimmt Hersch dem lateinischen Satirendichter Juvenal (1. Jahrhundert nach Christus). In seinen *Satiren* (VIII.84) schrieb er: «et propter vitam vivendi perdere causas» («aus Rücksicht auf das Leben die Gründe für das Leben ein[ ]büßen», Juvenal 2017, S. 261). Hersch fügt eine Negation hinzu, was dem Satz eine imperative Bedeutung verleiht («Du sollst nicht aus Rücksicht für das Leben», usw.). Hersch hat an der Universität Genf unter der Betreuung von Professor André Oltramare die lateinische Sprache mit Leidenschaft studiert. Anschließend war sie auch Lateinlehrerin am Collège International in Genf von 1933 bis 1954 (Linsmayer 2010, S. 162–164, 172).
- 109 Diese Überschrift fehlt in der französischen Ausgabe. Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 110 Unter «Determinismus» verstand Hersch eine Auffassung, die aus zwei Thesen besteht: «*Alles hat eine Ursache, und unter gleichen Umständen haben gleiche Ursachen gleiche Folgen.*» (Hersch 1981a, S. 151, Hervorhebung im Original). Mit anderen Worten sind alle Ereignisse der Welt in kausalen Ketten miteinander verbunden, sodass der Zufall keinen Platz hat. Des Weiteren sind die menschlichen Handlungen, soweit sie Ereignisse der Welt sind, auch determiniert: Der Determinismus lehnt die Idee des freien Willens ab und geht davon aus, dass die Handlungen und Gedanken der Menschen durch Kräfte vorbestimmt sind, die sich außerhalb ihrer Kontrolle befinden. Laut Hersch ist eine deterministische Sichtweise fester Bestandteil der Marx'schen Lehre. Auf der Basis einer solchen Interpretation von Marx' Werk ist es keine Überraschung, dass Hersch das marxistische Denken wie auch die kommunistische Ideologie im Allgemeinen entschieden attackierte: Hersch war eine Denkerin der Freiheit und sie kritisierte alle Denksysteme, die die Fähigkeit und das Bedürfnis des Menschen, autonom zu handeln, nicht anerkannten. Ihrem Aufsatz zur historischen Erkenntnis (siehe Band I dieser Edition) kann entnommen werden, dass Herschs Geschichtsauffassung der marxistischen entgegengesetzt ist: Zweifelsohne haben laut Hersch individuelle und kollektive Entscheidungen eine Wirkung auf den Gang der Geschichte. Aus diesem Grund kann die historische Wissenschaft nicht die Exaktheit einer Naturwissenschaft erreichen. Auch zentral in Herschs Denken war die *politische* Kritik am Determinismus: Die Politiker, die an der Realität des Determinismus glauben, können beliebige politische Maßnahmen dadurch rechtfertigen, dass es sich dabei um notwendige «Forderungen» der Geschichte handelt. Viele Autoren haben in diesen Jahren eine ähnliche politische Kritik des Determinismus entwickelt – oft, wie im Fall Herschs, im Rahmen einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Marxismus: vgl. zum Beispiel Karl Popper (1957; dt.: 1965) oder auch Isaiah Berlin (1969; dt.: Berlin 2006).
- 111 Vgl. zu diesem Ausdruck die Anm. 29, S. 406.
- 112 Émile Durkheim (1858–1917) war einer der Gründungsväter der französischen Soziologie. Einer der wichtigsten Begriffe in seinem Werk ist der des «kollektiven Bewusstseins», dessen Definition folgendermaßen lautet: «die Gesamtheit der gemeinsamen Überzeugungen und Gefühle im Durchschnitt der Mitglieder einer bestimmten Gesellschaft» (Durkheim 1988, S. 128, abweichende Übersetzung). Durkheim verwendete gelegentlich auch den Ausdruck der «kollektiven Seele» – in seiner Theorie handelt es sich aber dabei nicht um einen technischen Begriff im strengen Sinne des Wortes. Laut Hersch ist auf den Einfluss Durkheims zurückzuführen, dass sich um 1900 die Tendenz verbreitete, Nationen und Gesellschaften Gedanken und Gefühle zuzuschreiben, die eine Art kollektive Persönlichkeit ausmachen (vgl. zum Thema Terrier 2012). Die Metapher der «Gesellschaft als Person» ist aber deutlich älter (in der klassischen politischen Philosophie, etwa bei Thomas Hobbes oder Jean-Jacques Rousseau, ist sie zum Beispiel präsent). Es trifft aber zu, dass diese Metapher im Laufe des 19. Jahrhunderts an Bedeutung gewann, bevor sie in der Mitte des 20. Jahrhunderts wieder in Frage gestellt wurde. Eine der Manifestationen der Metapher der kollektiven Persönlichkeit

waren die weit verbreiteten Theorien des «Nationalcharakters»: zur Zeit der Aufklärung machten Philosophen wie David Hume und Immanuel Kant von diesem Begriff Gebrauch. Hegel übersetzte Humes Begriff des «Nationalcharakters» durch das Wort *Volksgeist*. Hegel (1986, S. 87) verstand den *Volksgeist* als eine der zentralen treibenden Kräfte der gesellschaftlichen Entwicklung: «jede Stufe [der Weltgeschichte hat] als verschieden von der andern ihr bestimmtes eigentümliches Prinzip [...]. Solches Prinzip ist in der Geschichte Bestimmtheit des Geistes, – ein besonderer *Volksgeist*. In dieser drückt er als konkret alle Seiten seines Bewusstseins und Wollens, seiner ganzen Wirklichkeit aus; sie ist das gemeinschaftliche Gepräge seiner Religion, seiner politischen Verfassung, seiner Sittlichkeit, seines Rechtssystems, seiner Sitten, auch seiner Wissenschaft, Kunst und technischen Geschicklichkeit.» Zum Begriff des Nationalcharakters, siehe Romani 2002, Mandler 2007. Die ursprüngliche Version der Übersetzung schreibt den Namen des Soziologen als «Dürkheim»; wir haben dies korrigiert.

- 113 Hinweis auf eine persönliche Erfahrung von Hersch: Im Frühjahr 1933, als sie Studentin in Deutschland war, konnte sie beobachten, wie ein totalitäres Regime entsteht und sich allmählich durchsetzt. Wie ihre Kommilitoninnen und Kommilitonen plötzlich zu Herdenmenschen wurden, fand sie besonders beeindruckend und beängstigend. Von dieser Erfahrung hat Hersch in mehreren Texten und Interviews berichtet. Siehe insbesondere ihren Aufsatz «Tragweite und Grenzen des politischen Handelns» in diesem Band sowie die Anmerkungen der Herausgeber dort.
- 114 Wahrscheinlich ein impliziter Hinweis auf die *psychologie des foules* (*Massenpsychologie*), eine Methode zur Analyse von kollektiven Phänomenen, die am Ende des 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts einen großen Erfolg hatte. Populär wurde die Methode insbesondere durch die Schriften des konservativen Psychologen Gustave Le Bon (1841–1931). Laut Le Bon nimmt die normale Intelligenz des Individuums stark ab, sobald es sich in Gruppen befindet: In Gruppen lassen sich die Menschen unkritisch von der unmittelbaren sozialen Umgebung beeinflussen. Einfache Parolen sind dann ausreichend, um sie zur kollektiven Handlung zu bringen. So wird eine Masse leicht zum Opfer einer Manipulation durch Demagogen (siehe Le Bon 1998 [1895]; dt.: Le Bon 1912).
- 115 Mögliche Anspielung auf den Text von Sigmund Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (Freud 1921).
- 116 Zu diesem Begriff vgl. die Anm. 76, S. 418.
- 117 In der französischen Originalfassung beginnt dieser Absatz mit dem folgenden Satz: «Je pense cependant à la dent d'or de Fénelon» («Ich denke aber an den goldenen Zahn von Fénelon»). Möglicherweise wurde der Satz gestrichen, weil eine Anspielung auf die Geschichte des goldenen Zahns im deutschen Sprachraum schwer verständlich ist. Außerdem könnte der Satz auch übersprungen worden sein, weil er einen Fehler enthält: Hersch schreibt irrtümlicherweise dem berühmten Schriftsteller François Fénelon (1651–1717), bekannt für seine Kritik der absoluten Monarchie in *Die Abenteuer des Telemach* (1699), eine Geschichte zu, deren Autor ein anderer Philosoph und Schriftsteller der Zeit ist, nämlich Bernard Bouyer de Fontenelle (1657–1757). In seiner *Histoire des oracles* (*Geschichte der Weissagungen*) (1687), greift er Aberglauben aller Art an. Besonders verspottet er eine Geschichte, die in Deutschland populär war: Ein goldener Zahn sei auf wundersame Weise im Mund eines Jungen erschienen. Zahlreiche Gelehrte bemühten sich, eine Erklärung für dieses Phänomen zu liefern, ohne seinen Wahrheitsgehalt zu überprüfen. Laut Fontenelle war die Geschichte des goldenen Zahns nur Eulenspiegelei.
- 118 Diese Textpassage bezieht sich auf den berühmten Universalienstreit, der während des Mittelalters stattfand. Es waren damals zwei entgegengesetzte Positionen vorhanden. Die Stellung der Realisten war, in der Rekonstruktion von Michael A. Gillespie, die folgende: «Realism, as the Scholastics understood it, was a belief in the extra-mental existence of universals. Drawing heavily upon a

Neoplatonic reading of Aristotle, Scholastic realists argued that universals such as species and genera were the ultimately real things, and that individual beings were merely particular instances of these universals. Moreover, these universals were thought to be nothing other than divine reason made known to man either by illumination, as Augustine had suggested, or through the investigation of nature, as Aquinas and others argued» (Gillespie 2008, S. 20). Dagegen die Nominalisten, u. a. Philosophen wie Johannes Duns Scotus (1266–1308) oder Wilhelm von Ockham (1288–1347), «destroyed the ontological ground of medieval science by positing a chaotic world of radically individual beings. Indeed, for the nominalists, the world itself is only a higher order sign, an aid to the understanding that does not correspond to any reality.» (ebd., S. 35) Für die Nominalisten, mit anderen Worten, haben nur die einzelnen Dinge eine wirkliche Existenz. Eigenschaften wie «rot» oder «gut» existieren nur insofern, als sie an konkreten Einzeldingen vorkommen; abstrakte Begriffe wie «die Röte» oder «das Gute» sind ontologisch nicht eigenständig. Sie sind, wie es Hersch formuliert, nur «flatus vocis» – dieser Ausdruck bedeutet wörtlich «Atem der Stimme»; Hersch benutzt ihn hier im Sinne von «Redewendung, Ausdrucksweise».

- 119 Zur Beziehung von Sokrates zu den Gesetzen, vgl. Anm. 61, S. 414.
- 120 *In der Schwebel* (unbefestigt, unentschieden, mehrdeutig) ist ein Ausdruck, worauf Karl Jaspers immer wieder rekurrierte.
- 121 Mögliche Anspielung auf ein Fragment des Philosophen der Antike Heraklit: «Man kann nicht zweimal in denselben Fluss steigen» (Fragment 91). In der Geschichte der Philosophie gilt Heraklit als einer der wichtigsten Denker der Vielfalt und des Wandels: durch diese Anspielung sagt Hersch implizit, dass die Anhänger der Theorie der kollektiven Seele diese Aspekte der Wirklichkeit negieren.
- 122 Diese Überschrift fehlt in der französischen Ausgabe. Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 123 In der existenzialistischen Philosophie von Sartre bezieht sich das «Nichts» auf den «Sprung», den «Schritt zur Seite», die die Menschen machen können, um aus einer Situation herauszukommen. Diese Fähigkeit, durch bewusstes Handeln das Existierende zu überwinden, es zu transzendieren, ist ein Ausdruck der Freiheit des Menschen: «Vom ersten Kapitel haben wir nachgewiesen, dass, wenn Verneinung durch die menschliche Realität zur Welt kommt, diese ein Sein sein muss, das einen nichtenden Bruch mit der Welt und mit sich selbst herbeiführen kann. Und wir haben ferner nachgewiesen, dass die beständige Möglichkeit dieses Bruches mit der Freiheit eins ist.» (Sartre 1952, S. 559)
- 124 Mit dieser Textpassage will Hersch zeigen, dass Sartres Auffassung der Freiheit allzu «aktivistisch» ist. Unter Freiheit versteht Sartre die Fähigkeit, aus einer Situation herauszukommen; ihre typische Form ist die der Opposition, der Überwindung. Darum, laut Hersch, steht bei ihm der Begriff des «Nichts» im Vordergrund. Im Gegensatz dazu will Hersch philosophisch in der Lage sein, das Akzeptieren einer Situation auch als einen Ausdruck der Freiheit zu deuten. Beispielsweise kann die «Aneignung einer vorgegebenen Substanz» eine Form der Freiheit sein. Konkret denkt Hersch an das Akzeptieren der eigenen Abstammung, der eigenen Familie, des eigenen Landes: Eine solches Akzeptieren ist durchaus kompatibel mit der Freiheit. In *Schwierige Freiheit* wiederholte Hersch eine ähnliche Kritik an Sartre: «die existenzialistische Strömung und insbesondere das Denken von Sartre in seinem Werk *Das Sein und das Nichts* [sind] meinem eigenen nahe. Aber ich hatte stets das Bedürfnis, sein «Nichts» zu übersetzen. Sartre zufolge entsteht Existenz aus dem Nichts. Durch das, was er Nichts nennt, ist sie von jeglichem kausalen Kontext getrennt. Ich finde die Wahl dieses Wortes ziemlich willkürlich. Sie erlaubte ihm später allerlei mehr oder weniger nihilistische Entwicklungen, die zu Beginn nicht unbedingt dazu gehörten.» (Hersch 1986i, S. 67)
- 125 In Sartres Vokabular ist das «präreflexive Bewusstsein» ein Bewusstsein, das «auf etwas anderes gerichtet ist, als sich selbst». Im Gegensatz dazu richtet das *reflexive Bewusstsein* seine Aufmerk-

- samkeit auf sich selbst: Das Bewusstsein wird zum Bewusstsein eines «Akts des Bewusstseins» und «reflektiert» ihn (siehe Wider 1997, S. 41; dazu auch: Seel 1971).
- 126 Hinweis auf den bedingungslosen Charakter moralischer Gebote im Denken Immanuel Kants. Siehe zu diesem Thema die Anm. 30, S. 406.
- 127 Dieses Zitat aus dem Neuen Testament stammt aus Matthäus 18:20.
- 128 An dieser Stelle beginnt das Unterthema «L'engagement partiel». Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 129 Im Original: «engagement».
- 130 Diese Überschrift fehlt in der französischen Ausgabe. Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 131 Die dritte Teilung Polens erfolgte 1795. Ihr Territorium wurde zwischen Preußen, Österreich und Russland aufgeteilt, und das Land verlor seine Souveränität bis 1918. Im Jahr 1797 komponierte der Politiker und Schriftsteller Józef Wybicki ein patriotisches Lied, das mit dem folgenden Satz beginnt: «Noch ist Polen nicht gestorben, solange wir leben. Was uns fremde Übermacht nahm, werden wir uns mit dem Säbel zurückholen.» Dieses Lied wurde 1926 zur polnischen Nationalhymne. Hersch stammte aus einer Familie polnischer Juden, die 1904 nach Genf ausgewandert waren (Hersch 1986i, S. 11–21). Ihr ganzes Leben lang blieb ihre Beziehung zu Polen erhalten: In den dreißiger Jahren machte sie zahlreiche Familienbesuche (Linsmayer 2010, S. 186–187; Hersch 1986i, S. 19–21). Später, nach dem Zweiten Weltkrieg, verfolgte sie die Entwicklung der politischen Situation in Polen (siehe hierzu die Anm. 71, S. 416 und Hersch 1986i, S. 21); sie war auch als Übersetzerin aus dem Polnischen tätig, insbesondere für mehrere Texte ihres Freundes Czesław Miłosz, Nobelpreis für Literatur 1980 (vgl. dazu die Einleitung der Herausgeber, S. 4).
- 132 Mögliche Anspielung auf ein berühmtes Buch des italienischen Philosophen Benedetto Croce, *Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie (Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel, 1907)*.
- 133 «Herr und Sklave» ist die wörtliche Übersetzung des Wortpaares «le maître et l'esclave», das Hersch in der Originalfassung verwendet. Dadurch wird nicht sichtbar, dass Hersch sich hier auf die Dialektik von Herr und Knecht bezieht, eine der berühmtesten Stellen in Georg Wilhelm Friedrich Hegels *Phänomenologie des Geistes* (1996, S. 145–155 [1807]). Die französische Übersetzung von Jean Hippolyte aus dem Jahr 1941 – die einzige, die zum Zeitpunkt der Veröffentlichung von *Die Ideologien und die Wirklichkeit* vorhanden war – übersetzte «Knecht» mit «esclave». Spätere Übertragungen blieben näher an Hegels Originalfassung: Die Übersetzung von Bernard Bourgeois (Hegel 2006) benutzt das Wort «serviteur». Immerhin bleibt im Französischen bis heute der Ausdruck «dialectique du maître et de l'esclave» weit verbreitet. In seiner *Phänomenologie* schilderte Hegel eine dialektische Beziehung zwischen zwei Subjekten. Am Anfang leben sie isoliert voneinander und unabhängig. Wenn die beiden Subjekte zusammenkommen, führen sie zunächst einen Kampf um Leben und Tod, um ihre Unabhängigkeit zu verteidigen. Der Eine siegt physisch über den Anderen und behauptet seine Selbstständigkeit, beschließt aber, das Leben des Anderen zu schonen, und macht aus ihm einen Knecht in seinem Dienste. Indem sich der Herr bedienen lässt, wird er von der Arbeit des Anderen abhängig. Umgekehrt gewinnt der Knecht an Bedeutung, weil seine Arbeit für den Herrn notwendig ist. Außerdem wird ihm klar, dass er die Welt durch sein Handeln verändern kann. So kehrt sich die ursprüngliche Herrschaftsbeziehung um. Eine klassische Deutung des Denkens Marx' suggeriert, dass die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft eine der Inspirationen für die marxistische Theorie des Klassenkampfes gewesen ist (vgl. Haug, Haug und Jehle 2010, Eintrag «Knechtschaft», Band 7/II). In Deutschland war der Philosoph der Frankfurter Schule, Herbert Marcuse, einer der Hauptvertreter dieser Interpretation; in Frankreich wurde sie insbesondere durch die Arbeit von Alexandre Kojève in intellektuellen Kreisen bekannt (vgl. Kojève 1993, dt.: Kojève 2000). Auch Sartre adoptierte diese Interpretation; Jeanne Hersch tut es an dieser Stelle ebenso.



- 134 Der holländische Philosoph Baruch (Benedikt) de Spinoza (1632–1677) gehört zu den Hauptvertretern der rationalistischen Metaphysik. In Herschs Lesart glaubte Spinoza als deterministischer Denker, dass man nur das wollen kann, was notwendig ist. Die Erkenntnis zeigt mithilfe gezielter Untersuchungen, was das Notwendige ist. Aus diesem Grund sind bei Spinoza Wollen und Wissen zwei Seiten der selben Medaille: «Wenn man aber Einsicht in die Notwendigkeit gewinnt, geht es nicht darum, einen starken Willen zu ersticken. Die Willenskraft ist *vorher* erforderlich, gerade um die Einsicht in die Notwendigkeit zu gewinnen.» (Hersch 1981a, S. 123) Zum Verhältnis des Marxismus zu Spinoza, siehe die Anm. 184, S. 432.
- 135 Zum Begriff der Transzendenz, siehe die Anm. 60, S. 414.
- 136 An dieser Stelle beginnt das Unterthema «Existentielle und politische Freiheit». Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 137 Zum Tode des Sokrates, vgl. Anm. 61, S. 414.
- 138 Zu diesem Begriff vgl. Anm. 30, S. 406.
- 139 Zu Herschs Philosophie der Menschenrechte siehe den Text «Die Menschenrechte aus philosophischer Sicht» in diesem Band, sowie die Anmerkungen der Herausgeber dort.
- 140 Verweis auf die Debatte über die Menschennatur zur Zeit der Aufklärung – heutzutage wird diese Debatte oft als die Debatte über den «Edlen Wilden» (hier als «guter Wilder» übersetzt; fr.: «bon sauvage», engl.: «noble savage») bezeichnet. Wie in der ganzen Geschichte des philosophischen Denkens standen sich damals zwei Auffassungen des Menschen gegenüber: Der einen Auffassung zufolge sei der Mensch grundsätzlich zur Empathie und zur Nächstenliebe fähig; nach der anderen sei der Mensch in erster Linie ein egoistisches und sogar gewaltbereites Wesen. In seinem *Leviathan* (1651) verteidigte Hobbes (1588–1679) die zweite dieser beiden Auffassungen. Seiner Ansicht nach ist der Mensch im Naturzustand zu ständigem Überlebenskampf gezwungen. In seiner *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen* vertrat der Genfer Philosoph Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) eine andere Perspektive als Hobbes. Zu Beginn der Menschengeschichte lebten die Menschen nicht nur außerhalb der Gesellschaft, sondern auch ohne Familienordnung: Sie waren isoliert und begnügten sich mit den bescheidenen Ressourcen, die ihnen die Natur bot. So war der «Naturzustand» nicht durch permanenten Krieg gekennzeichnet: Einerseits mieden sich die Menschen gegenseitig und andererseits besitzt der Mensch von Natur aus eine Fähigkeit zur Empathie, die der Genfer Philosoph «Mitleid» nannte. Rousseau schlussfolgerte: «Mit so wenig regen Leidenschaften und einer so heilsamen Zügelung [d. h. das Mitleid] waren die Menschen – die eher wild als böse und mehr darauf bedacht waren, sich vor dem Übel zu schützen, das sie erleiden könnten, als versucht, anderen eines zuzufügen – keinen sehr gefährlichen Streitigkeiten unterworfen.» (Rousseau 2016, S. 65) Diese Auffassung der Menschennatur erklärt, warum Rousseau als ein der Hauptvertreter der Theorie des «Edlen Wilden» betrachtet wird. Es ist aber zu beachten, dass der Ausdruck selber im Werk Rousseaus nicht erscheint.
- 141 An dieser Stelle beginnt das Unterthema «Formale Rechte». Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 142 Vgl. zu diesem Ausdruck die Anm. 29, S. 406.
- 143 *Mass communications*: zu diesem Ausdruck, vgl. die Anm. 203, S. 434.
- 144 An dieser Stelle beginnt das Unterthema «Ungleichheit der Bildungsressourcen». Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 145 An dieser Stelle beginnt das Unterthema «Verruf der parlamentarischen Fassade». Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 146 An dieser Stelle beginnt das Unterthema «Chancenungleichheit der Individuen». Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 147 Verweis auf *Brave New World* (nicht: *THIS Brave New World*), einen dystopischen Roman des britischen Schriftstellers Aldous Huxley (1894–1963) (Huxley 1932; ins Deutsche übersetzt unter

dem Titel *Schöne neue Welt*: Huxley 1953). Von London aus steuert im Jahr 2540 eine Weltregierung die Weltgesellschaft: Nach dem Kriterium der Intelligenz schafft sie hermetische soziale Klassen, manipuliert die Menschen durch eine strenge Kontrolle des Bildungswesens, und bekämpft jeglichen Widerstand durch die Ausgabe des Euphorikums *soma*, das die Individuen in einen Zustand der Glückseligkeit versetzt.

- 148 An dieser Stelle beginnt das Unterthema «Parteien und Interessen». Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 149 An dieser Stelle beginnt das Unterthema «Die Demokratie ist kompromittiert». Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 150 Caligula (12–41) war nach Augustus und Tiberius der dritte römische Kaiser (37–41). Während seiner kurzen Herrschaft, in der seine labile und grausame Persönlichkeit zum Ausdruck kam, behauptete er die absolute Macht des Kaisers. Die Klasse der Patrizier fühlte sich politisch vernachlässigt, weswegen sich einige ihrer Vertreter gegen ihn verschworen und ihn ermordeten. Albert Camus (zu ihm, vgl. die Einleitung der Herausgeber, S. 8), ließ sich für sein Theaterstück *Caligula* von dieser historischen Figur inspirieren (Camus 1993 [1944]; dt. in: Camus 1959). An dem Stück arbeitete er ab 1938 über einen langen Zeitraum. Es wurde 1944 veröffentlicht und 1945 uraufgeführt. Mit *Caligula* wollte Camus zeigen, wie für die politisch Verantwortlichen das Streben nach individueller Freiheit zwangsläufig zur Willkür wird. Eine solche Freiheit, schrieb Camus im Kommentar zu seinem Stück, ist «nicht die richtige», da es «unmöglich ist, die eigene Freiheit ohne die anderer Menschen zu genießen» – «[o]n ne peut pas être libre contre les autres hommes» (Camus 1993, S. 206). Hersch zitiert das Stück, um den Fall einer Herrschaft zu illustrieren, die keine Rechtfertigung für ihre Entscheidungen und Maßnahmen liefert.
- 151 Durch diesen Satz manifestiert Hersch ihre Befürwortung der zwei Prinzipien, die die Essenz moderner demokratischer System ausmachen: Das Mehrheitsprinzip und die Menschenrechte. Laut Hersch trifft es zu, dass im Westen die Individuen nicht alle die gleichen Chancen haben, ihre Freiheit auszuüben. Es wäre aber ein Fehler, deswegen die demokratischen Prinzipien anzuprangern, da der Kapitalismus dafür verantwortlich ist. In *Schwierige Freiheit* suggerierte Hersch, dass die Demokratie, die Menschenrechte und die Forderung nach einer Verbesserung der sozialen Lage immer die drei wichtigsten Komponenten ihres politischen Denkens gewesen waren: «Seit meiner frühen Kindheit hörte ich meinen Vater immer wieder sagen, der soziale Fortschritt sei eng mit den demokratischen Rechten verbunden. Ich habe diese Wahrheit nie angezweifelt.» (Hersch 1986i, S. 125)
- 152 In der französischen Originalfassung zitiert Hersch an dieser Stelle den französischen Schriftsteller Jules Supervielle (1884–1960): «Les bruits sont coupés ras», wörtlich: «die Geräusche werden kurzgemäht». Möglicherweise bezieht sich das Zitat auf einen Vers Supervielles aus dem Gedicht «Houle»: «Les bruits gisent fauchés dans tout le passé du monde» (Supervielle 2004).
- 153 Unter den Protesten oder Aufständen, die innerhalb des Ostblocks unter Anwendung von Gewalt unterdrückt wurden, denkt hier Hersch wahrscheinlich an den Volksaufstand vom 17. Juni 1953 in Berlin. Hersch hatte schon *Die Ideologien und die Wirklichkeit* so gut wie fertig verfasst, als das polnische Regime die Streiks in Poznan niederschlug (vgl. Anm. 71, S. 416). Proteste und Aufstände waren regelmäßige Erscheinungen in den Ländern Osteuropas (insb. Ungarn 1956, Tschechoslowakei 1968, Polen 1980, DDR 1989).
- 154 Die jüdischen Einwohner von Warschau wurden im Jahr 1940 durch die nationalsozialistischen Besatzer in ein Ghetto eingesperrt. Aufgrund der spärlichen Lieferungen von Lebensmitteln und der Deportierungen in die NS-Vernichtungslager wurden sie dort äußerst schwierigen Lebensbedingungen ausgesetzt. Am 19. April 1943 starteten bewaffnete Widerstandsgruppen einen Aufstand, der bis Mitte Mai andauerte. Die Aufständischen erlitten eine Niederlage, das ehemalige Ghetto wurde in Brand gesetzt und die Überlebenden entweder vor Ort hingerichtet oder in die Vernichtungslager abtransportiert.

- 155 Während der Besetzung Polens durch das nationalsozialistische Deutschland waren die wichtigsten Widerstandsorganisationen die AK («*Armia Krajowa*», *Landesarmee*), die aus Anhängern der polnischen Exilregierung in London bestand; die prosowjetische AL («*Armia Ludowa*», *Volksarmee*); sowie unterschiedliche jüdische Kampfgruppen. Diese Organisationen starteten im Sommer 1944, ungefähr ein Jahr nach dem Aufstand der Warschauer Ghettos (siehe vorige Anmerkung), eine bewaffnete Aktion zur Befreiung der polnischen Hauptstadt. Die Situation schien für einen Aufstand günstig zu sein, da das nationalsozialistische Regime unter Druck stand: Im Osten aufgrund der Fortschritte der Roten Armee (am 13. Juli befand sie sich an der russisch-polnischen Grenze) und im Westen aufgrund der Landung der Alliierten in der Normandie am 6. Juni 1944. Aber die Rote Armee, obwohl sie die Vorstadt von Warschau erreicht hatte, weigerte sich, den Aufständischen militärische Hilfe zu bieten. Die Unterstützung durch die Alliierten, in der Form von sporadischen Luftangriffen, blieb minimal. Genau darauf bezieht sich hier Hersch: Das Scheitern der beiden Aufstände in Warschau legt nahe, dass der Widerstand innerer Kampfgruppen gegen ein totalitäres Regime hoffnungslos ist – mindestens solange die Widerstandskämpfer keine technische, taktische und logistische Unterstützung aus dem Ausland bekommen.
- 156 *Verführtes Denkens* ist ein Buch des polnischen Dichters Czesław Miłosz, der mit Jeanne Hersch befreundet war (einige weitere Angaben über ihn befinden sich in der Einleitung der Herausgeber auf S. 4). Das Buch erschien ursprünglich 1953 gleichzeitig in Französischer und in Englischer Übersetzung unter dem Titel *The Captive Mind / La pensée captive*. Das Hauptthema ist die Art und Weise, wie am Anfang des kalten Krieges die prosowjetischen Regierungen Osteuropas ihre Macht allmählich konsolidierten. Miłosz zeigte insbesondere, wie diese Regierungen vorgingen, um Kulturschaffende Schritt für Schritt zu *verführen* und sie zur Unterstützung oder mindestens zur Duldung des neuen Regimes zu bringen. Hersch kontrastiert diese Verführungstaktik mit der Strategie des brutalen Terrors.
- 157 An dieser Stelle beginnt das Unterthema «Sicherheit». Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 158 An dieser Stelle beginnt das Unterthema «Assoziations- und Streikrecht». Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 159 An dieser Stelle beginnt das Unterthema «Die Alternative: Soziale Gerechtigkeit oder Formaldemokratie, ist ein bloßer Sophismus». Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 160 Vgl. zu diesem Ausdruck die Anm. 29, S. 406.
- 161 Aphorismus des französischen Moralphilosophen und Mathematikers Blaise Pascal (1623–1662): «L'homme n'est ni ange ni bête; et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête» («Der Mensch ist weder Engel noch Tier, und das Unglück will es, dass, wer einen Engel aus ihm machen will, ein Tier aus ihm macht») (Pascal 1999, Fragment 352). Möglicherweise ist der Aphorismus Pascals selbst eine Anspielung auf eine ähnliche Überlegung von Michel de Montaigne (1533–1592) am Ende seiner *Essais* (III, 13: «De l'expérience», S. 1115): «Ils veulent se mettre hors deux et échapper à l'homme. C'est folie: au lieu de se transformer en anges, ils se transforment en bestes; au lieu de se hausser, ils s'abattent» («Sie [die Menschen] wollen sich außer sich setzen, und dem Menschen entweichen. Dieß ist Thorheit. An statt sich in Engel zu verwandeln, verwandeln sie sich in unvernünftige Thiere: An statt sich zu erheben, erniedrigen sie sich»).
- 162 Die Dritte Republik (d. h. das politische Regime Frankreichs 1871 bis 1940) «regiert wenig, und da sie wenig regiert, vergebe ich ihr dafür, schlecht zu regieren.» Berühmter Satz des Schriftstellers Anatole France (1844–1924), Nobelpreis für Literatur 1921, in *L'orme du mail* (1897, S. 233).
- 163 An dieser Stelle beginnt das Unterthema «Beziehungen zwischen gesetzgebender und ausführender Gewalt». Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 164 An dieser Stelle beginnt das Unterthema «Vertretung der ökonomischen Mächte». Vgl. Anm. 99, S. 422.

- 165 An dieser Stelle beginnt das Unterthema «Nationale Dezentralisierung und kontinentaler Bundesstaat». Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 166 Hersch betont hier noch einmal, dass das Sowjetregime nicht als eine Form von *Sozialismus* zu verstehen ist, sondern als eine Variante des *Kapitalismus*. Siehe hierzu die Erläuterungen in der Anm. 71, S. 416. Das Argument Herschs ist hier, dass das Sowjetregime, wie das kapitalistische System, das Einkommen nach der Arbeitsleistung und nicht nach dem Bedürfnis der Person verteilt. Das ist aber kein Merkmal eines kapitalistischen Systems: Marx selber hielt diese Art der Einkommensverteilung in der sozialistischen Phase der Entwicklung der Industriegesellschaft für unausweichlich. Erst in der darauffolgenden, kommunistischen Phase kann das Einkommen nach den Bedürfnissen verteilt werden (vgl. Marx 1962b und die Anm. 34, S. 407).
- 167 In der Originalfassung (Hersch 1956b, S. 205): «Wo das nicht der Fall ist, da ist die Arbeit des Andern, *sein Leben*, seine Zeit gestohlen.»
- 168 Impliziter Hinweis auf die Marx'sche Mehrwerttheorie: Der Mehrwert ist der Wert, «den der Lohnarbeiter während seiner Arbeitszeit erzeugt, nachdem er den Wert seiner eigenen Arbeitskraft reproduziert hat.» (Bensussan und Labica 1999, Eintrag «Survaleur (ou plus-value)») Der Mehrwert ist die Quelle des Profits und seine Existenz ist ein zentrales Merkmal des kapitalistischen Wirtschaftssystems. Da es sich dabei um *unbezahlte* Arbeit handelt, beruht der Kapitalismus auf dem Phänomen der *Ausbeutung*: «das treibende Motiv und der bestimmende Zweck des kapitalistischen Produktionsprozesses [ist] möglichst große Selbstverwertung des Kapitals, d. h. möglichst große Produktion von Mehrwert, also möglichst große Ausbeutung der Arbeitskraft durch den Kapitalisten.» (Marx 1962a, S. 350; vgl. auch für eine kürzere Darstellung Marx 1989; für einen Kommentar, siehe Ramaux 2003). Aufgrund dieser Analyse, die die unbezahlte Arbeit des Proletariats als die Quelle des kapitalistischen Profits ansieht, kann Hersch behaupten, dass das «Einkommen, welches das Kapital einbringt, gestohlen ist.»
- 169 An dieser Stelle beginnt das Unterthema «Kapitalismus und Krieg». Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 170 Vgl. zu diesem Ausdruck die Anm. 29, S. 406.
- 171 Berühmter Satz des französischen sozialistischen Anführers Jean Jaurès (1859–1914), den er in einer Rede im Abgeordnetenhaus am 7. März 1895 aussprach: «Toujours votre société violente et chaotique, même quand elle est à l'état d'apparent repos, porte en elle la guerre, comme la nuée dormante porte l'orage.» («Immer, auch wenn sie zu ruhen scheint, birgt eure gewaltsame, chaotische Gesellschaft den Krieg in sich, wie die Wetterwolke das Gewitter» – zit. nach Rioux 2008, S. 249, Übersetzung der Hg.) Mit dieser Aussage wollte Jaurès betonen, dass die internationalen Konflikte zwischen Nationen als eine Fortsetzung und Erweiterung des internen Klassenkampfes zu verstehen sind: «toujours [la] guerre politique, économique et sociale des classes entre elles, des individus entre eux, dans chaque nation, suscitera les guerres armées entre les nations.» («immer wird der politische, ökonomische und soziale Krieg, den die Klassen und die Individuen in jeder Nation gegeneinander führen, bewaffnete Kriege unter Nationen verursachen» – zit. nach ebd., S. 248, Übersetzung der Hg.)
- 172 Zur Zweiten Internationale siehe die Anm. 40, S. 409.
- 173 An dieser Stelle beginnt das Unterthema «Öffentliche Arbeiten», im Original: «Grand travaux». Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 174 Anspielung auf das Büchlein von Paul Lafargue (1842–1911), dem Schwiegersohn von Karl Marx: *Das Recht auf Faulheit* (Lafargue 1883, dt.: Lafargue 1884).
- 175 An dieser Stelle beginnt das Unterthema «Nationalismus der Arbeiterschaft». Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 176 *Zwangsarbeiter des Hungers*: Hinweis auf den Text des Kampflieds «L'Internationale» (vgl. Anm. 65, S. 415). In der französischen Originalfassung von steht einfach: «Les forçats de la faim ne sont de nulle part, ils sont donc de partout.» Der Satzteil «wie es in der französischen Fassung der «Internationale»

heißt [...]» wurde vom Übersetzer Ernst von Schenk hinzugefügt.

- 177 Zum Thema des Nationalismus im kommunistischen Lager vgl. die Anm. 38, S. 409 und 39, S. 409.
- 178 Die Familie Hersch hat sich gegenüber Aktivisten aus Osteuropa immer sehr solidarisch gezeigt. Hersch erzählte in *Schwierige Freiheit*, wie ihre Eltern, als sie noch zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts Studenten waren, «[i]hre Studienkollegen – es waren vor allem Polen und Russen – [...] zu ihnen nach Hause» einluden, «so dass ich mitten unter Studenten aus Osteuropa aufgewachsen bin. Die Studenten diskutierten ganze Nächte lang, und ich konnte nicht schlafen. Philosophische, politische und soziale Ideen wurde mit großer Lautstärke debattiert. Weil meine Eltern als einzige über eine kleine Wohnung mit Küche verfügten, kamen sie alle zu uns.» (Hersch 1986i, S. 11–12)
- 179 An dieser Stelle beginnt das Unterthema «Verdienen und ausgeben». Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 180 Vgl. zu diesem Ausdruck die Anm. 29, S. 406.
- 181 Zu diesem Ausdruck, vgl. die Anm. 203, S. 434.
- 182 An dieser Stelle beginnt das Unterthema «Klassenkampf». Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 183 Die Philosophen der griechischen Antike haben zahlreiche Paradoxien vorgestellt und über sie debattiert. Viele dieser Paradoxien sind mit dem Namen von Zelon von Elea (ca. 490 v. Chr.–430 v. Chr.) assoziiert. Zenon war ein Schüler des Philosophen und Dichters Parmenides (ca. 515–ca. 460 v. Chr.), der Bewegung und Veränderung für Illusionen der Wahrnehmung hielt und das Sein als etwas Ewiges, Unteilbares und Unbewegliches auffasste (vgl. Bréhier 1926, S. 65–67). Selbstverständlich ist eine solche Sichtweise mit der Ontologie Herschs und der Existentialisten im Allgemeinen gar nicht zu vereinbaren. Zenon ist bekannt für seine Formulierung des *Bewegungs-Paradoxons*. Wenn der Flug eines Pfeils in beliebig viele Momente aufgeteilt wird, kann festgestellt werden, dass der Pfeil in jedem Moment sich an einem genau bestimmten Ort befindet. Der Satz «sich an einem bestimmten Ort befinden» ist Synonym mit dem Satz «sich an einem Ort aufhalten, ihn nicht verlassen». In jedem einzelnen Moment ist also der Pfeil in Ruhe. Wenn aber der Pfeil in allen Momenten seines Fluges den eingenommenen Ort nicht verlässt, dann bewegt er sich nicht. Zenons *Paradoxon der Vielheit* existiert in vielen Varianten. Die Grundidee ist die folgende: Nach einer weitverbreiteten Auffassung können die Dinge, die die Welt ausmachen (z. B. eine Linie), als eine Reihe von Punkten gesehen werden. Entweder können diese Punkte nicht weiter aufgeteilt werden, aber dann sind sie keine Dinge dieser Welt, d. h. sie existieren nicht. Oder sie bestehen selbst auch aus Punkten, die aus Punkten bestehen, und so weiter *ad infinitum*. Aber etwas kann nicht gleichzeitig existieren und unendlich aufteilbar sein. So wies Zenon die Auffassung zurück, dass die Welt aus vielen Teilen besteht. Sie ist im Gegenteil ein einheitliches Ganzes.
- 184 Die Ideenhistoriker sind sich über Frage des Verhältnisses zwischen dem Marxismus und dem Denken von Baruch de Spinoza uneinig. An dieser Stelle wie auch in anderen Textpassagen von *Die Ideologien und der Wirklichkeit* bringt Hersch diese beiden Autoren, die sie als zwei Vertreter einer deterministischen Weltauffassung versteht, in Verbindung. Obwohl Marx ein Leser von Spinoza war, hat er sich nur selten auf sein Werk direkt bezogen. Nach dem Tod des Gründervaters haben die Marxisten Spinoza unterschiedlich gedeutet. Manche von ihnen übernahmen Hegels Kritik des holländischen Philosophen: In seinen *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie* behauptete Hegel (1986), dass Spinoza, der die Existenz einer ewigen, unbeweglichen Substanz annimmt, unfähig ist, historische Phänomene wie Veränderung, Entwicklung, Fortschritt, usw. ernsthaft zu berücksichtigen. Was in dieser Lesart Spinoza gefehlt habe, sei eine Sensibilität für den Widerspruch – in einem Wort: Die dialektische Weltauffassung. Andere Marxisten, wie z. B. Georgii Plekhanov (siehe Plekhanov 1982, insb. den Aufsatz «Bernstein und der Materialismus») lobten Spinozas Materialismus und seine Kritik an der Illusion der individuellen Freiheit: So lasen sie Spinoza als einen der wichtigsten Vorläufer von Marx (vgl. Bensussan und Labica 1999, Eintrag «Spinozisme»).

- 185 Das französische Inhaltsverzeichnis gibt eine längere Version dieser Überschrift: «Merkmale eines sozialistischen Systems: kollektives Eigentum der Produktionsmittel».
- 186 Dieser Absatz enthält eine knappe Charakterisierung des demokratischen Sozialismus von Jeanne Hersch in seiner ursprünglichen, radikaleren Version (zur Entwicklung ihrer politischen Ideen und insbesondere ihrer Beziehung zum Sozialismus, siehe die Einleitung der Herausgeber). Für die Hersch der fünfziger Jahre ging es darum, den Kapitalismus zu überwinden. Konkret musste ein alternatives System eingeführt werden, in dem das Privateigentum der Produktionsmittel und die Lohnarbeit nicht mehr die dominanten Wirtschaftsinstitutionen sind. Für Hersch ist es jedoch wichtig, dass Privateigentum nicht durch Staatseigentum ersetzt wird, sondern durch das Eigentum von Arbeiterkollektiven, die die Produktion direkt verwalten und steuern («Das Lohnarbeitertum aufheben heißt, das Unternehmen von der Arbeiterschaft verwalten lassen. Konkret bedeutet es, dass die leitenden Organe von der Gesamtheit der Arbeiter gewählt werden und ihr gegenüber verantwortlich sind.» – S. 242). Herschs Sichtweise erinnert an die Position von Simone Weil (zu ihr, vgl. die Anm. 71, S. 416). In ihrem Text «Perspectives: Allons-nous vers la Révolution prolétarienne?» analysierte Weil den Nationalsozialismus und stellte die Frage, ob das NS-Regime als sozialistisch gekennzeichnet werden konnte. Sie antwortete verneinend. Im NS-System, behauptete Weil, «geht es darum, die Wirtschaft nicht in die Hände demokratisch organisierter Arbeiterkollektive zurückzugeben, sondern in die Hände des Staatsapparats. Nun, obwohl dies schon lange wegen des Einflusses der Reformisten und der Stalinisten in Vergessenheit geraten ist, bedeutet *Sozialismus die ökonomische Souveränität der Arbeiter und nicht die der bürokratischen und militärischen Staatsmaschine*». (Weil 1955b, S. 19, Hervorhebung der Hg.)
- 187 An dieser Stelle beginnt das Unterthema «Die <Verhungerten> von heute». Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 188 Vgl. Anm. 65, S. 415 für eine Erklärung der Anspielungen Herschs auf das Kampflied der Arbeiterbewegung.
- 189 An dieser Stelle beginnt das Unterthema «Selbstverwaltung durch die Arbeiterschaft». Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 190 Zum Großinquisitor siehe die Anm. 79, S. 418.
- 191 An dieser Stelle beginnt das Unterthema «Wirtschaftliche Sektoren». Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 192 An dieser Stelle beginnt das Unterthema «Planwirtschaft». Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 193 An dieser Stelle beginnt das Unterthema «Entfaltung der natürlichen Ungleichheiten». Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 194 An dieser Stelle beginnt das Unterthema «Etatismus und Dezentralisierung durch die Genossenschaften». Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 195 An dieser Stelle beginnt das Unterthema «Sicherheit und Risiken». Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 196 An dieser Stelle beginnt das Unterthema «Die ökonomischen und sozialen Errungenschaften bedürfen der schöpferischen individuellen Anstrengungen». Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 197 An dieser Stelle beginnt das Unterthema «Der revolutionäre Stachel wird geistiger Natur sein». Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 198 *Panem und Circenses*: «Brot und Zirkusspiele». Der Ausdruck stammt aus Juvenals *Satiren* (x, 81). Gemäß dem lateinischen Dichter aus dem ersten Jahrhundert n. Chr. besaß das römische Volk zur Zeit der Republik (509 v. Chr.–27 n. Chr.) ein ausgeprägtes Interesse für die Politik. Im Gegensatz dazu hörte das Volk zur Zeit des römischen Kaiserreichs auf, sich politisch zu engagieren. Es strebte nur noch nach materiellem Wohlstand und Unterhaltung: «Schon längst hat es, seit wir unsere Stimmen niemandem mehr verkaufen, jegliches Interesse verloren. Denn das Volk, das einst Befehlsgewalt, Rutenbündel, Legionen – einfach alles – verlieh, hält sich nun zurück und wünscht sich in seiner Angst bloß noch zwei Dinge: Brot und Spiele» («*Jam pridem, ex quo suffragia nulli vendimus, effudit*

- curas; nam qui dabat olim imperium, fasces, legiones, omnia, nunc se continet atque duas tantum res anxius optat, panem et circenses.» Juvenal 2017, S. 290–291) Für einige Angaben zur Beziehung von Hersch zur römischen Antike siehe die Anm. 108, S. 424.
- 199 Anspielung auf den Text des sozialistischen Kampflieds, *Die Internationale*. Siehe dazu die Anm. 65, S. 415.
- 200 Zum Begriff des Staatskapitalismus siehe die Anm. 71, S. 416.
- 201 An dieser Stelle beginnt das Unterthema «Beamten». Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 202 An dieser Stelle beginnt das Unterthema «Hierarchie der Arbeitenden». Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 203 Gemeint sind die *means of mass communication*; im Original schreibt Hersch von «moyens modernes de diffusion», wörtlich die «modernen Verbreitungsmittel». An zwei anderen Stellen benutzt Hersch den Anglizismus *mass communications* aber auch selber. Im Englischen bezeichnet dieser Ausdruck normalerweise die massiven Kommunikationsprozesse der Moderne – und nicht die Massenmedien, die diese Prozesse ermöglichen (vgl. Paxson 2018). Hersch spricht von *mass communications*, um sowohl das eine wie auch das andere zu bezeichnen.
- 204 An dieser Stelle beginnt das Unterthema «Erwachsenenbildung». Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 205 Pierre-Augustin Caron de Beaumarchais (1732–1799), französischer Schriftsteller, Autor zahlreicher Theaterstücke, die die Gesellschaft seiner Zeit karikieren. Besonders bekannt ist er für *Le Mariage de Figaro* (*Figaros Hochzeit*, 1778), die Vorlage für Mozarts Oper *Le Nozze di Figaro* (1786). In diesem Stück leistet der Diener Figaro Widerstand gegen die Privilegien des Adels. Durch Figaro sprach also Beaumarchais für die Forderungen des Dritten Standes; so wurde der Diener zum Symbol der Aufklärung, und später zu einer der Inspirationsfiguren der Revolution.
- 206 Vgl. zu diesem Ausdruck die Anm. 29, S. 406.
- 207 An dieser Stelle beginnt das Unterthema «Traditioneller Internationalismus». Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 208 André Malraux (1901–1976), war ein französischer Schriftsteller, Kunsthistoriker, und Kulturminister in de Gaulles Regierung (1959–1969). In den 1930er Jahren hatte er sich als Widerstandskämpfer u. a. in Spanien engagiert – ein Engagement, das ihm den Ruf eines überzeugten Internationalisten gegeben hatte.
- 209 An dieser Stelle beginnt das Unterthema «Ohnmacht der Nationalstaaten». Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 210 An dieser Stelle beginnt das Unterthema «Europäische Föderation». Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 211 An dieser Stelle beginnt das Unterthema «Supranationaler Schutz der Personen; Inkompatibilität von Völkerrecht und souveränem Staat». Vgl. Anm. 99, S. 422.
- 212 Joseph McCarthy (1908–1957) war ein US-amerikanischer Politiker, Mitglied der Republikanischen Partei und insbesondere für seine anti-kommunistischen Kampagnen der 1950er Jahre bekannt.
- 213 Das nukleare Wettrüsten ist ein typisches Element des Kalten Krieges. Um den Vorsprung der USA zu erhalten, beschloss die amerikanische Regierung, nachdem die Fissionsbombe erfolgreich entwickelt worden war, an einer Fusionwaffe (Wasserstoffbombe oder auch H-Bombe, mit deutlich erhöhter Sprengkraft) zu arbeiten. Die Sowjetunion folgte schnell auf den Spuren der USA. An dieser Stelle weist Hersch auf die zahlreichen Testexplosionen hin, die in den fünfziger Jahren stattfanden.
- 214 Die französische Ausgabe von *Die Ideologien und die Wirklichkeit* enthält nach dem Vorwort einen Anhang mit dem Titel «Remarques en marge de l'actualité» («Bemerkungen über die aktuellen Ereignisse»). In diesem Anhang analysierte Hersch die Position der unterschiedlichen Ideologien zur Frage der Unabhängigkeit Algeriens (das Territorium des heutigen Algerien wurde im 19. Jahrhundert von Frankreich kolonisiert; der Unabhängigkeitskrieg Algeriens dauerte von 1954 bis 1962). Außerdem lieferte sie eine Reihe von Überlegungen über das Phänomen der Entstalinisierung: Am 25. Februar 1956 (dem Jahr des Erscheinens des Buches) hielt in einer Geheimsitzung innerhalb des 20. Kongresses der Kommunistischen Partei der Sowjetunion der neue Erste Sekretär des Zentralko-

mittees der KPdSU, Nikita Chruschtschow, die Rede «Über den Personenkult und seine Folgen». Dies markierte den Beginn der Entstalinisierung und der «Entspannung» zwischen den beiden Blöcken. Die westlichen Länder nahmen von dieser Rede Anfang Juni 1956 Kenntnis, nachdem Auszüge in der Presse veröffentlicht worden waren.

## Anmerkungen zu *Tragweite und Grenzen des politischen Handelns*

- 1 In *Schwierige Freiheit* erwähnt Hersch eine ähnliche Anekdote. Da sprach sie von einem Studenten, der wie «die meisten Leute» davon ausging, dass die Regierung Adolf Hitlers aufgrund der vielen politischen Widersprüche schnell zusammenbrechen würde. «Zwei Wochen später war der Student im Nazi-System drin» (vgl. Hersch 1986i, S. 31) Wir wissen nicht, ob Hersch die selbe Person im Kopf hatte.
- 2 Das Horst-Wessel-Lied war die Hymne zunächst der SA, dann der ganzen NSDAP. Genannt nach Horst Wessel, ein Hitler-Junge, der 1930 von einem Rotfrontkämpfer erschossen wurde. Der Ideologe der Partei, Joseph Goebbels, machte aus ihm einen Märtyrer. Der Text des Liedes ist ursprünglich ein Gedicht von Wessel selbst. Obwohl es sich hier eindeutig um ein Kampflied handelt («Zum Kampfe stehen wir alle schon bereit!»), befindet sich darin kein Hinweis auf Blut. In *Schwierige Freiheit* erzählte Hersch erneut diese Geschehnisse. Sie war sich aber über bestimmte Einzelheiten, insbesondere bezüglich des genauen Inhalts des Liedes, nicht mehr sicher. Im Rahmen der Vorbereitung der deutschen Ausgabe des Buches bat sie darum Jean-François Fouly, einen belgischen Freund von ihr, eine Recherche über das Horst-Wessel-Lied zu unternehmen. Fouly schrieb an Yad Vashem in Jerusalem (die Gedenkstätte zur Erinnerung an und Forschung über die nationalsozialistische Judenvernichtung): «Her book is now translated into German, and will be soon published. However, because of the peculiar sensibility of the Germans to criticisms of nazi attitudes and above all out of intellectual probity, she wants not to trust her remembrance of the events but find the original text in German.» (vgl. Jeanne-Hersch-Nachlass, Universitätsbibliothek Zürich, Dossier 6.33) Die gesuchte Stelle konnte trotzdem nicht aufgefunden werden. Darum liess Hersch für die deutsche Ausgabe von *Schwierige Freiheit* den Hinweis auf das Horst-Wessel-Lied streichen, und änderte ihre Beschreibung der Ereignisse: «Eines Tages erhielten alle Rektoren Deutschlands den Befehl, den Todestag eines bestimmten Nazi-«Helden» zu feiern, der Schlageter hieß [...]. Als ich aus dem Universitätsgebäude kam, um den Schauplatz der Feier so schnell wie möglich zu verlassen, war es zu spät. Die Studenten drängten sich in einem Halbkreis vor der Treppe. Ich konnte diese menschliche Barriere nicht mehr durchdringen. [...] Den rechten Arm zum Hitlergruß erhoben, sang die Menge: <...wenn das Judenblut vom Messer spritzt, dann geht's nochmal so gut...> Ich hatte keine Angst. Niemand bedrohte mich. Aber als das Zeichen zum Ende der Feier gegeben wurde, blieb ich wie gelähmt stehen. Ich fühlte mich, als wäre ein Reitertrupp über meinen Körper galoppiert. [...] Die Macht der sozialen Masse hatte ich mir nie vorgestellt.» Albert Leo Schlageter war ein NSDAP-Aktivist, der 1923 von einem französischen Militärgericht für Spionage zum Tode verurteilt wurde. Er galt in Parteikreisen als der erste Märtyrer der national-sozialistischen Bewegung. Der Satz «Wenn das Judenblut vom Messer spritzt» kommt aus dem Lied «Ihr Sturmsoldaten Jung und Alt», eine antisemitische Variante des republikanischen «Heckerliedes» aus der Zeit der badischen Revolution im Jahr 1848.
- 3 «Deutsche Geometrie»: Es handelt sich hier um eine rhetorische Übertreibung Herschs: in der Tat lässt sich im Katalog der Deutschen Nationalbibliothek keine *Deutsche Geometrie* auffinden. Durch diese Übertreibung will Hersch die Absurdität des Nationalisierungswahns des Dritten Reiches



nahelegen. Andererseits trifft aber Herschs Behauptung, dass die «Deutsche Wissenschaft» in diesen Jahren eine wichtige Kategorie gewesen sei, durchaus zu. Um nur ein Beispiel zu nennen, trug das Amtsblatt des Reichsministeriums für Wissenschaft den Titel: *Deutsche Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung*.

4 Zum Tode Sokrates' vgl. Anm. 61, S. 414.

5 Zu Spinoza, vgl. die Anm. 134, S. 428 und 184, S. 432.

6 Diese Gleichsetzung von Politik und Freiheit ist auch ein zentrales Thema bei einer anderen Schülerin von Karl Jaspers, nämlich Hannah Arendt. Es ist eine Grundüberzeugung Arendts, dass «Politik und Freiheit miteinander verbunden sind» (Arendt 2003, S. 42). Die Freiheit, von der hier die Rede ist, ist nicht die private Handlung eines Einzelnen, geleitet von individuellen Präferenzen, sondern ein *kollektives* Unterfangen, das darauf zielt, Neues zu erschaffen. Aus dieser Gleichsetzung folgt logischerweise, dass das Politische in tyrannischen oder totalitären Regime nicht mehr präsent ist, weil die Menschen da nicht autonom handeln, sondern im Namen absoluter, unbestreitbaren Prinzipien geführt werden. Dass der NS-Staat und die Sowjetunion antipolitisch, und *auch deswegen* unmenschlich, gewesen seien, ist die Konklusion von Arendts *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (Arendt 1986, S. 752). Dieses Thema wird in Breier 2011 ausführlich behandelt.

7 Es ist in Anbetracht des Gesamtwerks von Jeanne Hersch klar, dass sie mit ihrer Kritik des Determinismus nicht nur den Faschismus (alles sei durch den «Rassenkampf» determiniert) attackiert, sondern auch gewisse Strömungen innerhalb des Marxismus (alles sei durch den «Klassenkampf» determiniert). Andere Texte, die in dieser Edition enthalten sind (siehe insb. «Wesen, Grenzen und Bedingungen historischer Erkenntnis» im ersten Band dieser Edition), zeigen, dass Hersch in ihrer Karriere mehr und mehr auf eine Kritik des Marxismus fokussierte. Dies hängt natürlich damit zusammen, dass während des kalten Krieges die Debatten in intellektuellen Kreisen sich mehr um den Marxismus drehten als um den Faschismus, der als unmittelbarer Gegner aufgrund seiner Niederlage im Jahr 1945 stark geschwächt war.

8 Auch hier sind die Position Herschs und ihre Begrifflichkeit nah an denen von Hannah Arendt. Wie in der Anm. 6, S. 436 aufgeführt, war für Arendt die Fähigkeit, etwas zu *beginnen*, einen neuen *Anfang* in der Welt zu machen, eine der Hauptcharakteristiken des Politischen. Vgl. zum Beispiel das folgende Zitat: «diese Freiheit besteht in dem, was wir Spontaneität nennen, die nach Kant darauf beruht, dass ein jeder Mensch fähig ist, eine Reihe von sich selbst her neu anzufangen. Dass Freiheit des Handelns gleichbedeutend ist mit dem «Einen-Anfang-Setzen-und-etwas-Beginnen», ist innerhalb des griechischen politischen Bereichs am besten dadurch illustriert, dass das Wort «archein» sowohl anfangen wie herrschen heißt.» (Arendt 2003, S. 49)

9 Auch hier macht Hersch eine Anspielung auf Marx. Es ist den Debatten über den Marxismus gewöhnlich, ein Paradoxon im Marxismus aufzudecken: auf der einen Seite behauptet Marx, dass seine historischen Interpretationen und politischen Empfehlungen das Ergebnis einer reinen wissenschaftlicher Betrachtungsweise seien; auf der anderen Seite ist die Sprache von Marx stark moralisch beladen, und ist in der Tat, in Herschs Formulierung, von «Begeisterung und Empörung» geprägt (über die Beziehung zwischen Marxismus und Moral vgl. die Anm. 33, S. 406).

10 Ob es methodologisch legitim ist, Gruppen ein psychologisches Leben zuzuschreiben, das unabhängig von dem ihrer Mitglieder ist, ist eine Frage, die Hersch sehr beschäftigt hat. Die Ablehnung des sogenannten «Holismus» spielt eine entscheidende Rolle nicht nur in der liberalen Tradition im breiten Sinne, von Max Weber («Handeln im Sinn sinnhaft verständlicher Orientierung des eignen Verhaltens gibt es für uns stets nur als Verhalten von einer oder mehreren einzelnen Personen» – Weber 1972, S. 6) bis Karl Popper (1957; dt.: 1965 – vgl. insb. I.7 und III.23.); sie ist auch unter antitotalitären Denkern, etwa bei Claude Lefort (1981) zentral. Die politische Kritik am Holismus besagt,

- dass in totalitären Systemen der Appel an die «höheren Interessen des Kollektiven» (Interessen, die selber getrennt seien von denen der einzelnen Individuen) der Unterwerfung und Erniedrigung des Individuums dient. Hersch teilte diese kritische Sichtweise, aber die Position, die sie einnahm, war eine nuanciertere: den Begriff der «kollektiven Seele» wies sie nicht als Ganzes zurück. Siehe dazu unsere Anmerkungen zu den relevanten Passagen in *Ideologien und Wirklichkeit*, Anm. 112, S. 424.
- 11 Ein impliziter Verweis auf den Marxismus. Vgl. die Anmerkung zu *Die Ideologien und die Wirklichkeit*, Nr. 76, S. 418.
  - 12 In dieser bekannten und sehr einflussreichen Schrift, die ursprünglich 1788 in Riga veröffentlicht wurde, widmet sich Kant der Frage der Grundlegung der Moral. Vgl. dazu die Anmerkung zu *Die Ideologien und die Wirklichkeit*, Nr. 30, S. 406.
  - 13 «Unmenschliche Forderung», «Formalismus», «Verkennen des Konkreten», etc.: diese Ausdrücke sind Verweise auf die klassische Kritik an der kantischen Ethik. Zunächst ist Kants Definition einer moralischen Handlung sehr anspruchsvoll: In der Formulierung von Hersch (1981a, S. 178) gilt für Kant ein Handlungsprinzip nur dann als moralisch, wenn es «immer und ohne Ausnahme als Grundsatz für eine weltweite Gesetzgebung dienen könne» (das ist das bekannte «kategorische Imperativ»). Auf der anderen Seite betonte Kant, dass die einzig zulässige Motivation für die moralische Handlung das Pflichtgefühl sein, d. h. die Achtung für das moralische Gesetz selbst: «Moralisch für ihn [ist] eine Handlung nur, wenn sie ausschließlich vom moralischen Gesetz als solchem ausgelöst wird, und eben nicht aus Rücksicht auf äußere Zwecke oder Folgen etwa, um sich die Achtung der Mitbürger zu verschaffen.» (ebd., S. 173). Sowohl auf inhaltlicher (*was* soll für moralisch gehalten werden) wie auch auf formaler Ebene (*wie* soll moralisch gehandelt werden) setzt also die kantische Ethik sehr hohe Ansprüche: daraus stammen die Vorwürfe von «Formalismus» und «Unmenschlichkeit», die Hersch hier erwähnt.
  - 14 Eine ähnliche Gegenüberstellung von Machiavelli und Kant lieferte Jeanne Hersch auch einige Jahre später in *Die Ideologien und die Wirklichkeit*. Siehe S.123ff.
  - 15 Niccolò Machiavelli verfasste *Il Principe* 1513 und ließ einige Abschriften zirkulieren. Erst im Jahr 1532, fünf Jahre nach dem Tod seines Autors, wurde der Text veröffentlicht.
  - 16 In der langen Wirkungsgeschichte seines Werkes (vgl. dazu Barthas 2010) wird oft Machiavelli als der klassische Verfechter der Idee, dass das einzige Maßstab im politischen Leben die Stabilität der Macht sei. Um dieses Ziel zu erreichen, können alle beliebigen Mittel legitim eingesetzt werden. In den letzten Jahrzehnten ist das Bild Machiavellis komplexer geworden, und viele Autoren haben gezeigt, wie Machiavelli eine Reihe unterschiedlicher Werte anerkannte – manchmal implizit. Viele Autoren haben betont, dass das republikanische Thema der Größe und des Ruhms eines freien Staates bei Machiavelli im Vordergrund steht (vgl. Skinner 1990). Andere Interpretieren haben gezeigt, dass das demokratische Ideal einer Beteiligung der niedrigeren Schichten der Bevölkerung an der Machtausübung eine entscheidende Rolle im Werk Machiavellis spielt (vgl. McCormick 2011).
  - 17 Zum aristotelischen Begriff des «politischen Lebewesens» vgl. die Anmerkung zu *Die Ideologien und die Wirklichkeit* Nr. 80, S. 419.
  - 18 Zwischen den Zeilen lässt sich hier Jeanne Herschs Theorie der Moderne ablesen. Eine der Hauptcharakteristiken der Moderne sei die Verallgemeinerung der Überzeugung, dass die gesellschaftlichen Formen nicht naturgegeben, ewig und heilig sind; im Gegenteil lassen sie sich durch die Handlung der Menschen gestalten (vgl. dazu Bauman 2005). Dieses Thema ist präsent bei Marx, der aber oft betonte, dass die bewusste Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse erst im Kommunismus möglich sei – davor herrschen immer verkehrte, «ideologische» Vorstellungen des gesellschaftlichen Lebens («Der Kommunismus unterscheidet sich von allen bisherigen Bewegungen dadurch, dass er die Grundlage aller bisherigen Produktions- und Verkehrsverhältnisse umwälzt und alle naturwüchsigen

- Voraussetzungen zum ersten Mal mit Bewusstsein als Geschöpfe der bisherigen Menschen behandelt, ihrer Naturwüchsigkeit entkleidet und der Macht der vereinigten Individuen unterwirft.» Marx und Engels 1962, S. 70) In Anlehnung an Marx wurde diese Definition der Moderne in Frankreich unter anderen von Cornélius Castoriadis präzisiert und weiterentwickelt (vgl. Castoriadis 1990b; Castoriadis 2006).
- 19 Vgl. dazu die Definition der Demokratie, die der französische Philosoph Claude Lefort (1924–2010) lieferte: Die Demokratie ist ein politisches System, in dem «le lieu du pouvoir est vide». Mit anderen Worten besteht die Demokratie aus reinen Verfahren: der genaue Inhalt der kollektiven Entscheidungen und Maßnahmen, (d. h. das vorläufige Füllen der Leere, worin die demokratische Macht besteht) ergibt sich aus kommunikativen Prozessen, die in der Öffentlichkeit stattfinden. Vgl. dazu Demelemestre 2012.
- 20 Vergils *Georgica* beginnen mit einem Anruf an die Götter (u. a. die Sonne, den Mond, die Korngöttin Ceres, und den Wassergott Neptunus). Anschließend (Zeile 21) werden «dique deaque omnes» angerufen, d. h. «alle Götter und Göttinnen»: der Heidelberger Dozent fragte sich (bzw. fragte seine Studierenden), ob damit nur die bereits erwähnten Götter gemeint sind, oder alle Götter des römischen Pantheons. Wahrscheinlich war Herschs Einschätzung des Lateinunterrichts in Heidelberg dadurch negativ beeinflusst, dass sie in Genf die Veranstaltungen von André Oltramare, Professor für lateinische Sprache und Literatur an der Université de Genève, mit großem Interesse besucht hatte (vgl. Linsmayer 2010, S. 176; später wurden Hersch und Oltramare ein Paar – eine Liebesgeschichte, die ihr den Roman *Erste Liebe* inspirierte – vgl. Hersch 2010b). Zum Heidelberger Seminar drückte sich Jeanne Hersch in *Schwierige Freiheit* direkter aus: sie habe sich dort «zu Tode gelangweilt» (Hersch 1986i, S. 29).
- 21 Anspielung auf drei Begriffe, die im Werk Jaspers' zentral sind. Für eine Erläuterung des *Transzendenz*-Begriffes, vgl. Anm. 60, S. 414. *Kommunikation*: In den Erläuterungen Herschs (1980e, S. 31–34) machte Jaspers eine Unterscheidung zwischen erstens praktischer (alltäglicher) und wissenschaftlicher Kommunikation, und zweitens *existentieller Kommunikation*. In der ersten Form versuchen die Subjekte sich zu verständigen, indem sie sich möglichst sachlich und unpersönlich ausdrücken. In der existentiellen Kommunikation geht es dagegen um die persönlichen, intimen Überzeugungen der anwesenden Subjekte; um das, was sie für wahr halten und wofür sie oft zu sterben bereit wären. Diese Kommunikation «geschieht von Existenz zu Existenz, also als wirkungsvolle Beziehung zwischen zwei Absoluten... [Sie] ist deshalb... ein vorbehaltloser, uneingeschränkter und rücksichtsloser Kampf, gerade weil er ein ‚liebender‘ Kampf ist, weil es dabei um die Existenz des Anderen geht, durch die meine Existenz sich verwirklicht.» Unter *Chiffre* versteht Jaspers die (sichtbaren und spürbaren) Zeichen, wodurch die Transzendenz zum Ausdruck kommt: «In der empirischen Wirklichkeit und nicht anderswo, findet Existenz wenn nicht ein Wissen von der Transzendenz, so doch jene Zeichen, die zu ihr von der Transzendenz sprechen und die Jaspers als *Chiffren* oder *Chiffreschrift* der Transzendenz bezeichnet.» (ebd., S. 37)
- 22 Die Erinnerungen, die Hersch hier lieferte, wiederholte sie fast Wort für Wort mehr als dreißig Jahre später in *Schwierige Freiheit*: «Eines Tages [...] frage mich eine Studentin: ‚Haben Sie schon Jaspers gehört?‘ Ich verneinte. ‚Gehen Sie hin,‘ sagte sie zu mir. ‚Es ist interessant.‘ Am gleichen Tag, um fünf Uhr nachmittags, betrat ich die alte Aula der Universität. Ich setzte mich in eine Fensternische und hörte Jaspers zu. Ich verstand fast nichts, weil meine Philosophie- und Deutschkenntnisse mangelhaft waren. Dennoch zögerte ich keine Sekunde: *Ich wusste sofort, dass da etwas war, was ich verstehen musste.* [...] Ich bat einen Studenten, der Französisch sprach, mir eine Zusammenfassung vom Anfang der Vorlesung zu geben. Es war seltsam: Er fing die Sätze an, und ich brachte sie zu Ende. Er war verblüfft. Diese Erfahrung wiederholte sich mein ganzes Leben lang. Es kam vor, dass

- ich etwas schrieb, was ich als von Jaspers' Denken völlig unabhängig ansah – und dann in Jaspers' Werke auf Abschnitte stieß, in denen er den gleichen Inhalt entwickelte. Deshalb konnte ich nie sagen, was in meinem Denken wirklich von mir ist und was Jaspers gehört. [...] Als ich Jaspers hörte, entdeckte ich, was Philosophie war.» (Hersch 1986i, S. 29)
- 23 Vgl. zu diesem Begriff die Anm. 21, S. 438.
- 24 «Jahre des Schweigens»: Jaspers blieb in Deutschland während der ganzen Zeit des Dritzens Reiches. Vgl. dazu die S. 275.
- 25 Vgl. Karl Jaspers, *Die Schuldfrage* (1946; die französische Übersetzung ist von Hersch: Jaspers 1948). In diesem Buch über die Frage der Schuld und der Verantwortung der Deutschen nach dem Nationalsozialismus und dem Krieg vertrat Jaspers Thesen, die die Debatten über den Umgang mit der deutschen Vergangenheit stark prägten. Er argumentierte, dass es keine Kollektivschuld der Deutschen gab, denn nur der Einzelne kann schuldig sein. Auf der anderen Seite betonte Jaspers, dass es für alle Einzelnen Pflicht sei, sich mit der Frage der eigenen Verantwortung auseinanderzusetzen.

## Anmerkungen zu *Das Wesen der Macht*

- 1 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Kap. IV.A (Hegel 1996, S. 145–155). Zu Hegels Dialektik von Herr und Knecht vgl. in den Anmerkungen von *Die Ideologien und die Wirklichkeit* die Anm. 133, S. 427.
- 2 Simone Weil (zu ihr, siehe die Anm. 20, S. 440 und die Anmerkung zu *Die Ideologien und die Wirklichkeit*, Nr. 71, S. 416) benutzte den Ausdruck «gros animal» u. a. in *La pesanteur et la grâce* (1947, Kap. 36; dt. *Schwerkraft und Gnade*, 1952). Der Begriff steht für ein Kollektiv (Staat, Gesellschaft, Nation, usw.), das angebetet werden soll und somit zum Idol wird..
- 3 In der Originalfassung «*Du pouvoir*» (die Hervorhebung ist von Hersch). In diesem Abschnitt befasst sich Hersch mit der diffusen Macht, die in den Beziehungen zwischen Menschen unabdingbar präsent ist.
- 4 Im Original: «condition d'homme», d. h. *conditio humana*, Menschsein.
- 5 *Odéon*: ein Platz im Quartier Latin im Zentrum von Paris (siehe Anmerkung zu *Die Ideologien*, Nr. 14, S. 401). *Sorbonne*: Université de la Sorbonne, eine der ältesten Universitäten der Stadt. *Müllhaufen*: Hinweis auf die Streiks der Pariser Müllarbeiter, die während der studentischen Proteste in Paris im Mai 1968 zur Entstehung von Müllhaufen führte.
- 6 Vgl. André Glucksmann, *Les maîtres penseurs* (1977; dt.: *Die Meisterdenker*, Glucksmann 1978). In diesem Essay aus dem Jahr 1977 trägt der erste Teil den Titel «Am Anfang war die Unterbrechung». Glucksmann beschrieb die «interruption» als «eine kleine Fähigkeit, winzig klein, die da herumlungert, eine Unordnung, verlumpt und so armselig» (S. 70). Die typische Konnotation von «Unterbrechung» ist eher negativ: unterbrechen heißt «zum Halt bringen». Im Gegensatz dazu interpretiert sie Glucksmann als ein Phänomen, das die Gewohnheiten, Routinen und sogar Herrschaften erschüttert, und dadurch das ganze gesellschaftliche Leben dynamisiert. Als Beispiele nennt er Mai 1968, den studentischen Widerstand gegen den Vietnam-Krieg, oder auch die Denunziation des Gulags. Weitere Angaben zu Glucksmann befinden sich in der Einleitung der Herausgeber, S. 306.
- 7 Thomas Morus (1478–1535), Autor der Schrift *Vom besten Zustand des Staates oder von der neuen Insel Utopia* (1516). In diesem Text, der das glückliche Leben auf einer perfekt organisierter Insel beschreibt, wurde zum ersten Mal das Wort «Utopie» (buchstäblich Nicht-Ort) eingeführt. König Henry VIII, der die Etablierung des Protestantismus in England anstrebte, ließ Morus aufgrund seiner Verteidigung des katholischen Glaubens enthaupen.

- 8 Hersch benutzt in der Originalfassung den deutschen Ausdruck.
- 9 «LE pouvoir» (Hervorhebung von Hersch) in der Originalfassung. In diesem Abschnitt geht es um institutionalisierte Macht, um politische Herrschaftsverhältnisse.
- 10 Alain Besançon (1932), französischer Historiker, Spezialist der Sowjetunion und des Totalitarismus. Autor insbesondere von *Les origines intellectuelles du léninisme* (Besançon 1996).
- 11 «Force» in der Originalfassung. Der Begriff steht sowohl für Kraft und Energie wie auch für physischen Zwang.
- 12 Verweis auf den Vortrag des Soziologen Julien Freund in den *Rencontres internationales de Genève* des selben Jahres.
- 13 *Théorie de la société internationale*: vgl. Papaligouras 1941. Nach seiner Dissertation am Genfer Institut universitaire des hautes études internationales kehrte Papaligouras nach Griechenland zurück, wo er unterschiedliche politische Ämter bekleidete (zu ihm, vgl. Meszaros 2007).
- 14 Bertrand de Jouvenel, *Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance* (Jouvenel 1945; dt.: Jouvenel 1972). Jouvenel beschreibt in diesem Werk die dynamische Natur der Macht: sie findet in der Gewalt oft in ihren Ursprung, kann sich aber auf Dauer ohne die Akzeptanz der Beherrschten nicht erhalten. Um dies zu erreichen, werden auf symbolischer Ebene Legitimationsstrategien entwickelt (Gottesgnadentum, Theorie der Souveränität, Patriotismus, usw.) wie auch materielle Vorteile erteilt. Es wird einen Kompromiss mit der Bevölkerung geschlossen. Paradox in diesem Prozess ist die Schwächung der Macht, die aus dem Versuch ihrer Befestigung resultiert. Von Jouvenel übernimmt also Hersch die Idee einer Doppelnatur der Macht (materielle und symbolische) und die Betonung der historischen Dynamik der Macht.
- 15 Gaston Fessard (1897–1978), französischer Priester und langjähriger Freund von Hersch.
- 16 Vgl. Anm. 2, S. 439.
- 17 Im französischen Original: «l'action de présence de choses absentes». Zitat von Paul Valéry, «Préface aux *Lettres persanes*» (Valéry 1957). Hersch macht einen kleinen Fehler in ihrem Zitat, wenn sie von *l'action présente des choses absentes* spricht. (A. d. Ü.)
- 18 Anspielung auf einen Ausdruck Friedrich Nietzsches in *Also sprach Zarathustra*: «Staat heißt das kälteste aller kalten Ungeheuer» (Nietzsche KSA [1999], IV, S. 61).
- 19 Vgl. zu diesem Thema die Anmerkung zu *Die Ideologien und die Wirklichkeit* Nr. 103, S. 422.
- 20 Vgl. Simone Weil, «Méditation sur l'obéissance et la liberté» (Weil 1955a, [1934]; dt.: Weil 1975). Weil zufolge erklärt sich die soziale und politische Überlegenheit herrschender Minderheiten dadurch, dass eine kleine Zahl von Menschen sich leichter koordinieren und organisieren kann als eine große Menschenmasse. Mit anderen Worten lässt sich Unterdrückung einfacher denn Widerstand organisieren. Wie Weil schreibt: «Zweifelloos ist die Zahl derjenigen, die Befehle erteilen, immer kleiner als die derjenigen, die gehorchen. Aber gerade weil ihre Zahl klein ist, bilden sie ein Ganzes. Die Gehorchenden bestehen, gerade weil es zu viele von ihnen gibt, aus einem plus einem plus einem und so weiter. So beruht die Macht (*puissance*) der winzigen Minderheit trotz allem auf ihrer zahlenmäßigen Stärke. Im Vergleich zu jedem der Einzelnen, die die Herde der Mehrheit ausmachen, ist diese Minderheit zahlenmäßig deutlich überlegen. Man darf deshalb nicht schließen, dass die Organisation der Massen das Verhältnis umkehren könnte, denn eine solche Organisation ist unmöglich. Zusammenhalt kann nur unter einer kleinen Zahl von Menschen erzeugt werden. Darüber hinaus gibt es nur eine Reihe von Individuen, das heisst: es gibt nur noch Schwäche.» (S. 189, Übersetzung der Hg.) Dass eine Herrschaft die Gesellschaft fragmentiert, um sich zu stabilisieren, ist auch ein wichtiges Thema im Denken von Hannah Arendt. Die hier von Hersch angeführte Metapher der «Lähmung» (*paralysie*) mag eine Anspielung auf die Arendtsche Totalitarismusanalyse sein (vgl. Arendt 1986 [1951]). Gemeint ist die Tatsache, dass in totalitären Systemen aufgrund

- der Beschleunigung des politischen Lebens, der permanenten Unsicherheit und des gegenseitigen Misstrauens die üblichen sozialen Beziehungen und Verbindungen zerstört werden. Das Individuum ist isoliert, was zu einem radikalen Orientierungsverlust führt und zur Unfähigkeit, sowohl kollektiv wie auch individuell zu handeln.
- 21 «Alternatives cornéliennes», oft auch :«choix cornélien»: eine besonders schwierige Entscheidung. Einige Angaben zu Pierre Corneille befinden sich in der Anm. 47, S. 411.
- 22 «Anonyme Macht» übersetzt «le pouvoir de personne», wörtlich «niemandes Macht». Hersch kontrastiert also – in einem Wortspiel, das sich nicht übertragen lässt – *pouvoir personnel* (*persönliche Macht*) mit *pouvoir de personne*. Möglicherweise hat hier Hersch Inspiration im Werk Hannah Arendts gefunden. Typisch für das moderne Zeitalter, Arendt zufolge, sei die «substitution of behavior for action» und die «substitution of bureaucracy, the rule of nobody, for personal rulership» (*The Human Condition* [1958], Arendt 2018, S. 45 ; dt.: *Vita Activa*, Arendt 1985). Die Bürokratie, d. h. «the rule by nobody[,] is not necessarily no-rule; it may [...] even turn out to be one of its cruelest and most tyrannical versions.» Auch in ihrem posthum erschienenen *Denktagebuch* benutzte Arendt den Ausdruck «Macht des Niemand», um die Macht der Bürokratie zu charakterisieren (Arendt 2002, S. 451). Arendt bezieht sich auf die Tatsache, dass Macht in der zeitgenössischen Gesellschaft unpersönlicher geworden ist: Macht haben nicht nur charismatische Anführer, sondern auch anonyme Spezialisten, die eine bloß technische Funktion bekleiden.
- 23 Die drei Begriffe stehen für das französische «lâcheté». Ihre Bedeutungsumfänge überschneiden sich im Deutschen zu wenig, als dass man sich ohne nennenswerten Verlust gegenüber «lâcheté» für einen allein entscheiden könnte, zumal Jeanne Hersch in den vorausgehenden Absätzen Beispiele für alle drei Facetten menschlicher Charakterschwäche und ihrer Kollusion mit der Macht anführt (A. d. Ü.).
- 24 Gesetz der Abtei Thélème in Rabelais' *Gargantua*: «Fay ce que voudras» («Tu, was du willst!»). (A. d. Ü.)
- 25 Vgl. André Glucksmann, *Les maîtres penseurs* (Glucksmann 1977; dt.: *Die Meisterdenker*, Glucksmann 1978, S. 11–35). Einige Angaben zu Glucksmann befinden sich in der Einleitung der Herausgeber, S. 306.
- 26 Bernard-Henri Lévy, *La barbarie à visage humain* (1977, S. 162; dt.: Lévy 1978; Übersetzung Katrin Grüneputt). Weitere Angaben zu Lévy befinden sich in der Einleitung der Herausgeber, S. 306.
- 27 Vgl. André Glucksmann, *Les maîtres penseurs* (dt.: 1978, hier S. 301).
- 28 Glucksmann 1977, S. 301. Mit diesen Formulierungen will Glucksmann auf die Komplexität des gesellschaftlichen Lebens hinweisen: eine klare Trennung zwischen den Guten und den Bösen, zwischen den Herrschenden und den Beherrschten, etc., ist oft schwieriger zu ziehen als erwartet. Weitere Angaben zu Glucksmann befinden sich in der Einleitung der Herausgeber, S. 306.
- 29 Ironischer Verweis auf die Vergabe des Internationalen Friedenspreises an Leonid Breschnew durch den damaligen Generalsekretär Kurt Waldheim im September 1977 (d. h. kurz vor dem Vortrag Jeanne Herschs im Oktober des selben Jahres).
- 30 In ihren Erinnerungen der 1980er Jahre sagte Hersch, dass ihre Interpretation des Kapitalismus sich seit den 1950er Jahren verändert hatte. Sie habe die Verbesserungsfähigkeiten des kapitalistischen Systems in puncto Gleichheit und Wohlstand deutlich unterschätzt. Siehe dazu die Einleitung der Herausgeber zu *Die Ideologien und die Wirklichkeit*, S. 13.
- 31 Wörtlich «Herrschaft des Mittelmaßes». Der genaue Ursprung dieses Portemanteuworts aus «médiocrité» (Dürftigkeit, Armseligkeit) und «-cratie» (Herrschaft) lässt sich schwer bestimmen. In diesen Jahren wurde es aber u. a. vom Aktivisten und Philosophen Régis Debray benutzt, z. B. in *Le pouvoir intellectuel en France* (1979), aber mit der Bedeutung: «Herrschaft der Massenmedien».

- 32 Im Original «ordinateur» (*Computer*).
- 33 Zu diesem Begriff vgl. Anm. 89, S. 421.
- 34 Übersetzung Katrin Grünepütt. Das Zitat von Jaspers konnte nicht nachgewiesen werden.
- 35 Abgehalten am 5. Oktober 1977 und abgedruckt im Anschluss an den Vortrag in Hersch 1978c, S. 97–118.
- 36 Zu Bernard-Henri Lévy, vgl. die Einleitung die Herausgeber, S. 306.
- 37 Denis de Rougemont (1906–1985), schweizerischer Schriftsteller, Historiker und Philosoph, Autor u. a. von *L'amour et l'Occident* (de Rougemont 1939; dt.: de Rougemont 1966).
- 38 Anspielung auf Edgar Faure (1908–1988), Präsident der Französischen Nationalversammlung von 1973 bis 1978.
- 39 Ersterscheinung: Paris: Stock 1922; dt. unter dem Titel «Das Berufsgeheimnis», in Cocteau 1988. Übersetzung von Katrin Grünepütt (*A. d. Ü.*).
- 40 Im Original «absolutieren» auf Deutsch. (*A. d. Ü.*)
- 41 Im Original auf Deutsch. (*A. d. Ü.*)
- 42 Leonardo Sciascia war ein italienischer Schriftsteller (1921–1989). Die hier zitierte Textstelle konnten wir nicht auffinden, aber Sciascia veröffentlichte im selben Jahr seinen Roman *Candido* (1977; dt.: Sciascia 1979): das Zitat entstand wahrscheinlich in diesem Zusammenhang.
- 43 Michel Sales (1939–2016), französischer Priester und Theologe.
- 44 Der Originalsatz stammt aus dem Stück *Schlageter* (1932 – zu Leo Schlageter, vgl. die Anm. 2, S. 435) des nationalsozialistischen Autors Hanns Johst und lautet: «Wenn ich Kultur höre, entsichere ich meinen Browning». Oft wird dieser Satz dem Propagandaminister Joseph Goebbels zugeschrieben (manchmal auch dem Reichsminister Hermann Göring).
- 45 Zu Alain Besançon, vgl. die Anm. 10, S. 440.
- 46 Verweis auf die epistemologische Theorie des schottischen Philosophen der Aufklärung David Hume (1711–1776). Er hatte in seinem *Treatise of Human Nature* (1739–40) argumentiert, dass die Existenz von Kausalität nur hingenommen, nicht aber nachgewiesen werden kann.
- 47 Anspielung an den Roman *Doktor Schiwago* von Boris Pasternak (1890–1969). Im Epilog steht der Satz: «Als der Krieg ausbrach, waren seine realen Entsetzlichkeiten, seine realen Gefahren und seine realen Todesdrohungen geradezu ein Segen, verglichen mit der unmenschlichen Herrschaft von Ausgedachtem, sie brachten Erleichterung, denn sie schränkten die Zauberkraft des toten Buchstabens ein.» Die «toten Buchstaben» sind die leeren Sätze der Politik, die politischen Lügen. (Pasternak 1958)
- 48 Kostas Papaioannou (1925–1981), französischer Philosoph griechischer Herkunft, Spezialist der Philosophie von Hegel und Marx. Autor u. a. von *De Marx et du marxisme* (Papaioannou 1983).
- 49 Vgl. 1. Sam. 8: 5, 17, 19. (*A. d. Ü.*)
- 50 *Metaphysik der Sitten* (1797), Tugendlehre, Eth. Elementarlehre, § 47. AA VI, S. 471; vgl. auch *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), Vierter Satz. AA VIII, S. 20: «Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der Antagonism derselben in der Gesellschaft, so fern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird. Ich verstehe hier unter dem Antagonism die ungesellige Geselligkeit der Menschen, d. i. den Hang derselben in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist. Hiezu liegt die Anlage offenbar in der menschlichen Natur.» (*A. d. Ü.*)
- 51 *Orestie*, v, 695f.; Übersetzung Emil Staiger (*A. d. Ü.*).
- 52 Im Original auf Deutsch (*A. d. Ü.*).
- 53 Ming t'ang, oder «Haus des Kalenders»: Es handelt sich um ein traditionelles Gebäude, das die

- Erde und das Universum symbolisiert. Indem der Souverän in diesem Gebäude wohnt, macht er deutlich, dass er legitimer Besitzer und Herrscher des Himmels, der Erde und der Menschen ist. Dieses Gebäude und seine Symbolik wurden von Marcel Granet in seinem einflussreichen *La pensée chinoise* (1934) dargestellt.
- 54 Der Weber'sche Begriff der Herrschaft ist im Original hier durchgehend mit «pouvoir» wiedergegeben. (A. d. Ü.)
- 55 Vgl. Weber 1972 [1922], Erster Teil, Kapitel 3: «Die Typen der legitimen Herrschaft». Webers nennt eine Herrschaft dann legitim, nicht wenn sie gerechtfertigt ist, sondern wenn sie von der entsprechenden Gruppe akzeptiert ist. Der Grund dieser Akzeptanz ordnet Weber in drei Kategorien ein: Die Akzeptanz kann 1) «auf dem Glauben an die Legalität gesetzter Ordnungen» ruhen, 2) «auf dem Alltagsglauben an die Heiligkeit von jeher (traditionale Herrschaft)», oder 3) «auf der außeralltäglichen Hingabe an die Heiligkeit oder die Heldenkraft oder die Vorbildlichkeit einer Person [...] (charismatische Herrschaft).» (S. 124)
- 56 Gemeint ist die sowjetische Verfassung von 1936, die Josef Stalin selbst als die «demokratischste der Welt» beschrieb. Von einem kleinen Ausschuss entworfen, wurde sie aber im Rahmen von tausenden streng kontrollierter Gremien zur allgemeinen Diskussion gestellt. Sie trat am 5. Dezember 1936 in Kraft. De facto hatte die Verfassung eine nur eingeschränkte Gültigkeit.
- 57 Dies ist in der historischen Forschung ein umstrittenes Thema. Im Gegensatz zu Papaioannou hat u. a. der deutsche Soziologe Rainer Lepsius (1993) für die Anwendung des Begriffs der charismatischen Herrschaft auf Adolf Hitler plädiert.
- 58 Lin Piao, Marschall der Chinesischen Armee und Verteidigungsminister, kam 1971 in einem Flugunfall ums Leben. Er stand in dieser Zeit unter Verdacht, einen Staatsstreich zu planen. Jiang Qing, die Vierte Ehefrau Mao Zedongs, wurde kurz nach dem Tod ihres Mannes 1976 verhaftet und zum Tode verurteilt (später in lebenslange Haft umgewandelt).
- 59 Im Original spricht Papaioannou von «lakonischer Kürze» (*laconisme*): Anspielung auf den Kontrast zwischen der Zungenfertigkeit des demokratischen Athens und der sprachlichen Zurückhaltung des monarchischen Spartas.
- 60 Im Jahr 1917 veröffentlichte Lenin *Staat und Revolution*, eine Streitschrift gegen die «bürgerliche Demokratie» und für die Diktatur des Proletariats (Lenin 1960 – vgl. dazu die Anm. 36, S. 408).
- 61 Möglicherweise dachte Papaioannou an den Text von Lenin «Die große Initiative». In diesem Text verteidigte er die Idee, dass die künftige sozialistische Wirtschaft eine viel höhere Produktivität im Vergleich zum Kapitalismus erreichen würde: «Gegenüber der kapitalistischen Arbeitsproduktivität bedeutet der Kommunismus eine höhere Arbeitsproduktivität freiwillig, bewußt, vereint schaffender Menschen, die sich der fortgeschrittenen Technik bedienen.» (Lenin 1984)
- 62 Zu Stephen Graubard vgl. die Einleitung der Herausgeber, S. 307.
- 63 In der Originalfassung *dompter* im Gegensatz zu *apprivoiser* (zähmen). Tatsächlich vereint jedoch das englische «to tame» die Bedeutungsfelder von *dompter* und *apprivoiser* in sich. (A. d. Ü.)
- 64 «État français» war die offizielle Bezeichnung des Vichy-Regimes, d. h. der Regierung Frankreichs in den von Deutschland nicht-besetzten Gebieten zwischen 1940 und 1944.
- 65 Den Studenten und Studentinnen waren damals auf dem Campus gegenseitige Besuche auf dem Zimmer noch untersagt. (A. d. Ü.)
- 66 Der Satz ist apokryph. Jules Ferry zitierte ihn unter Verweis auf den ultramontanen Journalisten Louis Veillot 1876 vor der Nationalversammlung in anderer Fassung, jedoch mit (stimmigerer) umgekehrter Logik: «Wenn die Liberalen an der Macht sind, fordern wir von ihnen die Freiheit, weil sie ihr Prinzip ist; wenn wir an der Macht sind, verweigern wir sie ihnen, weil das unser Prinzip ist». Obwohl Veillot die Urheberschaft an dieser Aussage umgehend abstritt – heute nimmt man



- an, Charles de Montalembert habe sie ihm in polemischer Absicht in den Mund gelegt –, ist sie ihm seither immer wieder einmal, in wechselndem Wortlaut, zugeschrieben worden. (*A. d. Ü.*)
- 67 Iring Fetscher (1922–1914), deutscher Politikwissenschaftler, Spezialist von Marx und Rousseau, Autor u. a. von *Rousseaus politische Philosophie* (Fetscher 1999).
- 68 Bertrand Russell, *Power. A New Social Analysis* (Russell 1938).

## Anmerkungen zu *Die Menschenrechte aus philosophischer Sicht*

- 1 Der französische Dichter Arthur Rimbaud (1854–1891) ließ 1873 in Brüssel ein kurzes Werk mit dem Titel *Une saison en enfer* drucken. Weil Rimbaud den Drucker nicht oder nicht ganz bezahlte, blieb das Werk zunächst unveröffentlicht und erschien erst posthum. In der Formulierung des Freundes und Liebhabers Rimbauds Paul Verlaines (1844–1896) kann die *Saison* als »psychologische Autobiographie« verstanden werden (Verlaine 1972, S. 802). Der Erzähler beschreibt seine schwierige, leidenschaftliche Suche nach einem Weg, »das Leben zu verwandeln« (Rimbaud 1984, S. 136; dt.: Rimbaud 2009, S. 315). Nach einer langen »Zeit in der Hölle« scheint der Erzähler eine gewisse Ruhe zu finden: er hat jetzt die Hoffnung, bald »die Wahrheit zu besitzen in einer Seele und in einem Körper« (Rimbaud 1984, S. 152; dt.: Rimbaud 2009, S. 347).
- 2 »Das Reich des Stärkeren, das Reich der Gewalt« entspricht in der Originalfassung »règne de la force«. »Règne de la force« lässt sich aus idiomatischen wie sachlichen Gründen (wie sie der Gebrauch des Wortes »force« im weiteren erhellt) nicht mit »Reich der Kraft« oder »Reich der Stärke« wiedergeben; »Reich der Gewalt« ist im Naturkontext andererseits erklärungsbedürftig. Deshalb diese Doppellösung, in der der »Stärkere« die Brücke zur »Gewalt« schlägt, die dann ihrerseits den geeigneten Widerpart von »Recht« und »Freiheit« abgeben wird. Das Wort vom Stärkeren verwendet Hersch selbst im Original (vgl. Hersch 2008e, 104 pass.). (*A. d. Ü.*)
- 3 Diese Anmerkungen Herschs über die Existenz von Gewalt in der Natur kann mit einer Erinnerung Herschs in *Schwierige Freiheit* in Verbindung gebracht werden: »Als mein Vater schon ein alter Professor war, kam er eines Tages aus der Universität und setzte sich im Jardin des Bastions auf eine Bank. Vor der Bank am Boden lag ein Maikäfer auf dem Rücken, mit zappelnden Beinchen. Plötzlich schoss ein Vogel herunter, stürzte sich auf den Käfer und fraß ihm die Eingeweide. Als Papa nach Hause kam, sagte er: ›Ich will ja schon glauben, dass Gott der Allmächtige, der größte Schöpfer, der größte Künstler ist. Aber – gut? Nein.‹« (Hersch 1986i, S. 24–25)
- 4 Die *Engelhaftigkeit* (*angélisme*) ist im politischen Denken Herschs ein wiederkehrendes Thema. Damit will Hersch alle Ansätze kritisieren, die von der Annahme einer natürlichen Güte des Menschen ausgehen, und die aus diesem Grund den unausweichlichen Charakter des Konflikts und der Gewalt im Menschenleben und in der Politik negieren. Herschs Erklärung für die Präsenz der Gewalt in der Menschengeschichte ist nicht, dass die Menschen genetisch oder biologisch vorprogrammiert sind, sich auf physische Auseinandersetzungen einzulassen. Hersch deutet auf die Tatsache hin, dass der Mensch, aufgrund seiner körperlichen Existenz (vgl. Anm. 1, S. 444), materielle Bedürfnisse hat (nach Nahrung, Kleidung, usw.). In der Welt sind die materiellen Ressourcen aber knapp, sodass es oft zu Situationen kommen kann, in denen die Menschen ums Überleben willen für sich selbst und für ihre Angehörigen zu kämpfen haben. Außerdem betonte Hersch immer wieder, dass neben Gewaltbereitschaft auch Empathie und Nächstenliebe fundamentale Elemente der *Conditio humana* seien. Für weitere Überlegungen zu Herschs Theorie der Menschennatur, vgl. die Anmerkung zu *Die Ideologien und die Wirklichkeit* Nr. 80, S. 419.
- 5 Die »subjektiven Rechte« sind die Rechte, die das einzelne Individuum besitzt. In der knappen

Formulierung des klassischen Rechtswissenschaftlers Rudolf von Jhering (1818–1892): «Recht im objectiven Sinn ist der Inbegriff der durch den Staat gehandhabten Rechtsgrundsätze, die gesetzliche Ordnung des Lebens, Recht im subjectiven Sinn die concrete Ausmündung der abstracten Regelungen in eine concrete Berechtigung der Person.» (von Jhering 1886, S. 4) Unter «Recht» versteht man den legitimen Anspruch einer Person, dass andere (sowohl physische wie auch juristische) Personen in einer bestimmten Art und Weise handeln (oder im Gegenteil eine bestimmte Handlung unterlassen). Im Kern der Debatte über die Rechte des Individuums steht die folgende Frage: Was genau soll dem soeben erwähnten subjektiven Anspruch Legitimität verleihen? Wie wir es in unserer Einleitung dargestellt haben, ist von «natürlichen» Rechten die Rede, wenn davon ausgegangen wird, dass die Menschen *von Natur aus* (d. h. auch in Abwesenheit einer staatlich garantierten positiven Rechtsordnung) legitime Ansprüche gegenüber anderen Menschen erheben können: in diesem Fall sind die Rechte, über die die Menschen verfügen, Teil einer (möglicherweise gottgewollten) Naturordnung und als solche vorbestimmt und unveränderlich.

- 6 Im französischen Original «*exigence absolue*», wörtlich «absoluter Anspruch». *Lexigence absolue de la liberté* (Der absolute Anspruch der Freiheit) ist der Titel, den die Herausgeberin Francesca de Vecchi für Herschs Aufsatzsammlung zum Thema der Menschenrechte gewählt hat (Hersch 2008b). Laut Hersch tendieren in bestimmten Umständen die Menschen, gegenüber anderen *absolute* Ansprüche und Forderungen zu formulieren: Damit ist gemeint, dass sie zu allem, auch zum Tode, bereit sind, damit besagte Ansprüche anerkannt werden. Als bestes Beispiel für eine solche Haltung erwähnt Hersch Antigone (vgl. nächste Anm.). Diese Hartnäckigkeit sei laut Hersch einer der klarsten und wichtigsten Ausdrücke der Freiheit des Menschen. Es handelt sich dabei um ein existentialistisches Thema, das im ganzen Werk der Genfer Philosophin durchschaut.
- 7 Antigone, eine Gestalt der griechischen Mythologie, ist der Hauptcharakter in der Tragödie des antiken Dichters Sophokles (ca. 442 v. Chr.). Polyneikes, der Sohn Oedipus, beteiligt sich an einem Krieg gegen Kreon, den neuen König von Theben, den er für einen Usurpator hält. In diesem Unterfangen stirbt Polyneikes und Kreon verbietet, dass er bestattet wird. Die Schwester von Polyneikes, Antigone, führt das Bestattungsritual aus Achtung gegenüber den göttlichen Vorschriften vor. Ihre Schwester Ismene plädiert vergebens dafür, dass Antigone das königliche Verbot einhalten soll. Antigone wird dabei entdeckt und zum Tode durch Einmauerung verurteilt. Antigone und Ismene nehmen sich das Leben. In der westlichen Philosophie fungiert Antigone als Verkörperung der Gesinnungsethik. In der Formulierung des Soziologen Max Weber: «[D]er Gesinnungsethiker [fühlt sich verantwortlich] dafür, dass die Flamme der reinen Gesinnung, die Flamme z. B. des Protestes gegen die Ungerechtigkeit der sozialen Ordnung, nicht erlischt. Sie stets neu anzufachen, ist der Zweck seiner, vom möglichen Erfolg her beurteilt, ganz irrationalen Taten, die nur exemplarischen Wert haben können und sollen.» (Weber 1988, S. 552) Hersch verweist oft auf die Figur von Antigone, u. a. in «Die Zeit, das Tragische, die Freiheit» (erster Band dieser Edition, S. 136ff.) und in Hersch 1986i, S. 55f.
- 8 Alexander Issajewitsch Solschenizyn (1918–2008), Nobelpreis für Literatur 1970, war ein russischer Schriftsteller. In seinem mehrbändigen Roman *Der Archipel Gulag* (1973–1978) lieferte er eine Beschreibung des Gulagsystems. Der Roman hatte im Westen eine erhebliche Rezeption, in dem er, besonders in französischen und italienischen linken Intellektuellenkreisen, die Debatte über die Mängel des Sowjetsystems verschärfte. In dem autobiografischen Buch *Die Eiche und das Kalb. Skizzen aus dem literarischen Leben* (1975) erzählte Solschenizyn von den Schwierigkeiten des Dissidentenlebens in der UdSSR.
- 9 Dies ist ein Hinweis auf die absolute Gültigkeit moralischer Prinzipien in der Philosophie Immanuel Kants. Hersch betrachtete dieses Element als das Hauptmerkmal der kantischen Ethik. Vgl. zu Kants Moralphilosophie die folgenden Anmerkungen zu *Die Ideologien und die Wirklichkeit*: Nr. 30, S. 406;

- Nr. 50, S. 413; und Nr. 83, S. 420.
- 10 In diesem Absatz kommt Herschs Interpretation der Essenz von Menschenrechten besonders klar zum Ausdruck. Auf der einen Seite betont sie die Universalität der subjektiven Überzeugung, Rechte zu besitzen. Auf der anderen Seite ist Hersch der Meinung, dass der genaue Inhalt der Menschenrechte vom historischen Kontext abhängt. Diese Sichtweise kann man mit Hannah Arendts Untersuchungen über das «Recht, Rechte zu haben» in Verbindung bringen. Auch Arendt war skeptisch, dass die Menschenrechte immer und überall die gleichen sein können. Aber «the right to have rights», d. h. die Forderung, dass alle Menschen als Rechtssubjekte (und nicht als Objekte) behandelt zu werden, betrachtete sie als ein universelles moralisches Orientierungsprinzip (Arendt 1958, S. 296; für einen Kommentar siehe Benhabib 2004).
- 11 Anspielung auf das typische Menschenbild innerhalb der liberalen politischen Philosophie. Diesem Menschenbild zufolge ist der Mensch stets nicht nur seiner eigenen Präferenzen sondern auch seiner eigenen Interessen bewusst. Auf dieser Basis ist er unter normalen Umständen in der Lage, die besten Entscheidungen zu treffen, um seine Ziele zu erreichen. Dies ist ein wichtiges Argument in der Forderung der Liberalen, dass der Staat sich möglichst wenig in das Leben der Individuen einmischt und sich damit begnügt, die individuellen Freiheiten zu garantieren. In der berühmten Formulierung von Benjamin Constant: «Möge die Staatsmacht sich daran beschränken, gerecht zu sein. Für unser Glück dann sorgen wir gerne selbst.» (Constant 1972, S. 393 – siehe auch dazu das Zitat Immanuel Kants auf S. 412) Andere politische Ideologien kritisieren dieses rationalistische, optimistische Menschenbild, das sie als festen Bestandteil des liberalen Gedankenguts betrachten. Den Konservativen zufolge braucht der Mensch einen stabilen gesellschaftlichen Kontext (Familie, Religion, Staat, usw.), um sich in seinen Handlungen orientieren zu können. Den Marxisten zufolge können die Menschen nicht autonom denken und handeln, solange der Kapitalismus sie ausbeutet und verdinglicht. Obwohl viele Aspekte des oben geschilderten Menschenbildes im Liberalismus durchaus präsent sind, haben liberale Autoren argumentiert, dass eine liberale politische Philosophie auch mit anderen Auffassungen des Menschen kompatibel ist. William Galston (1995) hat zum Beispiel eine Unterscheidung zwischen zwei Liberalismen vorgeschlagen: der eine, aufklärerisch, sei vorwiegend rationalistisch und Autonomie-orientiert, während der andere eher Diversität zum zentralen Wert promoviert.
- 12 Das Thema der Akzeptanz von und Identifizierung mit der eigenen kulturellen Tradition als Modi der Menschenfreiheit ist ein wiederkehrendes Thema bei Jeanne Hersch. Siehe dazu ihre kritische Auseinandersetzung mit Jean-Paul Sartre, dem sie vorwirft, die Akzeptanz der eigenen kulturellen Wurzeln als unauthentisch zu beurteilen (vgl. Anmerkung zu *Die Ideologien und die Wirklichkeit* Nr. 124, S. 426).
- 13 Hersch behandelte den Begriff «Rasse» im Artikel «Sur la notion de race» (Hersch 1967f; dt.: «Die Gleichheit der Rassen», in Hersch 1974c). In diesem Artikel lieferte sie eine Analyse des Rassendiskurses und zeigte, dass der Begriff «Rasse» höchst zweideutig ist. Die Annahme einer Bestimmung menschlichen Handelns durch den biologischen Faktor «Rasse» ist mit ihrer Philosophie der Freiheit nicht zu vereinbaren. Sie schrieb: «[la notion de race] semble se désagréger et se barbouiller quand la précision augmente. Mais elle perd tout privilège, par rapport à n'importe quelle autre donnée de l'existence, là où l'homme ne se constate plus, mais où il se crée et s'invente. C'est là que se fonde – et non dans quelque égalité positive des aptitudes, de l'intelligence, etc. – l'égalité inconnaissable du genre humain.» (Hersch 1967f, S. 140) Gleichzeitig bestritt Hersch nicht, dass «Rasse» als Idee einen Einfluss auf das gesellschaftliche Leben haben konnte (z. B. als Grundlage eines individuellen oder kollektiven Zugehörigkeitsgefühls oder als Rechtfertigung für politische Exklusionsmaßnahmen).
- 14 Zum Thema der natürlichen Ungleichheit vgl. Anm. 19, S. 447.

- 15 Hersch war Direktorin der Philosophischen Division der UNESCO zwischen 1966 und 1968. Zu ihrer Zeit und Wirkung innerhalb dieser Institution, vgl. die Einleitung der Herausgeber zu «Die Menschenrechte».
- 16 Dieser von Jeanne Hersch herausgegebene Band erschien 1968 unter dem Titel *Le droit d'être un homme (Das Recht, ein Mensch zu sein)* (Hersch 1968b). Übersetzungen in mehrere Sprachen sind vorhanden: vgl. dazu die Einleitung der Herausgeber.
- 17 Übersetzung aus dem Französischen von Katrin Grünepütt.
- 18 Generalversammlung der Vereinten Nationen: Resolution der Generalversammlung 217 A (III), *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*. Fassung vom 10. Dezember 1948.
- 19 Dass es durchaus natürliche Ungleichheiten gibt – dass die Menschen, mit anderen Worten, unterschiedlich begabt sind –, betonte Jeanne Hersch immer wieder neu (vgl. z. B. *Die Ideologien und die Wirklichkeit*, S. 245). Hersch war aber der Auffassung, dass ungleiche *Begabungen* in keinem Fall eine Rechtfertigung für eine ungleiche *Behandlung* darstellen können: alle Menschen haben trotz ihrer Differenzen den gleichen Wert, den gleichen Anspruch auf Freiheit.
- 20 In seinem berühmten Aufsatz *Citizenship and Social Class* definierte Thomas H. Marshall die *bürgerlichen* Rechte als diejenigen, «die notwendig sind, die individuelle Freiheit zu sichern: Freiheit der Person [Recht auf Leben, Sicherheit und körperliche Unversehrtheit, manchmal auch «persönliche Rechte» genannt – Anm. der Hg.], Redefreiheit, Gedanken- und Glaubensfreiheit, Freiheit des Eigentums, die Freiheit, gültige Verträge abzuschließen, und das Recht auf ein Gerichtsverfahren.» (Marshall 1992, S. 40) Marshall zufolge waren historisch betrachtet die bürgerlichen Rechte die ersten, die garantiert worden sind (im Laufe der 17. und 18. Jh.; siehe auch Haratsch 2010). Die *politischen* Rechten sind diejenigen, die «Teilnahme am Gebrauch politischer Macht» (Marshall 1992, S. 42; in Herschs Formulierung: seine «entscheidende Mitbestimmung auf die soziale und politische Struktur des Landes» – siehe *Die Ideologien und die Wirklichkeit*, S. 83) garantieren: darunter sind das aktive und passive Wahlrecht, das Petitionsrecht, das Demonstrationsrecht zu zählen. In westlichen Ländern wurde die Gleichheit der politischen Rechte erst im 20. Jahrhundert realisiert (vgl. Markoff 1999). Laut Marshall sind aber die Wurzeln der zeitgenössischen politischen Rechte im 19. Jahrhundert zu finden.
- 21 Unter *sozialen Rechten* verstand T. H. Marshall (Marshall 1992, S. 40) «eine ganze Reihe von Rechten, vom Recht auf ein Mindestmaß an wirtschaftlicher Wohlfahrt und Sicherheit, über das Recht an einem vollen Anteil am gesellschaftlichen Erbe, bis zum Recht auf ein Leben als zivilisiertes Wesen entsprechend der gesellschaftlich vorherrschenden Standards.» Dass nicht nur die bürgerlichen und die politischen, sondern auch die *sozialen* Rechte für ein gutes Funktionieren der Demokratie unbedingt notwendig sind, ist eine der zentralsten Überzeugungen Herschs. Vgl. dazu die Anmerkung zu *Die Ideologien und die Wirklichkeit* Nr. 151, S. 429.
- 22 Zur Frage der «Engelhaftigkeit» des Menschen, vgl. Anm. 4, S. 444.
- 23 Im Original «responsabilité responsable». Vermutlich ist aber hier wie überall sonst in diesem Text «liberté responsable» gemeint. (A. d. Ü)
- 24 *Einklagbar* ist ein Recht, wenn es jedem Rechtssubjekt zusteht, mittels einer Klage eine direkte Staatsaktion zu dessen Schutz zu fordern. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, wie ihre Präambel festhält, ist «keine völkerrechtlich verbindliche Abmachung, sondern eine Bemühenszusage der Mitglieder der Vereinten Nationen zugunsten des «zu erreichenden gemeinsamen Ideals»» (Wolgast 2009, S. 225). Die Menschenrechte müssen Teil einer nationalen Rechtsordnung werden, bevor sie einklagbar sind. Aber auch in diesem Fall werden die sozialen Rechte, wie z. B. das «Recht auf Arbeit» (Art. 22 der Allgemeinen Erklärung), «auf einen [würdigen] Lebensstandard» (Art. 25) oder «auf Bildung» (Art. 26) oft als zu gage betrachtet, um einklagbar zu sein.

- 25 Die Allgemeine Erklärung besteht aus einer Präambel und 30 Artikeln; keine weitere Aufteilung ist im Text vorhanden. Nichtsdestotrotz schlug René Cassin, einer der Juristen, der am entscheidendsten an der Erarbeitung der Allgemeinen Erklärung mitgewirkt hat, die folgende inoffizielle Einordnung vor: 1) persönliche Rechte (Art. 3–11), 2) bürgerliche Rechte (Art. 12–17), 3) politische Rechte (Art. 18–21) und letztlich 4) ökonomische, soziale und kulturelle Rechte (22–27) (vgl. Wolgast 2009, S. 219). Wie ersichtlich schlägt Hersch eine andere Einordnung vor: 1) bürgerliche und politische Rechte, 2) sozioökonomische Rechte, 3) kulturelle Rechte. Die Originalität der Hersch'schen Einordnung besteht in ihrer besonderen Betonung der kulturellen Rechte: in der Allgemeinen Erklärung wird das Recht auf Bildung im Art. 26 und «das Recht, am kulturellen Leben der Gemeinschaft frei teilzunehmen, sich an den Künsten zu erfreuen und am wissenschaftlichen Fortschritt und dessen Errungenschaften teilzuhaben» im Art. 27 erwähnt. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und im 21. Jahrhundert wurden unter dem Motto des Schutzes der Vielfalt der Kulturen weitere kulturelle Rechte mindestens ansatzweise anerkannt (vgl. die auf Initiative der UNESCO 2001 verabschiedete *Allgemeine Erklärung zur kulturellen Vielfalt*).
- 26 Vgl. Allgemeine Erklärung zur kulturellen Vielfalt, Art. 5: jeder soll das Recht haben, «sich selbst in der Sprache seiner Wahl auszudrücken und seine Arbeiten zu erstellen und zu verbreiten, insbesondere in seiner Muttersprache».
- 27 Anspielung auf die philosophische Debatte über den Begriff kollektiver Rechte. Die Hauptfrage in dieser Debatte ist, ob es zulässig ist, dass zum Schutz kollektiver Güter wie Sprache, Religion oder Tradition individuelle Rechte vernachlässigt werden. Auf diese Frage antwortet der Liberalismus in der Regel verneinend: vgl. Tamir 1992; Kymlicka 1999. Es besteht ein *Recht* des Individuums auf z. B. Sprache und Religion, aber keine *Pflicht* dazu (mit anderen Worten kein «Recht» einer Sprache oder Religion, dass Individuen sie sprechen bzw. sich zu ihr bekennen). Herschs Stellungnahme innerhalb dieser Debatte lässt sich in diesem Absatz nicht eindeutig ablesen, aber es wird auf S. 387f. klar, dass sie mit der liberalen Position einverstanden war.
- 28 Hersch zitiert Sokrates folgendermaßen: «Les lois sont mon père et ma mère». Dies ist eine Anspielung auf die folgende Textstelle in Platons *Kriton*: Die Gesetze sagen: «O Sokrates ... Welche Beschwerden hast du gegen uns und die Stadt, dass du suchst, uns zugrunde zu richten? Sind wir es nicht zuerst, die dich zur Welt gebracht haben, und durch welche dein Vater deine Mutter bekommen und dich gezeugt hat?» (Platon 2004b, 50c–51d). Auch in *Die Ideologien und die Wirklichkeit* stützte sich Hersch auf diese Textstelle: vgl. Anm. 61, S. 414.
- 29 Vgl. dazu die Anm. 10, S. 446.
- 30 In der Philosophie Immanuel Kants (zu ihm, vgl. die Anmerkung zu *Die Ideologien und die Wirklichkeit* Nr. 30, S. 406) ergänzen sich die beiden Kritiken (*der reinen Vernunft* und *der praktischen Vernunft*) in der folgenden Art und Weise: laut Kant ist es die reine Vernunft nicht in der Lage, eine definitive Antwort auf die Fragen der Existenz Gottes, der menschlichen Freiheit, und der Unsterblichkeit der Seele zu liefern. Aber die Annahme, dass diese Elemente real sind, ist notwendig, um überhaupt moralisch handeln zu können. Obwohl kein *theoretischer* Grund besteht, die Wirklichkeit dieser Elemente philosophisch zu akzeptieren, können dafür *praktische* Argumente aufgefunden werden. Hersch interpretiert dies als eine Berücksichtigung durch Kant des doppelten Charakters der menschlichen Existenz: einerseits ist der Mensch ein denkendes Wesen; aber andererseits ist er auch ein handelndes Wesen, das praktische Hinweise braucht, um das eigene Leben führen zu können.
- 31 In diesem Absatz und im folgenden liefert Hersch eine Reihe von Überlegungen über die medizinische Ethik. Es handelt sich dabei um ein Thema, mit dem sie sich oft auseinandergesetzt hat (vgl. Hersch 1959c; Hersch 1973d; Hersch 1975f; Hersch 1976c; Hersch 1980g; Hersch 1981i). Sie plädiert für die Berücksichtigung der Freiheit und der Würde des Individuums und (wie auch hier

- zum Vorschein kommt) gegen den Schutz des Lebens auf jeden Preis; sie plädiert, was ärztliche Entscheidungen anbelangt, für ein besseres Gleichgewicht zwischen Arzt und Patient mittels eines aufgeklärten Dialogs (siehe insb. Hersch 1973d).
- 32 Zum Rassenbegriff bei Hersch vgl. Anm. 13, S. 446.
- 33 Im Original: «lyrisme», eine poetische, schwärmerische Perspektive auf die Welt. Was Hersch hier attackiert, ist noch einmal die Naivetät des «angélisme» (vgl. Anm. 4, S. 444).
- 34 Anspielung auf den Roman *Die Brüder Karamasoff* des russischen Schriftstellers Fedor Dostojewskis. Siehe dazu die Anmerkung zu *Die Ideologien und die Wirklichkeit* Nr. 79, S. 418.
- 35 «Schöne Seele» steht im Original auf Deutsch in Klammern. Es handelt sich hier um eine Anspielung auf das Kapitel VI.C.c über «Das Gewissen, die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung» in Hegels *Phänomenologie* (1996 [1808]). Eine «schöne Seele» besitzen nach Hegel die Menschen, deren Denkweise idealistisch und optimistisch ist, die aber kaum fähig sind, etwas in der Welt zu bewirken. Implizit kritisierte Hegel den Optimismus des 18. Jahrhunderts, vor allem den von Immanuel Kant und Jean-Jacques Rousseau. Rousseau hatte mit seinem *Julie ou Nouvelle Héloïse* (1961 [1761]) den Ausdruck populär gemacht. Mit der *Phänomenologie* entwickelte sich «die schöne Seele» also zu einem negativ beladenen Begriff. In seinen berühmten Vorlesungen zu Hegels *Phänomenologie* in den Dreißiger Jahren (Kojève 1993; dt.: Kojève 2000) interpretierte Alexandre Kojève die schöne Seele politisch als eine Kritik gegen den Idealismus, die Passivität, und den Mangel an Engagement. Unter dieser Bedeutung befand sich dieser Ausdruck in den Vierziger und Fünfziger Jahre im Mittelpunkt der politischen Auseinandersetzungen in intellektuellen Kreisen. Der Vorwurf, eine «schöne Seele» zu sein, drohte allen Intellektuellen mit geringen politischen Neigungen sowie denjenigen, die die Politik der Moral zu unterordnen suchten. Der Ausdruck kommt unter anderem bei Maurice Merleau-Ponty (1947; dt.: Merleau-Ponty 1968–1972), Albert Camus (1951; dt.: Camus 1953c) oder Francis Jeanson (1952) vor.
- 36 Wie in Anm. 24, S. 447 erinnert, sind die Rechte der Allgemeinen Erklärung als solche nicht einklagbar. Was Hersch hier erwähnt, sind also wahrscheinlich nicht jene Rechte, sondern die Rechte der europäischen *Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten*, die im Jahr 1953 in Kraft traten: sie sind völkerrechtlich verbindlich und können vor dem Europäischen Gerichtshof eingeklagt werden.
- 37 Dass das Individuum einen (auch noch bescheidenen) Einfluss auf den Gang der Geschichte haben kann, ist bei Hersch ein wiederkehrendes Thema. Diese Idee steht im Kern ihrer Kritik an dem historischen Determinismus im Allgemeinen, und dem Determinismus marxistischer Prägung im Besonderen. Siehe die Anmerkung zu *Die Ideologien und die Wirklichkeit* Nr. 110, S. 424. Auch relevant ist Herschs Aufsatz «Wesen, Grenzen und Bedingungen historischer Erkenntnis», abgedruckt im ersten Band dieser Edition.
- 38 Zur Frage der Verbindung zwischen Menschenrechten und Demokratie, vgl. Anm. 21, S. 447.
- 39 Vgl. zu diesem Thema die Anm. 25, S. 448.
- 40 Anspielung auf den Aufsatz «Albert Camus y la moral de los límites» («Albert Camus und die Moral der Grenzen») des peruanischen Schriftstellers Mario Vargas Llosa (geb. 1936), Nobelpreis für Literatur 2010 (vgl. Llosa 1976; dt.: 1988). In diesem Text erzählt Vargas Llosa von seiner ursprünglichen Leidenschaft für Jean-Paul Sartre in den 1950er Jahren und seiner Wiederentdeckung des Werkes Albert Camus' in den 1970er Jahren. Was er in diesem Aufsatz besonders lobt, ist Camus' Verteidigung einer humanistischen Moral der Zurückhaltung und des Gleichgewichts gegen alle Extremismen, einschließlich des Kommunismus und des Marxismus. Zu Camus' politischer Einstellung, vgl. die Einleitung der Herausgeber zu *Die Ideologien und die Wirklichkeit*, S. 8.
- 41 «Sich bescheiden» schreibt Hersch in Klammern auf Deutsch. (*A d. Ü.*)



---

# Publikationen von Jeanne Hersch

## Texte von Jeanne Hersch

- Hersch, Jeanne. 1931. «Les images dans l'œuvre de Bergson». In: *Archives de psychologie* 23.90, S. 97–130.
- 1936. *L'illusion philosophique*. Paris: Alcan.
  - 1941. «L'obstacle du langage». In: *Henri Bergson: essais et témoignages inédits recueillis*. Hrsg. von Pierre Thévenaz. Neuchâtel: Éditions de La Baconnière, S. 222–229.
  - 1942a. *L'illusione della filosofia*. Hrsg. von Fernanda Pivano. (Saggi). Italienische Übersetzung von Hersch 1936. Torino: Einaudi.
  - 1942b. *Temps alternés: roman*. Fribourg: Librairie de l'Université de Fribourg.
  - 1943a. «Défense de la technicité en philosophie». In: *L'Homme* (Neuchâtel), S. 54–71.
  - 1943b. «Dieu contre Dieu. Hommage à Karl Jaspers pour ses 60 ans». In: *Suisse Contemporaine* (Lausanne) 7, S. 557–560.
  - 1944a. «Le centre d'éducation, foyer de la culture générale de l'ouvrier». In: *Revue syndicale* (Nov. 1944), S. 366–374.
  - 1944b. «Monique Saint-Hélière». In: *Annales* 9/10, S. 657–669.
  - 1944c. «Un roman soviétique : 'J'aime', par Avdéenکو». In: *Revue syndicale suisse: organe de l'Union syndicale suisse* 36.11, S. 395–398.
  - 1945. «Une philosophie de l'existence: Karl Jaspers». In: *Lettres* 1, S. 56–62.
  - 1946a. *L'être et la forme*. (Être et penser – Cahiers de philosophie). Neuchâtel: Éditions de La Baconnière.
  - 1946b. «La caricature de l'existentialisme et son vrai visage». In: *Suisse contemporaine* (Jan. 1946), S. 339–357.
  - 1947a. «Discontinuité des perspectives humaines». In: *Le choix, le monde, l'existence*. Hrsg. von Jean Wahl. (Cahiers du collège philosophique). Paris: Arthaud, S. 83–123.
  - 1947b. «Le problème de l'élite ouvrière». In: *Cahiers suisses «Esprit»*, S. 9–24.
  - 1949a. «L'épreuve de l'humanisme aujourd'hui». In: *Suisse contemporaine* 9, S. 422–425.
  - 1949b. «La liberté sans choix». In: *Actes du IV<sup>e</sup> Congrès des Sociétés de philosophie de langue française*. Neuchâtel: Éditions de La Baconnière, S. 209–212.
  - 1950a. «L'enseignement de la philosophie dans les écoles secondaires de la Suisse». In: *Etudes pédagogiques – Annuaire de l'instruction publique en Suisse*, S. 34–36.
  - 1950b. «L'existentialisme devant l'opinion publique». In: *Synthèse* (Bruxelles), S. 49–55.
  - 1950c. *La politique et l'humanisme*. La Chaux-de-Fonds – Le Locle: Librairie coopérative – Centre d'éducation ouvrière, S. 14–18.
  - 1950d. «La transcendance du singulier». In: *Studia Philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft* x, S. 49–50.
  - 1952a. «L'histoire contre l'absolu». In: *L'Homme et l'histoire. Actes du VI<sup>e</sup> Congrès des Sociétés de philosophie de langue française (Strasbourg, 10–14 septembre 1952)*. Paris: Presses universitaires de France, S. 321–323.



- Hersch, Jeanne. 1952b. «Les socialistes européens à Francfort». In: *Monde Nouveau* (Paris), S. 14–16.
- 1952c. «Perspektive und Augenblicke». In: Röpke, Wilhelm u. a. *Kommt der vierte Mensch?* (Vortragsreihe, Radio Studio Bern). Zürich: Europa Verlag, S. 71–80.
- 1952d. «Sources humaines de la démocratie». In: *Monde Nouveau* (Paris), S. 51–59.
- 1953a. «Jaspers, mon maître». In: *Preuves* (Apr. 1953), S. 87–88.
- 1953b. «Jaspers, mon maître». In: *Journal de Genève* (22.–23. Feb. 1953). Auszüge aus Hersch 1953c.
- 1953c. «Karl Jaspers als Lehrer». In: *Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers zum 70. Geburtstag*. Hrsg. von Klaus Piper. München: Piper, S. 440–442.
- 1953d. «L'œuvre de Karl Jaspers au cours des dernières années». In: *Diogène* 2, S. 124–128.
- 1953e. «Notes marginales». In: Fédération internationale des sociétés de philosophie. *Enquête sur la liberté*. Paris: Hermann / UNESCO, S. 91–95.
- 1953f. «The Recent Work of Karl Jaspers». In: *Diogenes* 1.1, S. 138–143.
- 1953g. «Tragweite und Grenzen des politischen Handelns». In: *Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers zum 70. Geburtstag*. Hrsg. von Klaus Piper. München: Piper, S. 265–277.
- 1955. «L'exigence morale aux prises avec le temps». In: *Revue de métaphysique et de morale* 60.4, S. 413–416.
- 1956a. *Die Illusion. Der Weg der Philosophie*. Übers. von Ernst von Schenk. Mit einem Vorw. von Karl Jaspers. (Dalp-Taschenbücher). Deutsche Übersetzung von Hersch 1936. Bern: Francke; München: Lehnen-Verlag.
- 1956b. *Idéologies et réalité. Essai d'orientation politique*. Paris: Plon.
- 1956c. «Les procès de Poznan». In: *Preuves* 70, S. 189–210.
- 1956d. «Un livre sur le temps et la liberté». In: *Revue de métaphysique et de morale* 61.3–4, S. 370–385.
- 1957a. *Die Ideologien und die Wirklichkeit. Versuch einer politischen Orientierung*. Übers. von Ernst von Schenk. Mit einem Vorw. von Carlo Schmid. Übersetzung von Hersch 1956b. München: Piper.
- 1957b. «Gibt die Tradition bei Jaspers eine Antwort auf das, was unserer Zeit not tut?» In: *Karl Jaspers*. Hrsg. von Paul Arthur Schilpp. Stuttgart: Kohlhammer, S. 584–603.
- 1957c. «Hommage à Henri Reverdin». In: *Revue de théologie et de philosophie* 7.1, S. 1–2.
- 1957d. «Is Jaspers' conception of tradition adequate for our times?» In: *The Philosophy of Karl Jaspers*. Hrsg. von Paul Arthur Schilpp. Englische Fassung von Hersch 1957b. New York: Tudor Publishing Company, S. 563–610.
- 1957e. «Le métier de philosophe». In: *Revue de théologie et de philosophie* 7.1, S. 3–6.
- 1957f. *Polityka i rzeczywistość [Die Politik und die Wirklichkeit]*. Übers. von Czesław Miłosz. (Biblioteka «Kultura»). Polnische Übersetzung von Hersch 1956b. Paris: Instytut Literacki.
- 1957g. «The Task of the Philosopher». In: *Philosophy Today* 1.3. Englische Übersetzung von Hersch 1957e, S. 143–145.
- 1958a. «Karl Marx heute?» In: *Wer war Karl Marx? Fünf Radiovorträge und eine Aussprache*. Zollikon: Evangelischer Verlag, S. 61–78.
- 1958b. «La femme et les problèmes de demain». In: *La Suisse: Annuaire national de la Nouvelle société helvétique / Die Schweiz: ein nationales Jahrbuch* 29, S. 217–221.
- 1958c. «Le philosophe devant la politique». In: Jaspers, Karl. *La bombe atomique et l'avenir de l'homme*. Übers. von Ré Soupault. (Tribune libre). Paris: Plon.
- 1958d. «Le philosophe devant la politique». In: *Gazette de Lausanne* (11.–12. Jan. 1958). Auszüge aus Hersch 1958c.

- 1958e. «Les expériences communistes et l'optimisme éclairé». In: *Séminaire de l'Institut de sociologie Solvay* (Okt. 1958), S. 27–35.
- 1958f. «Pourquoi écrivez-vous?». In: *La Table ronde* 131, S. 49–52.
- 1958g. «Société et Etat». In: *Studia Philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft* XVIII, S. 114–122.
- 1959a. «L'Europe au défi». In: Hersch, Jeanne, Henri Frenay und Henri Rieben. *L'Europe au défi*. (Coll. Tribune Libre). Paris: Plon, S. 1–16.
- 1959b. «L'Europe au défi». In: *Gazette de Lausanne* (7.–8. Feb. 1959). Auszüge aus Hersch 1959a.
- 1959c. «La médecine aux prises avec l'humain». In: *Médecine et Hygiène* 418, S. 26.
- 1960a. «Brèves remarques à propos du texte de Raymond Aron: «La société industrielle et les dialogues politiques de l'Occident»». In: Aron, Raymond, George Kennan und Robert Oppenheimer. *Colloques de Rheinfelden*. (Coll. Liberté de l'esprit). Paris: Calmann-Lévy, S. 39–44.
- 1960b. «Préface». In: Leyvraz, Jean-Pierre. *Le temple et le dieu. Essai d'une philosophie de la relation*. Paris: José Corti.
- 1960c. «Théorie et pratique du socialisme». In: *Res Publica (Institut belge de science politique)* 11.3, S. 233–241.
- 1961a. «Kultur zwischen Organisation und Politik». In: *Kultur zwischen Organisation und Politik*. Hrsg. von Karl Braukmann. Köln – Deutz: Bund-Verlag, S. 27–47.
- 1961b. «L'aspect philosophique du problème des rapports entre l'état des structures sociales et la démocratie économique». In: *Revue de l'Institut de sociologie* (Université Libre de Bruxelles) 1–2, S. 61–82.
- 1961c. «La Suisse dans l'Europe actuelle». In: Brugmans, Henri, Herbert Lüthy und Jeanne Hersch. *L'Europe au-delà de l'économie. Conférences du Congrès de l'Union européenne (Lausanne, 19–20 novembre 1960)*. Neuchâtel: Éditions de La Baconnière, S. 63–84.
- 1961d. «La Suisse dans l'Europe actuelle». In: *La Gazette de Lausanne* (23.–24. Sep. 1961). Auszüge aus Hersch 1961c.
- 1961e. «Nature, limites et conditions de la connaissance historique». In: *Dialectica* 15.1–2: *Limites et critères de la connaissance. Entretiens de l'Institut international de philosophie au Château d'Oberhofen (Lac de Thoune), du 11.09.1960–15.09.1960*. Hrsg. von André Mercier und Milan Paul Locher, S. 226–261.
- 1961f. «Recherche de la liberté». In: *Revue de métaphysique et de morale* 66.3, S. 361–364.
- 1961g. «Temps, tragique et liberté». In: *Bulletin de la société française de philosophie* LIII, S. 119–159.
- 1962a. «Le combat de dragon». In: *Festgabe für Carlo Schmid zum 65. Geburtstag*. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 111–118.
- 1962b. «Unité de la culture européenne». In: *Bulletin de la Fédération belge des femmes diplômées des Universités* 3–4, S. 107–115.
- 1963a. «Jaspers in Frankreich». In: *Karl Jaspers: Werk und Wirkung. Zum 80. Geburtstag, 23. Februar 1963*. Hrsg. von Klaus Piper. München: Piper, S. 147–151.
- 1963b. «Karl Jaspers zum 80. Geburtstag, 23. Februar 1963». In: *Basler Nachrichten* 83 (Sonntagsblatt 23.–24. Feb. 1963), S. 19–20.
- 1963c. «L'enfant dans la ville». In: *Information au service du travail social* 1/2.
- 1963d. *L'Europe, est-ce notre affaire?* Basel: Union suisse des coopératives de consommation / Verband Schweizerischer Konsumvereine.
- 1964a. «Il nous faut, en Suisse, une politique de la culture». In: *Journal de Genève* (15.–16. Aug. 1964), S. 3.

- Hersch, Jeanne. 1964b. «Karl Jaspers». In: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*. Hrsg. von M. F. Sciacca. Mailand: Marzorati, S. 803–818.
- 1963–1964. «Karl Jaspers and His Philosophy». In: *Universitas: A German Review of the Arts and Sciences – Quarterly English Language Edition* 6.2, S. 145–153.
- 1964c. *L'illusion philosophique*. Mit einem Vorw. von Karl Jaspers. Neudruck von Hersch 1936. Paris: Plon.
- 1964d. «La tradition selon Karl Jaspers répond-elle aux besoins de notre temps?» In: *Studia philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen philosophischen Gesellschaft* 24.118.
- 1964e. «Le réel et l'imaginaire au fil du temps». In: *Revue de théologie et de philosophie* 14.6, S. 321–334.
- 1964f. *Was geht uns Europa an?* Schweizerischer Konsumverein – Kleine Schriften. Deutsche Übersetzung von Hersch 1963d. Basel: Verband Schweizerischer Konsumvereine.
- 1965a. «Développement, conduites humaines et institutions sociales». In: *Le Développement social*. Vortrag im Rahmen des Pariser Symposiums über «Le développement» – 11.05.1961–14.05.1961, S. 117–137.
- 1965b. «Jaspers: une garantie contre le néant». In: *Journal de Genève* (15. Mai 1965).
- 1965c. «Mythos und Politik». In: *Die Wirklichkeit des Mythos*. Hrsg. von Kurt Hofmann. München: Knauer, S. 79–91.
- 1965d. «Réflexions philosophiques sur la responsabilité pénale». In: *Revue internationale de criminologie*, S. 192–193.
- 1966. «L'instant». In: *Kierkegaard vivant (Colloque organisé par l'UNESCO à Paris, 21–23 avril 1964)*. Hrsg. von UNESCO. (Coll. Idées). Paris: Gallimard, S. 94–110.
- 1967a. *Chagall à travers quelques toiles*. 7. Le Locle: Les Fabriques d'assortiments réunies, S. 15–51.
- 1967b. «De l'argent et de la culture». In: *Pro Helvetia Jahrbuch 1964/1966*. Hrsg. von Pro Helvetia. Zürich: Orell Füssli, S. 89–93.
- 1967c. «Die Schweiz und Europa». In: *Gewerkschaftliche Rundschau: Vierteljahresschrift des Schweizerischen Gewerkschaftsbundes* 59.9. Übersetzung von Hersch 1967d, S. 238–243.
- 1967d. «La Suisse et l'Europe». In: *Max Weber, Im Kampfe um die soziale Gerechtigkeit. Beiträge von Freunden und Auswahl aus seinem Werk*. Hrsg. von Erich Grunder. Bern: Peter Lang, S. 34–38.
- 1967e. «Les dimensions du temps». In: *Entretiens sur le temps*. Hrsg. von Jeanne Hersch und René Poirier. Paris – La Haye: Mouton.
- 1967f. «Sur la notion de race». In: *Diogène* 15, S. 125–142.
- 1967g. «The Concept of Race». In: *Diogenes* 15. Übersetzung von Hersch 1967f, S. 114–133.
- 1968a. *En regardant l'Eve d'Autun*. 7. Le Locle: Les Fabriques d'assortiments réunies, S. 32–35.
- 1969a. «Ansprache von Prof. Dr. Jeanne Hersch». In: *Gedenkfeier für Karl Jaspers am 4. März 1969 in der Martinskirche*. (Basler Universitätsreden 60) 60. Basel: Helbing & Lichtenhahn, S. 9–11.
- 1969c. *Les allégeances multiples de l'université (Séance d'ouverture de l'année académique 1968–1969)*. Genève: Reggiani, S. 9–19.
- 1969d. «Vorwort». In: Wallach, Erica. *Licht um Mitternacht: fünf Jahre in der Welt der Verfemten*. München: Piper.
- 1970a. «Der Lehrer in der heutigen Krise». In: *Schweizerische Lehrerzeitung* 115.34, S. 1106–1111.
- 1970b. «Die Demokratisierung der Schule». In: *Schweizerische Lehrerzeitung* 115.51–52, S. 1788–1793.
- 1970c. «Is the Declaration of Human Rights a Western Concept?» In: *Ethics and Social Justice*. Hrsg. von Howard E Kiefer und Milton Karl Munitz. Bd. 4. (Contemporary Philosophic Thought: The International Philosophy Year Conferences at Brockport). Albany, NY: State University of

- New York Press, S. 323–332.
- 1971b. «Karl Jaspers». In: *Encyclopedia Universalis*. Bd. IX. Paris: Encyclopedia Universalis, S. 402–404.
  - 1971c. «Sur le «Sens de l'histoire»». In: *Science et conscience de la société. Mélanges en l'honneur de Raymond Aron*. Hrsg. von Jean-Claude Casanova. Paris: Calmann-Lévy, S. 91–100.
  - 1972a. «La drogue contre l'humain». In: *Médecine et Hygiène* 5, S. 187–189.
  - 1972b. «Le pluralisme culturel – UNESCO Canada». In: *Gymnasium helveticum. Zeitschrift für die schweizerische Mittelschule / Gymnasium Helveticum: revue de l'enseignement secondaire suisse* 26.6, S. 567–571.
  - 1972c. «Nouveaux pouvoirs de l'homme, sens de sa vie et de sa santé». In: *The Challenge of Life. Biomedical Progress and Human Values*. Hrsg. von Robert M. Kunz und Hans Fehr. (Roche Anniversary Symposium, Basel: 31. Aug. 1971–3. Sept. 1971). Basel: Birkhäuser, S. 345–356.
  - 1972d. «Zur Grundfrage. Sinn und Unsinn der Gesamtschule». In: *Gesamtschule. Praktische Aspekte der inneren Schulreform*. Hrsg. von Lehrerverein Bern. Bern: Haupt, S. 15–20.
  - 1973a. «A quoi bon une Faculté des Lettres à la fin du xx<sup>e</sup> siècle?» In: *Littérature, histoire, linguistique: recueil d'études offert à Bernard Gagnebin [Festschrift]*. Lausanne: L'Age d'homme, S. 284–294.
  - 1973b. «Au cœur de la résistance. Sur le livre de Henri Frenay, *La nuit finira*». In: *Tribune de Genève* (2. Okt. 1973).
  - 1973c. «L'école, lieu de rencontre, de mémoire et d'invention. Conférence à la société pédagogique de Suisse Romande». In: *L'Éducateur* 39, S. 965–966.
  - 1973d. «Le philosophe devant les progrès de la science médicale». In: *Médecine et Hygiène* 1066. (Conférence prononcée pour le 150<sup>e</sup> anniversaire de la Société médicale de Genève le 21 juin 1973), S. 1183–1184.
  - 1973e. «Préface». In: Dufour-Kowalska, Gabrielle. *L'origine: l'essence de l'origine, l'origine selon l'Éthique de Spinoza*. (Bibliothèque des archives de philosophie). Thèse de philosophie, Genève, 1973. Paris: Beauchesne.
  - 1973f. *Problèmes actuels de la liberté / Aktuelle Probleme der Freiheit*. Bern: Institut Suisse des pays de l'Est / Verlag Schweizerisches Ost-Institut.
  - 1973g. «Simmetria e storia». In: *La Simmetria*. Hrsg. von Evandro Agazzi. Bologna: Il Mulino, S. 229–271.
  - 1974a. «Die Menschenrechte: gegen den Rassismus, für die Freiheit und die Verschiedenheit». In: *Schweizerische Lehrerinnenzeitung* 78.3, S. 57–60.
  - 1974b. *Die Menschenrechte. Wollen wir sie wirklich? Um welchen Preis?* Bern: Stiftung für Freiheit und Menschenrechte, S. 8.
  - 1974c. *Die Unfähigkeit, Freiheit zu ertragen. Aufsätze und Reden*. Hrsg. von Reinhard Federmann. Zürich – Einsiedeln – Köln: Benziger.
  - 1974d. *Face au chantage [Interview]*. Genève: Centre d'information et de documentation sur le Moyen-Orient, S. 3–8.
  - 1974e. «Kann der Marxismus wissenschaftlich beurteilt werden?» In: *Karl Marx im Kreuzverhör der Wissenschaften*. Hrsg. von Fritz Büsser. Zürich – München: Artemis, S. 225–235.
  - 1974f. «La Suisse et les droits de l'homme». In: *Zeitschrift für schweizerisches Recht / Revue de droit suisse* 1, S. 247–252.
  - 1974g. «Le philosophe devant les progrès de la science médicale». In: *Revue médicale de la Suisse romande: organe officiel de la Société médicale de la Suisse romande* 109. Abdruck von Hersch 1973d.

- Hersch, Jeanne. 1974h. «Les droits de l'homme contre le racisme, pour la liberté et la diversité». In: *La Croix-Rouge suisse* 83.3, S. 19–20.
- 1974i. «Premier août (I) – La Suisse: la fierté et la joie de la diversité». In: *Journal de Genève* (1. Aug. 1974), S. 1.
  - 1974j. «Premier août (II) – Droits de l'homme en Suisse: encore mieux à protéger». In: *Journal de Genève* (2. Aug. 1974), S. 1.
  - 1974k. «Quelques remarques sur les réformes éducatives et la condition humaine». In: *Studia Philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft* xxxiv, S. 1–9.
  - 1975a. *Begegnung: Roman*. Übers. von Margrit Huber-Staffelbach. Frauenfeld: Huber.
  - 1975b. «Confusions idéologiques et dimensions religieuses». In: *Res Publica (Institut belge de science politique)* xvi, S. 333–339.
  - 1975c. «Démocratie, minorité, liberté». In: *Das Neue Israël. Zeitschrift für Politik, Kultur und Wirtschaft zur Förderung der gegenseitigen Beziehungen zwischen der Schweiz und Israel* 3, S. 120.
  - 1975d. «En marge d'un rapport d'Amnesty International (I): Comment Leonid Pliouchtch fut déclaré schizophrène et interné à l'hôpital psychiatrique de Dniepropetrovsk». In: *Journal de Genève* (19. Nov. 1975), S. 3.
  - 1975e. «En marge d'un rapport d'Amnesty International (II): «Pliouchtch n'a pas violé les lois de l'Union soviétique – simplement, devant l'injustice, il ne pouvait se taire». In: *Journal de Genève* (20. Nov. 1975), S. 3.
  - 1975f. «Euthanasie». In: *Médecine et Hygiène* 1147, S. 702–715.
  - 1975g. «Hélène Naef, 1895–1975». In: *Journal de Genève* (16. Jan. 1975).
  - 1975h. «L'homme et la femme, partenaires égaux?» In: *Femmes suisses – Le Mouvement féministe* 34 (8. Jan. 1975).
  - 1975i. «Ordre moral et liberté». In: *Revue de théologie et de philosophie* 25.2, S. 125–128.
  - 1975j. «Quelques réflexions sur le problème de l'avortement». In: *Médecine et Hygiène*, S. 67–69.
  - 1975k. «Religion, Ideologie und Wirklichkeit». In: *Gott ohne Kirche?* Hrsg. von Alfred A. Häslar. Olten: Walter Verlag, S. 67–83.
  - 1975l. «Tâches et limites des «sciences humaines» dans le monde d'aujourd'hui». In: *Jahresbericht – Schweizerische geisteswissenschaftliche Gesellschaft / Rapport annuel – Société suisse des sciences humaines*. (Vorträge gehalten am 23.09.1972 / 28.10.1972), S. 217–223.
  - 1975m. «Une vocation d'arbitre». In: *La Suisse qu'ils veulent*. Hrsg. von Laurent Rebeaud. Lausanne: L'Age d'Homme, S. 41–47.
  - 1976a. *Die Hoffnung, Mensch zu sein: Essays*. Übers. von Helmut Kossodo und Elisabeth Tschopp. Zürich: Benziger.
  - 1976b. «Die Mittelschule: vom Kind zum Erwachsenen». In: *Schule und Elternhaus* (Zürich) 2, S. 4–8.
  - 1976c. «Implications philosophiques du développement de la médecine préventive». In: *Les cahiers médico-sociaux* 95.2, S. 95–103.
  - 1976d. «Jaspers, University Youth and the Human Condition». In: *The International Council on the Future of the University*. Bd. III. 4. New York.
  - 1976e. «L'Écrivain doit se rendre libre». In: *Voix des Lettres* 5 (Nov. 1976), S. 28–30.
  - 1976f. «L'homme et la nature sous l'emprise de la chimie». In: *Chimia* 30 3, S. 129–133.
  - 1976g. «La responsabilité du savant». In: *Die Verantwortung des Wissenschafters: Referate der Münchenwiler Tagung des Collegium generale vom 31. Mai/1. Juni 1975*. Hrsg. von Hugo Aebi. (Reihe: Berner Universitätsschriften). Bern: Haupt, S. 7–16.
  - 1976h. «Le chirurgien face à l'angoisse et au nombre». In: *Helvetica Chirurgica Acta* 4, S. 421–425.

- 1976i. «Le progrès – évidence, ambiguïtés, mensonges». In: *Civitas. Zeitschrift für Gesellschaft und Politik / Revue de société et politique*, S. 345–367.
- 1976j. «Présentation». In: Levinas, Emmanuel, Xavier Tilliette und Paul Ricoeur. *Jean Wahl et Gabriel Marcel*. Paris: Beauchesne.
- 1976k. *Temps alternés: Roman*. (Coll. blanche). Neudruck von Hersch 1942b. Vevey: Bertil Galland.
- 1976l. «Ubiquité de la puissance et volonté de justice». In: Sternberger, Dolf u. a. *Recht und Macht in Politik und Wirtschaft*. Zürich: Schulthess Verlag, S. 67–74.
- 1976m. «Vivre en ville». In: *Basler Tagung des Bundes Schweizer Architekten*. Hrsg. von Bund Schweizer Architekten. St. Gallen: Zollikofer, S. 46–52.
- 1976n. ««Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?» Essai de paraphrase anachronique et inactuelle». In: *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*. Hrsg. von Jean Beaufret und Henri van Camp. Bruxelles: Facultés Universitaires Saint-Louis, S. 345–367.
- 1977a. «Bedingungen einer Armee in der Demokratie». In: *Sektionschef 9*. (Vortrag vor der Offiziergesellschaft Baselland), S. 117–118.
- 1977b. «Bedrohte Freiheit». In: *Wird Freiheit Luxus?* Hrsg. von Ulrich Kägi. Olten – Freiburg i. Br.: Walter Verlag, S. 263–270.
- 1977c. «De la finitude». In: *Theologische Zeitschrift 33*, S. 294–299.
- 1977d. «Die Integration des Behinderten». In: *Pro Infirmis. Fachzeitschrift für Rehabilitation: im Dienste behinderter Menschen / Revue de réadaptation au service des personnes handicapées 3*, S. 114–119.
- 1977e. «Journée des malades». In: *Revue suisse des infirmières 2*, S. 38.
- 1977f. «L'homme et la femme, partenaires égaux?» In: *Schweizer Schule 64.13: Gleiche Ausbildung für Knaben und Mädchen? Chancengleichheit für Mann und Frau!?* Neudruck von Hersch 1975h.
- 1977g. «La société et l'individu au seuil d'une ère nouvelle». In: *Berufsberatung und Berufsbildung. Zeitschrift des Schweizerischen Verbandes für Berufsberatung 1/2*, S. 10–13, 52–55.
- 1977h. «La technique, œuvre de l'homme». In: *EPFL – «Information 1978»*, S. 7–10.
- 1977i. «Le malade apporte quelque chose au bien- portant». In: *La Croix-Rouge suisse 86.2*, S. 12.
- 1977j. «Le temps des imposteurs». In: Aubry, Geneviève. *Jura. Le temps des imposteurs*. Tavannes: Agecopresse.
- 1977k. «Vom guten und vom schlechten Tourismus». In: *Revue des employés 7/8*, S. 153–154.
- 1977l. «Wir können nur hoffen, Menschen zu werden». In: *Fachblatt für schweizerisches Heimwesen / Revue suisse des établissements hospitaliers 48.8*, S. 211–216.
- 1978a. *Karl Jaspers*. (Mobiles). Lausanne: L'Age d'homme.
- 1978b. «L'Homme est mort – qui le dit?» In: *Cadmos. Cahiers trimestriels de l'Institut universitaire d'études européennes de Genève et du Centre européen de la culture 1.3*, S. 35–38.
- 1978c. «La nature du pouvoir». In: *Le pouvoir*. Neuchâtel: Éditions de La Baconnière, S. 75–118.
- 1978d. «Mein Judentum». In: *Mein Judentum*. Hrsg. von Hans-Jürgen Schultz. Stuttgart: Kreuz-Verlag, S. 36–46.
- 1978e. «Unité de la Suisse aujourd'hui». In: *Revue suisse d'utilité publique 117.6*, S. 165–166.
- 1978f. *Von der Einheit des Menschen – Essays*. Hrsg. von Renate Nagel. Übers. von Frieda Fischer und Ruth Thurneysen. Zürich: Benziger.
- 1979a. «Anémie d'être». In: *Reason, Action, and Experience. Essays in Honor of Raymond Klibansky*. Hrsg. von Raymond Klibansky. Hamburg: Felix Meiner Verlag, S. 51–60.
- 1979b. *Der Schriftsteller für und gegen seine Zeit*. Ansprache von Jeanne Hersch anlässlich der Übergabe des Landis & Gyr Förderungspreises für Literatur an Emil Zopfi am 11. November 1979 in Zug. Zug: Stiftung Landis & Gyr, S. 1–7.

- Hersch, Jeanne. 1979c. «Effectiveness rather than universality». In: *Torture: How to Make the International Convention Effective*. Hrsg. von International Commission of Jurists / Swiss Committee Against Torture. Genf – Lausanne.
- 1979d. «L'enfant dans la ville». In: *Pro Juventute* 8/9, S. 423–432.
- 1979e. «La problématique de l'âme dans la réalisation politique». In: *Seele und Leib – Geist und Materie*. Hrsg. von Maja Svilar. (Kulturhistorische Vorlesungen / Universität Bern). Bern: Peter Lang, S. 99–106.
- 1979f. «Le travail entre contrainte et liberté». In: *Industrielle Organisation. Zeitschrift der ETH* 48.5, S. 241–244.
- 1979g. «Les intellectuels contre l'Europe». In: *Cadmos. Cahiers trimestriels de l'Institut universitaire d'études européennes de Genève et du Centre européen de la culture* 2.7, S. 48–58.
- 1979h. «Les mass-médias sur la sellette». In: *Athénée. Organe de la Société des arts de Genève* 7, S. 5.
- 1979i. «Quelques paradoxes des droits de l'homme». In: *Menschenrechte – Föderalismus – Demokratie. Festschrift zum 70. Geburtstag von Werner Kägi*. Hrsg. von Ulrich Häfelin, Walter Haller und Dietrich Schindler. Zürich: Schulthess.
- 1979j. «Quelques réflexions sur l'Europe lasse d'elle-même». In: *Cadmos. Cahiers trimestriels de l'Institut universitaire d'études européennes de Genève et du Centre européen de la culture* 2.6. Discours prononcé à l'occasion de la remise du Prix Montaigne au Château de Coppet le 5 mai 1979, S. 5–9.
- 1979k. «Réflexions sur les finalités de l'éducation physique». In: *Rapport de l'Ecole Fédérale de gymnastique de Macolin*, S. 3–15.
- 1979l. «Travail entre contrainte et liberté». In: *Schweizerische Technische Zeitschrift* 12, S. 799–801.
- 1980a. «Comment réconcilier les hommes avec leur travail?». In: *Le Rotarien suisse* (St.-Gall) 2, S. 52–55.
- 1980b. «Dialogue sur la philosophie de l'histoire». In: Fessard, Gaston. *La philosophie historique de Raymond Aron*. Paris: Julliard.
- 1980c. «Dialogue sur la philosophie de l'histoire. Le Père Gaston Fessard et Raymond Aron». In: *Commentaire* 11.3. Abdruck von Hersch 1980b, S. 384–391.
- 1980d. «Interdependenz von Wirtschaft und Politik – Bewährungsprobe und Führungsaufgabe». In: *Führung und Organisation der Unternehmung*. Hrsg. von Alexander Biner, Bernward Brenninkmeijer und Petra Semler. (Referate des 10. Internationalen Management-Gesprächs an der Hochschule St. Gallen für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften). Bern u. a.: Haupt, S. 33–37.
- 1980e. *Karl Jaspers: eine Einführung in sein Werk*. Übers. von Friedrich Griese. Deutsche Übersetzung von Hersch 1978a. München: Piper.
- 1980f. «La condition féminine aujourd'hui: vrais problèmes, fausses solutions». In: *Standortbestimmung: Referate des Forums der Schweizerfrauen – 1980*. Zürich: Bund Schweizerischer Frauenorganisationen, S. 19–29.
- 1980g. «La Liberté du malade face à la médecine d'aujourd'hui». In: *Bulletin der Schweizerischen Akademie der medizinischen Wissenschaften / Bulletin de l'Académie suisse des sciences médicales* 36, S. 229–233.
- 1980h. «Lehrer, nicht Kamerad». In: *Schweizer Schule* 67.24 (15. Dez. 1980), S. 886–887.
- 1980i. «Pourquoi une éducation physique?». In: *Education physique à l'école* 7/8, S. 153–154.
- 1981a. *Das philosophische Staunen. Einblicke in die Geschichte des Denkens*. Hrsg. von Heidi Bohnet-von der Thüsen. Übers. von Frieda Fischer und Cajetan Freud. Französische Fassung: Hersch 1993b. Zürich: Benziger.

- 1981b. «Droit à la vie – Point de vue philosophique». In: *Pro Infirmis. Fachzeitschrift für Rehabilitation: im Dienste behinderter Menschen / Revue de réadaptation au service des personnes handicapées* 4, S. 306–311.
- 1981c. *L'ennemi c'est le nihilisme. Antithèse aux «thèses» de la Commission fédérale pour la jeunesse*. Genève: Georg.
- 1981d. «Le concept des droits de l'homme est-il un concept universel?». In: *Cadmos. Cahiers trimestriels de l'Institut universitaire d'études européennes de Genève et du Centre européen de la culture* 4.14, S. 18–28.
- 1981e. «Le rapport maître-élève (Quelques propos sur l'école)». In: *Les Petits Cahiers de l'Alliance Culturelle Romande*, S. 11–18.
- 1981f. «Le rapport maître-élève et l'autorité». In: *Commentaire* 16.4, S. 623–625.
- 1981g. «Philosophes critiques deux-mêmes: Jeanne Hersch». In: *Philosophes critiques deux-mêmes / Philosophers on Their Own Work / Philosophische Selbstbetrachtungen*. Hrsg. von André Mercier und Maja Svilar. Bd. VII. Bern: Peter Lang, S. 41–60.
- 1981h. «Philosophische Selbstbetrachtung: Jeanne Hersch». In: *Philosophes critiques deux-mêmes / Philosophers on Their Own Work / Philosophische Selbstbetrachtungen [Fédération internationale des sociétés de philosophie]*. Hrsg. von André Mercier und Maja Svilar. Bd. VII. Bern: Peter Lang, S. 41–60.
- 1981i. «Santé et maladie». In: *Bulletin des Médecins suisses* 62, S. 1531–1532 / 1533–1534.
- 1981j. «Wie verhält sich der Mensch zu seiner Arbeit heute?». In: *Menschen – Karrieren – Strukturen: Herbsttagungen*. Zürich: Sperry–Univac, S. 49–53.
- 1982a. *Anti-tesi: risposta alle «Tesi» della Commissione Federale per la gioventù: il nemico si chiama nichilismo*. Übers. von Luca Comandini. (Il Pardo). Italienische Übersetzung von Hersch 1981c. Locarno: Ed. della Svizzera italiana.
- 1982b. *Antithesen zu den «Thesen zu den Jugendunruhen 1980» der Eidgenössischen Kommission für Jugendfragen. Der Feind heißt Nihilismus*. Deutsche Übersetzung von Hersch 1981c. Schaffhausen: Peter Meili.
- 1982c. «Der Lehrer will, dass der Schüler ihn übertreffe». In: *Schweizer Heimwesen : Fachblatt VSA* 53.2, S. 51–52.
- 1982d. «Europe et condition humaine». In: *Liber amicorum Léo Moulin*. Hrsg. von Léo Moulin. Bruxelles: G. Lemaire, S. 246–252.
- 1982e. «Fragwürdigkeit der Introspektion». In: *Sich selbst erkennen*. Hrsg. von Therese Wagner-Simon und Gaetano Benedetti. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 250–254.
- 1982f. *Karl Jaspers*. Übers. von Luis Guerreiro P. Cacaís. (Coleção Itinerários). Brasilianische Übersetzung von Hersch 1978a. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- 1982g. «L'opinion publique face à l'industrie nucléaire». In: *Foratom* VIII.
- 1982h. «L'homme et la technique: plus libre grâce à la technique?». In: *Revue technique suisse* 14, S. 14–17.
- 1982i. «La vie a son juste prix». In: *Schweizerische Ärztezeitung* 13 (Anhang), S. 29–30.
- 1982j. «Les racines spirituelles de la civilisation scientifique et technique». In: *L'Humaniste (Genève)* 2, S. 163.
- 1982k. «Préjugés, postulats, valeurs, exercices de discernement». In: *Cadmos. Cahiers trimestriels de l'Institut universitaire d'études européennes de Genève et du Centre européen de la culture* 5.20, S. 27–31.
- 1982l. «Probleme der kleineren Industrieunternehmen in einer veränderten Welt». In: *Swiss Chem* 7/8, S. 23–28.



- Hersch, Jeanne. 1982m. *Raymond Aron: Laudatio der Stiftung für Freiheit und Menschenrechte*. Bern: Stiftung für Freiheit und Menschenrechte, S. 5–12.
- 1982n. «Réflexions sur la médicalisation de la vie». In: *Les Cahiers médico-sociaux* 3–4, S. 301–304.
  - 1983a. «Die Kernenergie in der öffentlichen Meinung». In: *Sandoz-Gazette* 15.200, S. 1–2.
  - 1983b. «Karl Jaspers, une philosophie par-delà le nihilisme». In: *Revue internationale de philosophie* 147, S. 410–422.
  - 1983c. «Karl Jaspers: il non possesso dell'essere». In: *Karl Jaspers: filosofia, scienza, teologia*. Hrsg. von Giorgio Penzo. Brescia: Morcelliana, S. 11–16.
  - 1983d. «L'angoisse face à la solitude». In: *Médecine et Hygiène* 41, S. 2953–2954.
  - 1983e. «La pensée philosophique en crise». In: *Les Quatre Fleuves. Cahiers de recherche et de réflexion religieuses* 17, S. 5–12.
  - 1983f. «Leichtsinn oder Angst vor den Bedrohungen der Krankheit». In: *Labor und Sprechstunde. Offizielles Berufsorgan des schweizerischen Verbandes der Arztgehilfinnen* 2, S. 30–33.
  - 1983g. «Untrennbarkeit von Vernunft und Existenz». In: *Philosophie der Freiheit: Karl Jaspers, 23. Februar 1883–26. Februar 1969*. Hrsg. von Rudolf Lenggen. (Schriftenreihe der Universität Oldenburg / Karl-Jaspers-Symposion). Oldenburg: Heinz Holzberg.
  - 1983h. «Zur «Krisen» – Diskussion in Europa». In: *Irrwege der Angst – Chancen der Vernunft – Mut zur offenen Gesellschaft*. München: Hans-Martin Schleyer-Stiftung, S. 281–292.
  - 1984a. «A la veille de mon premier voyage en Grèce». In: *Hommage à Dino Larese pour son 60<sup>e</sup> anniversaire*. Amriswil: Schweiwiler Druck Verlag, S. 36–38.
  - 1984b. «Am Rande der Zeit». In: *Trennung*. Hrsg. von Hans-Jürgen Schultz. Stuttgart: Kreuz-Verlag, S. 246–255.
  - 1984c. «De l'exil à l'adieu». In: *Commentaire* 26.2, S. 284–288.
  - 1984e. «La condition humaine pour un Européen d'aujourd'hui». In: *10 ans de Wilton Park*. Hrsg. von Gustav A. Lang. Bern: Der Bund, S. 22–23.
  - 1984f. «Y a-t-il un plan d'ensemble de la nature?». In: *Selbstorganisation der Materie*. Hrsg. von Maja Svilar und Peter Zahler. Bern: Peter Lang, S. 257–263.
  - 1985a. «Après le Forum de Budapest (CESC)». In: *Europa. Schweizerische Zeitschrift für europäische Fragen* (Bern) 52.11–12, S. 10–11.
  - 1985b. «Avant-propos». In: Dufour-Kowalska, Gabrielle. *L'arbre de vie et la croix. Essai sur l'imagination visionnaire*. Genève: Editions du Tricornet.
  - 1985c. «Comment j'ai composé l'anthologie de la liberté». In: *Commentaire* 30.2, S. 639–640.
  - 1985d. «Der Sinn für den Sinn». In: *Was der Mensch braucht: Anregungen für eine neue Kunst zu leben*. Hrsg. von Hans Jürgen Schultz. Abdruck von «Der Sinn für den Sinn» aus Hersch 1978f. Stuttgart: Kreuz Verlag, S. 311–318.
  - 1985e. «Die Krise des philosophischen Denkens». In: *Philosophische Tradition im Dialog mit der Gegenwart: Festschrift für Hansjörg A. Salmony*. Hrsg. von Andreas Cesana und Olga Rubitschon. Übers. von Charlotte Graf, S. 147–154.
  - 1985f. «La formation permanente par fidélité à la condition humaine». In: *Medicus Europaeus* 5.D6350, S. 16–24.
  - 1985g. «Lebenslange Fortbildung aus Treue zum Menschsein». In: *Medicus Europaeus* 5.D6350. Übersetzung von Hersch 1985f, S. 25–29.
  - 1985h. «Style moral contre belle âme». In: *Commentaire* 28–29.1, S. 169–173.
  - 1985i. *Textes*. Mit einem Vorw. von Jean Starobinski. Fribourg: Feu de nuit.
  - 1985j. «The Conditions of Meaning and their Destruction at the End of Twentieth Century». In: *Symposium der Japan Foundation*. Tokyo: University of Tokyo Press, S. 317–332.

- 1986a. «[Rezension von:] Karl Jaspers, *Philosophie*». In: *Les études philosophiques* 4, S. 566–567.
- 1986b. «Die Musik im Leben der Nichtmusiker». In: *Schweizer Musikpädagogische Blätter* 74.3, S. 114–115.
- 1986c. *Éclairer l'obscur. Entretiens avec Gabrielle et Alfred Dufour*. Lausanne: L'Age d'homme.
- 1986d. «Erziehung zwischen Resignation und Hoffnung». In: *Internationale Pädagogische Werktaugung*. Salzbourg, S. 89–91.
- 1986e. «Existenz in der empirischen Wirklichkeit». In: *Karl Jaspers: Philosoph, Arzt, politischer Denker. Symposium zum 100. Geburtstag in Basel und Heidelberg*. Hrsg. von Jeanne Hersch und Karl-Jaspers Stiftung. München: Piper, S. 47–58.
- 1986f. *Finalités de l'énergie au propre et au figuré*. Documentation FE: Sessionsveranstaltung des Energieforums Schweiz, (Bern, 20.03.1986). Bern: Energieforum Schweiz.
- 1986g. «L'Écriture chiffrée, fonction de l'historicité». In: *Karl Jaspers*. Hrsg. von Jean-Marie Paul. Nancy: Presses universitaires de Nancy, S. 251–257.
- 1986h. «La musique et la liberté». In: *Commentaire* 3 (35 1986), S. 486–491.
- 1986i. *Schwierige Freiheit: Gespräche mit Jeanne Hersch*. Hrsg. von Alfred Dufour und Gabrielle Dufour. Deutsche Übersetzung von Hersch 1986c. Zürich: Benziger.
- 1986j. «The Central Gesture in Jaspers' Philosophy». In: *Journal of the British Society for Phenomenology* 17.1, S. 3–8.
- 1987a. «Die Angst und der Tod». In: *Angst*. Hrsg. von Hans Jürgen Schultz. Stuttgart: Kreuz Verlag, S. 312–320.
- 1987b. «Die Probleme der Eingliederung der elektronischen Medien in das demokratische Gefüge der Schweiz». In: *Nachrichtenblatt* 2, S. 3–7.
- 1987c. «Gesetz oder freie Wahl im sogenannten Generationenkonflikt». In: *Trierer Beiträge: aus Forschung und Lehre an der Universität Trier* 44.
- 1987d. «L'Énergie au service de l'humanité». In: *Ingénieurs et architectes suisses* 113.13.
- 1987e. «Les efforts œcuméniques des Chrétiens considérés d'un point de vue non chrétien». In: *Weltoffenheit des christlichen Glaubens. Fritz Buri zu Ehren*. Hrsg. von Imelda Abbt und Alfred Jäger. Bern: Haupt, S. 135–140.
- 1987f. «Propos sur l'éducation». In: *Commentaire* 37.1, S. 180–187.
- 1987g. «Une recherche de la vérité». In: *Questions. Journal d'une université ouverte / Zeitung einer offenen Universität* 9/10, S. 3–4.
- 1988a. «À la mémoire d'Henri Frenay (1905–1988)». In: *Commentaire* 44.4, S. 1027–1032.
- 1988b. «Änderungen in den Wertvorstellungen: Was sind die Folgen für die Gesellschaft?» In: *Management-Zeitschrift* 57.2, S. 58–60.
- 1988c. «Aucun sacrifice ne doit compromettre la sécurité». In: *Commentaire* 44.4, S. 889–890.
- 1988d. «Contre l'angélisme facile». In: *Commentaire* 41.1, S. 26.
- 1988e. «Für die Bürger, welche Demokratie? Für die Demokratie, welche Bürger?» In: *Der Staatsbürger. Schweizerische Zeitschrift für politische Belehrung und Aufklärung* 7, S. 3–5.
- 1988f. ««Glasnost – Perestrojka» – ein ideologischer Eingriff». In: *Neuorientierung zwischen West und Ost*. Muri/Bern: Institut für Internationale Problematik, S. 3–9.
- 1988g. «Im Hinblick auf 1991». In: *Kleines Land – was nun?* Hrsg. von Jörg Gutzwiller. Basel: Friedrich Reinhardt Verlag, S. 106–110.
- 1988h. «Karl Jaspers en quête de l'être: fonction créatrice de l'échec». In: *Karl Jaspers Today: Philosophy at the Threshold of the Future*. Hrsg. von Leonard H. Ehrlich und Richard Wisser. (Series: Current Continental Research). Washington – etc.: University Press of America / Center for Advanced Research in Phenomenology.

- Hersch, Jeanne. 1988i. «La liberté entre le paradoxe et le cercle vicieux». In: *Réflexions sur la liberté humaine. Mélanges offerts à André Mercier à l'occasion de son 75<sup>e</sup> anniversaire*. Hrsg. von Maja Svilar. Bd. 55–63. Bern: Peter Lang.
- 1988j. «Laut und Wort vor unserer Gegenwart». In: *Zum Verhältnis von zeitgenössischer Musik und zeitgenössischer Dichtung*. Symposium in Graz, 1986. Wien: Universal Edition, S. 11–19.
- 1988k. «Les enjeux du débat autour de Heidegger». In: *Commentaire* 2 (42 1988), S. 474–480.
- 1988l. «Pourquoi l'homme a-t-il des droits?». In: *Amnesty Suisse – Bulletin romand* 1 (Jan. 1988).
- 1988m. «Trennung von Metaphysik und Ontologie bei Karl Jaspers». In: *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongress 1987 [18.–21.06. 1987, Stuttgart]*. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 323–329.
- 1988n. «Wir sind für das Paradies nicht begabt». In: *Coutures* 19.
- 1989a. «Herrschaft der Gesetze und Institutionen». Zur Problematik der «äusseren» und «inneren» Freiheit». In: *Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit: die Ideale der Französischen Revolution – was ist aus ihnen geworden*. Hrsg. von Hans Spatzenegger. Salzburg: Universitätsverlag Anton Pustet.
- 1989b. «Les fondements des droits de l'homme dans la conscience individuelle». In: *Les droits de l'homme en question*. Hrsg. von Commission consultative des droits de l'homme. Paris: La documentation française, S. 79–85.
- 1989c. *Mensch sein dank oder trotz Zerfliessen und Bestehen / Entre l'éphémère et le permanent, vivre en homme*. (Panta rhei). Luzern: Hans Erni-Stiftung.
- 1989d. «Pour dépasser les excès: la pensée de Karl Jaspers». In: *Karl Jaspers: Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie*. Hrsg. von Dietrich Harth. Stuttgart: Metzler, S. 9–19.
- 1989e. «Problematik der medizinischen Entscheidungen in der Gegenwart». In: *Schweizerische Ärztezeitung: offizielles Organ der Verbindung der Schweizer Ärzte / Bulletin des médecins suisses: organe officiel de la Fédération des médecins suisses* 70.
- 1989f. *Quer zur Zeit: Essays*. Zürich: Benziger.
- 1989g. «Une nouvelle constitution cantonale à la veille du xx<sup>e</sup> siècle?». In: *Die neue Verfassung: Totalrevision der Staatsverfassung des Kantons Bern – Chancen und Grenzen der Totalrevision*. Bern: Verfassungskommission, S. 29–35.
- 1990a. «Aux sources existentielles des sciences». In: *Jahrbuch der Österreichischen Karl Jaspers Gesellschaft / Yearbook of the Austrian Karl Jaspers Society* 3–4, S. 8–17.
- 1990c. «Der Widerspruch in der Musik (La contradiction dans la musique)». In: *Conférence pour l'ouverture du Festival de musique de Salzbourg*. Wien: Residenz-Verlag, S. 19–25.
- 1990d. «Histoire entre temps et transcendance». In: *Entretiens sur la philosophie et l'histoire. Actes du Congrès de Santa Margherita*. Genova: Academia Ligure di Scienze et Lettere, S. 147–151.
- 1990e. *Karl Jaspers. Eine Einführung in sein Werk*. Übers. von Friedrich Griese. Neuausgabe von Hersch 1980e. München: Piper.
- 1990f. «La Musique transcende-t-elle le temps?». In: *Les Echos de St-Maurice* 17, S. 39–40.
- 1990g. «Laudatio auf Paul Ricœur: Karl-Jaspers-Preis 1989». In: *Heidelberger Jahrbücher* 34, S. 83–87.
- 1990i. *Temps alternés: roman*. Neudruck von Hersch 1942b. Genève: Metropolis.
- 1990j. *Temps et musique*. Mit einem Vorw. von Czesław Miłosz. Fribourg: Feu de nuit.
- 1991a. «L'affaire Kopp ou l'introuvable vérité». In: *Commentaire* 54.2, S. 337–342.
- 1991b. «L'introuvable vérité toute nue». In: *La Suisse, Etat de droit? Le retrait d'Elisabeth Kopp*. Hrsg. von Jeanne Hersch. Lausanne: L'Age d'homme, S. 51–61.
- 1991d. «Lettre à Peter Sager». In: *Freedom first: Festschrift für Peter Sager*. Hrsg. von Peter Sager. Bern: Verlag SOI, S. 17–21.
- 1992a. «De l'ambiguïté éthique du temps: philosopher avec D. Christoff». In: *Genos*, S. 29–31.

- 1992b. *Im Schnittpunkt der Zeit: Essays*. Zürich: Benziger.
- 1992c. «La Suisse et la Fédération européenne». In: *Commentaire* 59.3, S. 575–580.
- 1993a. «Entendre ou écouter». In: *La Grange. Journal du Cercle du Grand Théâtre* (Genève) (Apr.–Mai 1993).
- 1993b. *L'étonnement philosophique*. (Coll. Folio). Paris: Gallimard.
- 1993c. «L'Europe, continent de l'incarnation, créatrice d'histoire». In: *Franz Muheim – ein weltöffnender Urner. Zum 70. Geburtstag von a. Ständerat Franz Muheim*. Altdorf: Gisler Druck, S. 83–88.
- 1993d. «Le poids du pouvoir et la liberté». In: *Philosophica* 52.2, S. 45–48.
- 1993e. «Les droits de l'homme d'un point de vue philosophique». In: *La philosophie en Europe*. Hrsg. von Raymond Klibansky und David Francis Pears. Paris: Gallimard, S. 505–540.
- 1993f. «Von der Wirkung einer ‹philosophia negativa›». In: *Heidelberger Jahrbücher* 37, S. 159–162.
- 1994a. «La pensée philosophique, exercice de dépossession». In: *Jahrbuch der Österreichischen Karl Jaspers Gesellschaft / Yearbook of the Austrian Karl Jaspers Society* 7–8, S. 13–17.
- 1994b. *Menschenrechte und Menschsein: warum hat der Mensch besondere Rechte?* Hrsg. von Österreichisches Institut für Menschenrechte. Köln – etc.: Heymanns.
- 1995a. «About the sense for meaning and its loss». In: *Being Human in the Ultimate: Studies in the Thought of John M. Anderson*. Hrsg. von N. Georgopoulos. (Value Inquiry Book Series). Amsterdam: Rodopi.
- 1995b. «Berlin – tolerant und weltoffen». 8. Gesprächsforum vom 1. April 1995 mit Prof. Dr. Jeanne Hersch. Hrsg. von Berlin Ausländerbeauftragte. Berlin: Ausländerbeauftragte des Senats.
- 1995c. «Ici, nulle douleur ne s'use...» In: *Journal de Genève* (2.–3. Sep. 1995), S. 19.
- 1995d. «Les droits de l'homme, entre la morale et l'histoire». In: *Ideas Underlying World Problems*. Bd. 3: *The Idea and the Documents of Human Rights*. Hrsg. von International Federation of Philosophy Societies. Ankara: Philosophical Society of Turkey.
- 1995e. *Menschsein, Wirklichkeit, Sein*. Hrsg. von Rudolf zur Lippe. (Reihe: Karl Jaspers Vorlesungen zu Fragen der Zeit). Berlin: Akademie Verlag.
- 1995f. «Die philosophie als Schule des Staunens». In: *Menschsein, Wirklichkeit, Sein*. Hrsg. von Rudolf zur Lippe. Berlin: Akademie Verlag.
- 1995g. «Das Sein und die Form». In: *Menschsein, Wirklichkeit, Sein*. Hrsg. von Rudolf zur Lippe. Übersetzung von Hersch 1946a. Berlin: Akademie Verlag.
- 1995h. «Pensionierung, Lebensqualität im Alter, Verlust des Partners und Tod». In: *ALTERNATIVEN: Brüche im Lebenslauf* 53.
- 1995i. «Tolérance entre liberté et vérité». In: *Tolérance, j'écris ton nom*. Hrsg. von Mohammed Arkoun. Mit einem Vorw. von Jacques Chirac. Paris: P. Saurat / UNESCO, S. 47–56.
- 1995j. *Von der Aufgabe, auf der Seite des Lebens zu stehen*. Hrsg. von Martin Schmidt. (Beiträge zur Lösung des Drogenproblems). Zürich: Studenten-Forum an der Universität Zürich.
- 1996a. «Tolérance entre liberté et vérité». In: *Diogène* 44.4 (176 1996). Neudruck von Hersch 1995i, S. 24–29.
- 1996b. «Tolerance: Between Liberty and Truth». In: *Diogenes* 44.4 (176 1996). Übersetzung von Hersch 1995i, S. 27–33.
- 1997a. «Avant-propos». In: Dufour-Kowalski, Emmanuel. *Joseph Czapski: un destin polonais. Hommage pour le centenaire de sa naissance*. Lausanne: L'Age d'homme.
- 1997b. «La Suisse au service de la paix: une vocation d'arbitre». In: *Le messenger suisse: revue des communautés suisses de langue française* 97, S. 7–9.

- Hersch, Jeanne. 1997c. «Préface». In: Chenaux, Jean-Philippe. *La Suisse stupéfiée. Contre la narco-politique*. (Objections). Lausanne: L'Age d'homme.
- 2000a. *La nascita di Eva. Saggi e racconti*. Übers. von Federico Leoni. Mit einem Vorw. von Jean Starobinski. Mit einem Nachw. von Roberta di Monticelli. (Alia). Italienische Übersetzung von Hersch 1985i. Novara: Interlinea Edizioni.
  - 2000b. «Tolérance entre liberté et vérité». In: *Philosophica* 65.1. Neudruck von Hersch 1995j, S. 71–78.
  - 2002. *Karl Jaspers*. (Poche suisse). Neuauflage von Hersch 1978a. Lausanne: L'Age d'homme.
  - 2005. *Primo amore: esercizio di composizione*. Übers. von Roberta Guccinelli. (Romanzi e Racconti). Italienische Übersetzung von Hersch 1942b. Milano: Baldini Castoldi Dalai.
  - 2006a. *Essere e forma*. Übers. von Roberta Guccinelli. Mit einem Vorw. von Roberta de Monticelli. (Sintesi). Italienische Übersetzung von Hersch 1946a. Milano: Baldini Castoldi Dalai.
  - 2006b. «Nouveaux pouvoirs de l'homme, sens de sa vie et de sa santé». In: *La bioéthique au carrefour des disciplines: hommage à Alberto Bondolfi à l'occasion de son 60e anniversaire / Bioethik im Spannungsfeld der Disziplinen: Festschrift für Alberto Bondolfi zu seinem 60. Geburtstag / La bioetica crocevia di discipline: omaggio ad Alberto Bondolfi in occasione del suo 60e compleanno*. Hrsg. von Frank Haldemann, Hugues Poltier und Simone Romagnoli. (Interdisziplinärer Dialog – Ethik im Gesundheitswesen). Neudruck von Hersch 1972c. Bern: Peter Lang.
  - 2008a. *El nacimiento de Eva*. Übers. von Rosa Rius Gatell. Mit einem Vorw. von Jean Starobinski. Spanische Übersetzung von Hersch 1985i. Barcelona: Acontilado.
  - 2008b. *L'exigence absolue de la liberté. Textes sur les droits humains*. Hrsg. von Francesca de Vecchi. Genève: Métis.
  - 2008c. «L'éthique: paradoxes de toujours et perversions d'aujourd'hui». In: *L'exigence absolue de la liberté. Textes sur les droits humains*. Hrsg. von Francesca de Vecchi. Genève: Métis.
  - 2008d. «Les droits de l'homme contre le racisme, pour la liberté et la diversité». In: *L'exigence absolue de la liberté. Textes sur les droits humains*. Hrsg. von Francesca de Vecchi. Genève: Métis.
  - 2008e. «Les droits de l'homme d'un point de vue philosophique». In: *L'exigence absolue de la liberté. Textes sur les droits humains*. Hrsg. von Francesca de Vecchi. Genève: Métis.
  - 2008f. «Les droits de l'homme, une des conditions de la paix». In: *L'exigence absolue de la liberté. Textes sur les droits humains*. Hrsg. von Francesca de Vecchi. Genève: Métis.
  - 2009. *Tempo e musica*. Übers. von Roberta Guccinelli. Mit einem Vorw. von Roberta de Monticelli. Italienische Übersetzung von Hersch 1990j. Milano: Baldini Castoldi Dalai.
  - 2010a. *Erlebte Zeit. Menschsein im Hier und Jetzt: Vorträge – Gespräche – Abhandlungen*. Hrsg. von Monika Weber und Annemarie Pieper. (NZZ Libro). Zweite Auflage. Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung.
  - 2010b. *Erste Liebe (Temps alternés)*. Hrsg. von Charles Linsmayer. Übers. von Irma Wehrli. Deutsche Übersetzung von Hersch 1942b. Frauenfeld – Stuttgart – Wien: Huber.
  - 2020a. *Die Illusion. Der Weg der Philosophie*. In: *Ausgewählte philosophische Schriften*. Bd. 1: *Schriften zur theoretischen Philosophie und Philosophiegeschichte*. Hrsg. von Silvan Imhof, Jean Terrier und Urs Marti-Brander. Mit einem Vorw. von Monika Weber. Basel: Schwabe, S. 17–139.
  - 2020b. «Der Existentialismus – seine Karikatur und seine Wirklichkeit». In: *Ausgewählte philosophische Schriften*. Bd. 1: *Schriften zur theoretischen Philosophie und Philosophiegeschichte*. Hrsg. von Silvan Imhof, Jean Terrier und Urs Marti-Brander. Mit einem Vorw. von Monika Weber. Basel: Schwabe, S. 149–164.
  - 2020c. «Zur Diskontinuität der menschlichen Perspektiven». In: *Ausgewählte philosophische Schriften*. Bd. 1: *Schriften zur theoretischen Philosophie und Philosophiegeschichte*. Hrsg. von Silvan

- Imhof, Jean Terrier und Urs Marti-Brander. Mit einem Vorw. von Monika Weber. Basel: Schwabe, S. 173–194.
- 2020d. «Gibt die Tradition bei Jaspers eine Antwort auf das, was unserer Zeit not tut?» In: *Ausgewählte philosophische Schriften*. Bd. 1: *Schriften zur theoretischen Philosophie und Philosophiegeschichte*. Hrsg. von Silvan Imhof, Jean Terrier und Urs Marti-Brander. Mit einem Vorw. von Monika Weber. Basel: Schwabe, S. 203–221.
  - 2020e. «Wesen, Grenzen und Bedingungen historischer Erkenntnis». In: *Ausgewählte philosophische Schriften*. Bd. 1: *Schriften zur theoretischen Philosophie und Philosophiegeschichte*. Hrsg. von Silvan Imhof, Jean Terrier und Urs Marti-Brander. Mit einem Vorw. von Monika Weber. Basel: Schwabe, S. 229–258.
  - 2020f. «Die Zeit, das Tragische, die Freiheit». In: *Ausgewählte philosophische Schriften*. Bd. 1: *Schriften zur theoretischen Philosophie und Philosophiegeschichte*. Hrsg. von Silvan Imhof, Jean Terrier und Urs Marti-Brander. Mit einem Vorw. von Monika Weber. Basel: Schwabe, S. 265–303.
  - 2020g. «Der Augenblick». In: *Ausgewählte philosophische Schriften*. Bd. 1: *Schriften zur theoretischen Philosophie und Philosophiegeschichte*. Hrsg. von Silvan Imhof, Jean Terrier und Urs Marti-Brander. Mit einem Vorw. von Monika Weber. Basel: Schwabe, S. 313–322.
  - 2020h. «Die Dimensionen der Zeit». In: *Ausgewählte philosophische Schriften*. Bd. 1: *Schriften zur theoretischen Philosophie und Philosophiegeschichte*. Hrsg. von Silvan Imhof, Jean Terrier und Urs Marti-Brander. Mit einem Vorw. von Monika Weber. Basel: Schwabe, S. 329–356.
  - 2020i. ««Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?» Ein anachronistischer, unzeitgemäßer Paraphrasierungsversuch». In: *Ausgewählte philosophische Schriften*. Bd. 1: *Schriften zur theoretischen Philosophie und Philosophiegeschichte*. Hrsg. von Silvan Imhof, Jean Terrier und Urs Marti-Brander. Mit einem Vorw. von Monika Weber. Basel: Schwabe, S. 365–386.

## Herausgeberschaften

- Brugmans, Henri, Herbert Lüthy und Jeanne Hersch. 1961. *L'Europe au-delà de l'économie. Conférences du Congrès de l'Union européenne (Lausanne, 19–20 novembre 1960)*. Neuchâtel: Éditions de La Baconnière.
- Hersch, Jeanne, Hrsg. 1968b. *Le droit d'être un homme. Anthologie mondiale de la liberté*. Paris: UNESCO / J. C. Lattès.
- Hrsg. 1969b. *Birthing of Man*. Englische Übersetzung von Hersch 1968b. Paris: UNESCO.
  - Hrsg. 1971a. *Il diritto di essere uomo*. Italienische Übersetzung von Hersch 1968b. Torino: Società Editrice Internazionale.
  - Hrsg. 1984d. *El derecho de ser hombre: antología*. Spanische Übersetzung von Hersch 1968b. Madrid, Paris: Editorial Tecnos – UNESCO.
  - Hrsg. 1990b. *Das Recht ein Mensch zu sein. Leseproben aus aller Welt zum Thema Freiheit und Menschenrechte*. Deutsche Übersetzung von Hersch 1968b. Basel: Helbing & Lichtenhahn.
  - Hrsg. 1990h. *Rechtsstaat im Zwielicht: Elisabeth Kopp's Rücktritt*. Deutsche Fassung von Hersch 1991c. Schaffhausen: Verlag Peter Meili.
  - Hrsg. 1991c. *La Suisse, Etat de droit? Le retrait d'Elisabeth Kopp*. Lausanne: L'Age d'homme.
- Hersch, Jeanne und Kurt Furgler. 1994. *Yes Switzerland: das Besondere an der Schweiz*. Zürich: Linda Verlag.
- Hersch, Jeanne und René Poirier, Hrsg. 1967. *Entretiens sur le temps*. Paris – La Haye: Mouton.

- Hersch, Jeanne und Karl-Jaspers Stiftung, Hrsg. 1986. *Karl Jaspers: Philosoph, Arzt, politischer Denker. Symposium zum 100. Geburtstag in Basel und Heidelberg*. München: Piper.
- Zimmerli, Walther Christoph, Annemarie Pieper und Jeanne Hersch, Hrsg. 1996. *Mensch – Welt – Widerspruch*. (Bamberger Hegelwochen, 1996). Bamberg: Verlag Fränkischer Tag.

## Übersetzungen

- Jaspers, Karl. 1948. *La culpabilité allemande*. Übers. von Jeanne Hersch. (Philosophie étrangère). Paris: Les Editions de Minuit.
- 1949. *Nietzsche et le christianisme*. Übers. von Jeanne Hersch. (Philosophie étrangère). Paris: Les Éditions de Minuit.
- 1951. *Introduction à la philosophie*. Übers. von Jeanne Hersch. Paris: Plon.
- 1953. *La foi philosophique. Conférences*. Übers. von Jeanne Hersch. Paris: Plon.
- 1956. *Bilan et perspectives*. Übers. von Jeanne Hersch. (Textes et études philosophiques). Paris: Desclée de Brouwer.
- 1962. *Liberté et réunification: devoirs de la politique allemande*. Übers. von Hélène Naef und Jeanne Hersch. (Problèmes et documents). Paris: Gallimard.
- 1966. *Les grands philosophes*. Bd. 1: *Ceux qui ont donné la mesure de l'humain: Socrate, Bouddha, Confucius, Jésus*. Übers. von G. Floquet und Jeanne Hersch. Paris: Plon.
- 1967a. *Les grands philosophes*. Bd. 2: *Ceux qui fondent la philosophie et ne cessent de l'engendrer: Platon, Saint-Augustin*. Übers. von Jeanne Hersch. Paris: 10/18.
- 1967b. *Les grands philosophes*. Bd. 3: *Ceux qui fondent la philosophie et ne cessent de l'engendrer: Kant*. Übers. von Jeanne Hersch. Paris: 10/18.
- 1986. *Philosophie: Orientation dans le monde. Éclairement de l'existence. Métaphysique*. Übers. von Jeanne Hersch, Irène Kruse und Jeanne Étoré. Paris–Berlin–Heidelberg–etc.: Springer.
- Miłosz, Czesław. 1953. *La prise du pouvoir*. Übers. von Jeanne Hersch. (Coll. Du monde entier). Paris: Gallimard.
- 1956. *Sur les bords de l'Issa*. Übers. von Jeanne Hersch. (Coll. Du monde entier). Paris: Gallimard.

---

## Weitere Quellen und Sekundärliteratur

- Abendroth, Wolfgang. 1956. «Das KPD-Verbotsurteil des Bundesverfassungsgerichts: ein Beitrag zum Problem der richterlichen Interpretation von Rechtsgrundsätzen der Verfassung im demokratischen Staat». In: *Zeitschrift für Politik* 3.4, S. 305–327.
- Aeschylus. 2008. *Die Orestie – Agamemnon – Die Totenspende – Die Eumeniden*. Übers. von Emil Staiger. Universal-Bibliothek. Stuttgart: Reclam.
- anon. 1958. «Jeanne Hersch, *Idéologies et réalité*». In: *Revue de métaphysique et de morale* 63.4, S. 501–503.
- Arendt, Hannah. 1951. *The Origins of Totalitarianism*. San Diego–New York–London: Harvest–Harcourt Brace Jonanovich.
- 1953. «Ideologie und Terror». In: *Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers zum 70. Geburtstag*. Hrsg. von Klaus Piper. München: Piper.
  - 1956. «Authority in the Twentieth Century». In: *Review of Politics* 18.4, S. 403–417.
  - 1958. *The Origins of Totalitarianism*. 2. Aufl. Cleveland–New York: Meridian Books.
  - 1985. *Vita Activa oder vom Tätigen Leben*. München: Piper.
  - 1986. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München: Piper.
  - 2002. *Denktagebuch 1950–1973*. Hrsg. von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann. München–Zürich: Piper.
  - 2003. *Was ist Politik?* München: Piper.
  - 2013. *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. München: Piper.
  - 2018. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Aristoteles. 1965. *Politik*. Hrsg. von Eugen Rolfes. 3. Aufl. Hamburg: Felix Meiner.
- Aron, Raymond. 1955. *L'opium des intellectuels*. Paris: Calmann-Lévy.
- 1957. *Opium für Intellektuelle oder Die Sucht nach Weltanschauung*. Übers. von Klaus Peter Schulz. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Bachrach, Peter und Morton S. Baratz. 1970. «Key Concepts: Power, Authority, Influence, Force». In: *Power and Poverty. Theory and Practice*. New York–Oxford: Oxford University Press.
- Baehr, Peter. 1999. «An «ancient sense of politics»? Weber, Caesarism and the Republican tradition». In: *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie* 40.2, S. 333–350.
- Balibar, Étienne. 2013. *Marx' Philosophie*. Berlin: b\_books.
- Barthas, Jérémie. 2010. «Machiavelli in Political Thought from the Age of Revolutions to the Present». In: *The Cambridge Companion to Machiavelli*. Hrsg. von John Najemy. Cambridge: Cambridge University Press, Juli 2010.
- Bauman, Zygmunt. 2005. *Liquid life*. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press.
- Baumer, Franklin L. 1973–1974. «Romanticism (ca. 1780–ca. 1830)». In: *Dictionary of the History of Ideas*. Hrsg. von Philip P. Wiener. New York: C. Scribner's Sons.
- Beauvoir, Simone de. 1957. *Les Mandarins*. 2 Bde. Paris: Gallimard.
- 1992. *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.



- Beauvoir, Simone de. 2000. *Die Mandarins von Paris*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- 2010. *Le deuxième sexe*. 2 Bde. Paris: Gallimard.
- Beiser, Frederick. 1992. *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Benhabib, Seyla. 2004. «‹The Right to Have Rights›: Hannah Arendt on the Contradictions of the Nation-State». In: *The Rights of Others. Aliens, Residents, and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bensussan, Gérard und Georges Labica, Hrsg. 1999. *Dictionnaire critique du marxisme*. Paris: Presses universitaires de France (Quadrige).
- Berlin, Isaiah. 1969. «Historical Inevitability». In: *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, S. 41–117.
- 2006. «Historische Unvermeidlichkeit». In: *Freiheit: Vier Versuche*. Frankfurt a. M.: Fischer, S. 113–196.
- Bernstein, Eduard. 1899. *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*. Stuttgart: J.H.W. Dietz.
- Besançon, Alain. 1996. *Les origines intellectuelles du léninisme*. Paris: Gallimard.
- Bielefeldt, Heiner. 1995. «Muslim Voices in the Human Rights Debate». In: *Human Rights Quarterly* 17 (4 Nov. 1995), S. 587–617.
- Bluhm, William T. 1962. «The Place of the ‹Polity› in Aristotle's Theory of the Ideal State». In: *The Journal of Politics* 24.4, S. 743–753.
- Boas, George. 1969. *Vox Populi. Essay in the History of an Idea*. Baltimore (MA): The Johns Hopkins Press.
- Boltanski, Luc und Ève Chiapello. 1999. *Le nouvel Esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard.
- 2006. *Der neue Geist des Kapitalismus*. Konstanz: UVK-Verlag.
- Boureau, Alain. 1992. «L'adage *vox populi, vox dei* et l'invention de la nation anglaise (VIII<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècle)». In: *Annales ESC* 47.4–5, S. 1071–1089.
- Bréhier, Émile. 1926. *Histoire de la philosophie, tome premier: L'Antiquité et le Moyen Âge*. Bd. 1: *Introduction – Période hellénique*. Paris: Alcan.
- Breier, Karl-Heinz, Hrsg. 2011. *Hannah Arendt zur Einführung*. 4. Aufl. Hamburg: Junius.
- Bucharin, Nikolai. 1929. *Imperialismus und Weltwirtschaft*. Wien–Berlin: Verlag für Literatur und Politik.
- Campbell, Tom, Keith Ewing und Adam Tomkins, Hrsg. 2001. *Sceptical Essays on Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Camus, Albert. 1951. *L'homme révolté*. Paris: Gallimard.
- 1953a. *Der Mensch in der Revolte*. Übers. von Justus Streller. Hamburg: Rowohlt.
- 1953b. «Die Gottesmörder». In: *Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers zum 70. Geburtstag*. Hrsg. von Klaus Piper. München: Piper, S. 13–26.
- 1953c. «Révolte et servitude». In: *Actuelles II. Chroniques 1948–1953*. Paris: Gallimard.
- 1957. «Réflexions sur la guillotine». In: Albert Camus, Arthur Koestler, Jean Bloch-Michel: *Réflexions sur la peine capitale*. Paris: Calmann-Lévy.
- 1959. *Dramen: Caligula – Das Mißverständnis – Der Belagerungszustand – Die Gerechten – Die Besessenen*. Hamburg: Rowohlt.
- 1993. *Caligula*. Paris: Gallimard (Folio).
- Castoriadis, Cornélius. 1949. «Les rapports de production en Russie». In: *Socialisme ou Barbarie* (2 1949).
- 1975. *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil.

- 1979a. «L'industrie du vide». In: *Le Nouvel Observateur* (9. Juli 1979).
  - 1979b. *Le contenu du socialisme*. Paris: 10/18.
  - 1986. «Les destinées du totalitarisme». In: *Les carrefours du labyrinthe*. Bd. 2: *Domaines de l'homme*. Paris: Seuil (Points).
  - 1990a. *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*. Suhrkamp.
  - 1990b. «Marxismus und revolutionäre Theorie». In: *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
  - 2006. «Macht, Politik, Autonomie». In: *Ausgewählte Schriften*. Bd. I: *Autonomie oder Barbarei*. Lich: Verlag Edition AV.
- Charle, Christophe. 2001. *La crise des sociétés impériales. Allemagne, France, Grande-Bretagne 1900–1940. Essai d'histoire sociale comparée*. Paris: Seuil.
- Cherry, Kevin M. 2009. «The Problem of Polity: Political Participation and Aristotle's Best Regime». In: *The Journal of Politics* 71.04, S. 1406–1421.
- Cliff, Tony. 2003. «The Nature of Stalinist Russia». In: *Selected Writings*. Bd. 3: *Marxist Theory After Trotsky*. London: Bookmarks.
- Cocteau, Jean. 1988. «Das Berufsgeheimnis». In: *Werkausgabe*. Bd. 9: *Kritische Poesie I*. Hrsg. von Reinhard Schmidt. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch.
- Cohen-Solal, Annie. 1990. *Sartre: 1905–1980*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Constant, Benjamin. 1972. «Über die Freiheit der Alten im Vergleich zu der der Heutigen». In: *Werke in vier Bänden*. Bd. IV: *Politische Schriften*. Hrsg. von Lothar Gall. Berlin: Propyläen Verlag.
- Costa, Giacomo. 2006. «Le point de vue philosophique de Jeanne Hersch sur les droits de l'homme». In: *Revue de théologie et de philosophie* 56.2, S. 111–125.
- Croce, Benedetto. 1907. *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel. Studio critico seguito da un saggio di bibliografia Hegeliana*. Bari: Laterza.
- Daston, Lorraine. 2004. «I. The Morality of Natural Orders: the Power of Medea. II. Nature's Customs Versus Nature's Laws». *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 24. Salt Lake City: The University of Utah Press.
- de Monticelli, Roberta, Hrsg. 2003. *Jeanne Hersch: la dame aux paradoxes*. Lausanne: L'Age d'Homme.
- de Rougemont, Denis. 1939. *L'amour et l'Occident*. Paris: Librairie Plon.
- 1966. *Die Liebe und das Abendland*. Hrsg. von Friedrich Scholz. Köln, Berlin: Kiepenheuer & Witsch.
- de Vecchi, Francesca. 2008. «Jeanne Hersch, philosophe des droits humains». In: *L'exigence absolue de la liberté. Textes sur les droits humains*. Genève: Métis.
- Debray, Régis. 1979. *Le pouvoir intellectuel en France*. Paris: Seuil.
- Deleuze, Gilles. 1977. «Les «nouveaux philosophes»». In: *Minuit* (24 Mai 1977).
- Demelemestre, Gaëlle. 2012. «Le concept lefortien du pouvoir comme lieu vide». In: *Raisons politiques* 46.2, S. 175–193.
- Derman, Joshua. 2008. «Philosophy Beyond the Bounds of Reason: The Influence of Max Weber on the Development of Karl Jaspers's *Existenzphilosophie*, 1909–1932». In: *Max Weber Matters. Interweaving Past and Present*. Hrsg. von David J. Chalcraft u. a. London–New York: Routledge.
- Digeon, Claude. 1959. *La crise allemande de la pensée française (1870–1914)*. Paris: Presses universitaires de France.
- Dixon, Keith. 1998. *Les évangélistes du marché. Les intellectuels britanniques et le néo-libéralisme*. Paris: Raisons d'agir.
- Dostojewski, Fedor M. 1975. *Die Brüder Karamasoff*. Übers. von Nora Urban. Klagenfurt: Eduard Kaiser Verlag.

- Droz, Jacques. 1976. «Historiographie d'un siècle de social-démocratie allemande». In: *Le Mouvement social* (95 Apr.–Juni 1976), S. 3–23.
- Durkheim, Émile. 1988. *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*. Hrsg. von Hans-Peter Müller und Michael Schmid. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Engels, Friedrich. 1975a. *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*. In: Marx, Karl und Friedrich Engels. *Werke*. Bd. 21. Berlin (DDR): Dietz Verlag.
- 1975b. *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)*. In: Marx, Karl und Friedrich Engels. *Werke*. Bd. 20. Berlin (DDR): Dietz Verlag.
- Erhard, Ludwig. 1957. *Wohlstand für alle*. Düsseldorf: Econ-Verlag.
- Fetscher, Iring. 1999. *Rousseaus politische Philosophie*. Suhrkamp, Jan. 1999.
- Fontenelle, Bernard Le Bouyer de. 1666. *Histoire des oracles et autres textes*. Paris: 10/18.
- Forsthooff, Ernst. 1933. *Der totale Staat*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt.
- Foucault, Michel. 1971. *L'ordre du discours: leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Paris: Gallimard.
- 1975. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- 1976a. *Histoire de la sexualité*. Bd. 1: *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.
- 1976b. *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- 1977. *Sexualität und Wahrheit*. Bd. 1: *Der Wille zum Wissen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- France, Anatole. 1897. *L'orme du mail*. Paris: Calmann Lévy.
- Freud, Sigmund. 1921. *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. Leipzig: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- Friedrich, Carl Joachim. 1968. «Der einzigartige Charakter der totalitären Gesellschaft». In: *Wege der Totalitarismus-Forschung*. Hrsg. von Bruno Seidel und Siegfried Jenkner. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchhandlung.
- Friedrich, Carl Joachim und Zbigniew Brzezinski. 1956. *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gallaz, Christophe. 1984. *Lettre à Jeanne Hersch: la haine du présent*. Genève: Éditions Zoé (Cactus).
- Galston, William A. 1995. «Two Concepts of Liberalism». In: *Ethics* 105,3, S. 516–534.
- Gentile, Emilio. 2008. «Fascism and the Italian Road to Totalitarianism». In: *Constellations* 15,3, S. 291–302.
- Geuss, Raymond. 2001. *History and Illusion in Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2002. «Liberalism and its Discontents». In: *Political Theory* 30,3, S. 320–338.
- 2011. *Kritik der politischen Philosophie*. Hamburg: Hamburger Verlag.
- Gide, André. 1914. *Les caves du Vatican. Sotie*. Paris: Nouvelle revue française.
- 1951. *Die Verliese des Vatikan. Ein ironischer Roman*. Übers. von Ferdinand Hardekopf. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Gillespie, Michael Allan. 2008. *The Theological Origins of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Glucksmann, André. 1977. *Les maîtres penseurs. Fichte, Hegel, Marx, Nietzsche*. Paris: Bernard Grasset.
- 1978. *Die Meisterdenker*. Hrsg. von Jürgen Hoch. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Goodin, Robert E. 1992. *Green Political Theory*. Cambridge: Polity.
- Gorz, André. 1969. *Réforme et révolution*. Paris: Éditions du Seuil.
- 1980a. *Adieux au prolétariat*. Paris: Gallilée.
- 1980b. *Abschied vom Proletariat – jenseits des Sozialismus*. Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt.

- Granet, Marcel. 1934. *La pensée chinoise*. Paris: La renaissance du Livre.
- Gray, John. 1995. *Liberalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Grebing, Helga. 2005. «Ideengeschichte des Sozialismus in Deutschland, Teil II». In: *Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Sozialismus – Katholische Soziallehre – Protestantische Sozialethik. Ein Handbuch*. Hrsg. von Helga Grebing. Wiesbaden: VS-Verlag.
- Greene, Graham. 1991. *The Power and the Glory*. London–New York: Penguin Books.
- 2006. *Die Kraft und die Herrlichkeit*. Übers. von Veza Magd und Käthe Springer. München: dtv (Deutscher Taschenbuch Verlag).
- Grémion, Pierre. 1987. «Preuves dans le Paris de guerre froide». In: *Vingtième Siècle – Revue d'histoire* 13.1, S. 63–82.
- Große Kracht, Klaus. 2004. *Die zankende Zunft: Historische Kontroversen in Deutschland nach 1945*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Haakonssen, Knud. 1996. *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, Jürgen. 1992. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- 2010. «Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte». In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58.3, S. 343–357.
- Haratsch, Adreas. 2010. *Geschichte der Menschenrechte*. Potsdam: Universitätsverlag Potsdam.
- Haug, Fritz, Frigga Haug und Peter Jehle. 1999. «Falsches Bewusstsein». In: *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*. Bd. 4. Hamburg: Argument, S. 78–91.
- Hayek, Friedrich A. 1944. *The Road to Serfdom*. London: Routledge.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1983. *Phénoménologie de l'esprit*. Übers. von Jean Hippolyte. 2 Bde. Paris: Aubier.
- 1986. *Werke*. Bd. 12: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- 1996. *Werke*. Bd. 12: *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- 2006. *Phénoménologie de l'esprit*. Übers. von Bernard Bourgeois. Paris: Vrin.
- Hirschman, Albert O. 1991. *The Rhetoric of Reaction: Perversity, Futility, Jeopardy*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, März 1991.
- Hobbes, Thomas. 1991. *Leviathan*. Hrsg. von Richard Tuck. (Cambridge Texts in the History of Political Thought). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, David. 1826. In: *The Philosophical Works of David Hume*. Bd. II: *Treatise of Human Nature*. Edinburgh: Black & Tait.
- 1983. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Hrsg. von J. B. Schneewind. Indianapolis–Cambridge: Hackett.
- Huntington, Samuel. 1957. «Conservatism as an Ideology». In: *American Political Science Review* 52.1, S. 454–473.
- Huxley, Aldous. 1932. *Brave New World*. London: Chatto & Windus.
- 1953. *Schöne neue Welt. Ein Roman der Zukunft*. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch.
- Ingrao, Charles. 1986. «The Problem of «Enlightened Absolutism» and the German States». In: *The Journal of Modern History* 58 (Supplement: Politics and Society in the Holy Roman Empire, 1500–1806, Dez. 1986), S. 161–180.
- Jaspers, Karl. 1913. *Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen*. Berlin: J. Springer.
- 1932. *Philosophie*. Band 1: *Weltorientierung*. Band 2: *Existenzerhellung*. Band 3: *Metaphysik*. Berlin: Springer.

- Jaspers, Karl. 1946. *Die Schuldfrage*. Heidelberg: Schneider.
- 1948. *La culpabilité allemande*. Übers. von Jeanne Hersch. (Philosophie étrangère). Paris: Les Editions de Minuit.
  - 1985. *Psychologie der Weltanschauungen*. München: Piper.
- Jaume, Lucien, Hrsg. 1989. *Les Déclarations des droits de l'homme. (Du débat 1789–1793 au Préambule de 1946)*. Paris: Garnier-Flammarion.
- Jeannot, Bruno und Richard Labévière. 2007. *Bernard-Henry Lévy ou la règle du je*. Pantin: Temps des Cerises.
- Jeanson, Francis. 1952. «Albert Camus ou l'âme révoltée». In: *Les Temps modernes* (Mai 1952), S. 2070–2090.
- Jeismann, Michael. 1992. *Das Vaterland der Feinde. Studien zum nationalen Feindbegriff und Selbstverständnis in Deutschland und Frankreich, 1792–1918*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Joas, Hans. 2011. *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jouvenel, Bertrand de. 1945. *Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*. Genève: Le Cheval ailé.
- 1972. *Über die Staatsgewalt. Die Naturgeschichte ihres Wachstums*. Freiburg i. Br.: Rombach.
- Judt, Tony. 2011. *Past Imperfect: French Intellectuals, 1944–1956*. New York: New York University Press.
- Juvenal. 2017. *Satiren : Saturae*. Hrsg. und übers. von Sven Lorenz. (Sammlung Tusculum). Berlin: De Gruyter.
- Kailitz, Steffen. 2007. «Carl Joachim Friedrich / Zbigniew Brzezinski, Totalitarian Dictatorship and Autocracy, Cambridge 1956». In: *Schlüsselwerke der Politikwissenschaft*. Hrsg. von Steffen Kailitz. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kelsen, Hans. 1963. *Vom Wesen und Wert der Demokratie*. Aachen: Scientia Verlag.
- 2008. *Reine Rechtslehre: Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kojève, Alexandre. 1993. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard (Tel).
- 2000. *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kymlicka, Will. 1999. *Multikulturalismus und Demokratie. Über Minderheiten in Staaten und Nationen*. Hamburg: Rotbuch.
- La Fontaine, Jean de. 1992. *Sämtliche Fabeln*. München: Artemis und Winkler.
- Labriola, Antonio. 1897. *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*. Paris: Giard & Brière.
- 1974. *Über den historischen Materialismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lafargue, Paul. 1883. *Le droit à la paresse: réfutation du droit au travail de 1848*. Paris: H. Oriol.
- 1884. *Das Recht auf Faulheit*. Hottingen-Zürich: Schweiz. Genossenschaftsdruckerei.
- Larmore, Charles. 1999. «The Moral Basis of Political Liberalism». In: *The Journal of Philosophy* 96 (12 Dez. 1999), S. 599–625.
- Le Bon, Gustave. 1912. *Psychologie der Massen*. Übers. von Rudolf Eisler. Philosophisch-soziologische Bücherei. Leipzig: Klinkhardt.
- 1998. *La psychologie des foules*. Paris: Presses universitaires de France.
- Lefort, Claude. 1948–1949. «La contradiction de Trotsky et le problème révolutionnaire». In: *Les Temps modernes* 39.
- 1971. *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Genève: Droz.
  - 1981. *L'invention démocratique: Les limites de la domination totalitaire*. Paris: Fayard.

- Lenin, Wladimir Illich. 1955. *Was tun? Brennende Fragen unserer Bewegung*. In: *Werke*. Bd. 5: *Mai 1901–Februar 1902*. Berlin (DDR): Dietz Verlag, S. 355–551.
- 1960. *Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgaben des Proletariats in der Revolution*. In: *Werke*. Bd. 25: *Juni–September 1917*. Berlin (DDR): Dietz Verlag, S. 393–507.
- 1975. *Materialismus und Empirio-kritizismus. Kritische Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie*. In: *Werke*. Bd. 14. Berlin (DDR): Dietz Verlag, S. 7–366.
- 1984. «Die große Initiative. Über den Heldentum der Arbeiter im Hinterland. Aus Anlaß der «kommunistischen Subbotniks»». In: *Werke*. Bd. 29: *März–August 1919*. Berlin (DDR): Dietz Verlag, S. 397–424.
- Leopold, David. 2007. *The Young Karl Marx: German Philosophy, Modern Politics, and Human Flourishing*. (Ideas in Context). Cambridge: Cambridge University Press.
- Lepp, Ignace. 1949. *Le marxisme: philosophie ambiguë et efficace*. Paris: Labergerie.
- Lepsius, M. Rainer. 1993. «Das Modell der charismatischen Herrschaft und seine Anwendbarkeit auf den «Führerstaat»». In: *Demokratie in Deutschland. Soziologisch-historische Konstellationsanalysen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lévy, Bernard-Henri. 1977. *La barbarie à visage humain*. Paris: Grasset.
- 1978. *Die Barbarei mit menschlichem Gesicht*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Linsmayer, Charles. 2010. «À contre-sens de l'époque. Jeanne Hersch, ihr Roman «Temps alternés» und ihr einsames Leben als berühmteste Schweizer Philosophin ihrer Zeit». In: Hersch, Jeanne. *Erste Liebe (Temps alternés)*. Übers. von Irma Wehrli. Frauenfeld – Stuttgart – Wien: Huber.
- Llosa, Mario Vargas. 1976. «Albert Camus y la moral de los límites». In: *Revista de literatura hispánica* 1.4 (Otoño 1976).
- 1988. «Albert Camus und die Moral der Grenzen». In: *Gegen Wind und Wetter. Literatur und Politik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Losurdo, Domenico. 2011. *Freiheit als Privileg. Eine Gegengeschichte des Liberalismus*. Köln: Papy-Rossa.
- Lukes, Steven. 1974. *Power: A Radical View*. London: MacMillan.
- 1988. *Marxism and Morality*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Lüthy, Herbert. 1954a. *Frankreichs Uhren gehen anders*. Zürich: Europa Verlag.
- 1954b. «La France seule...» In: *Preuves* 39 (Mai 1954), S. 9–20.
- Luxemburg, Rosa. 1974. *Zur russischen Revolution*. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 4: *August 1914 bis Januar 1919*. 5 Bde. Berlin (DDR): Dietz Verlag.
- Machiavelli, Niccolò. 1991a. *Der Fürst (Il principe)*. Hrsg. von Herfried Münkler. Übers. von Johannes Ziegler und Franz Nikolaus Baur. Frankfurt a. M.: Fischer, S. 49–123.
- 1991b. *Discorsi*. In: *Politische Schriften*. Hrsg. von Herfried Münkler. Übers. von Johannes Ziegler und Franz Nikolaus Baur. Frankfurt a. M.: Fischer, S. 125–269.
- Mandler, Peter. 2007. *The English National Character from Edmund Burke to Tony Blair*. New Haven: Yale University Press.
- Mann, Michael. 2004. *Fascists*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maritain, Jacques. 1942. *Les droits de l'homme et la loi naturelle*. New York: Ed. de la maison française.
- Markoff, John. 1999. «Where and when was democracy invented?» In: *Comparative Studies in Society and History* 41.4, S. 660–690.
- Marshall, Thomas H. 1992. *Bürgerrechte und soziale Klassen. Zur Soziologie des Wohlfahrtsstaates*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Marti, Urs. 1983. «Jeanne Hersch und der Nihilismus». In: *Reformation. Evangelische Zeitschrift für Kultur und Politik* 32 (2 Feb. 1983), S. 67–75.

- Marx, Karl. 1960a. *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. In: Marx, Karl und Friedrich Engels. *Werke*. Bd. 8. Berlin (DDR): Dietz Verlag, S. 115–207.
- 1960b. *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850*. In: Marx, Karl und Friedrich Engels. *Werke*. Bd. 7. Berlin (DDR): Dietz Verlag, S. 9–107.
- 1962a. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*. In: *Werke*. Bd. 23. Berlin (DDR): Dietz Verlag.
- 1962b. «Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei [Kritik des Gothaer Programms]». In: Marx, Karl und Friedrich Engels. *Werke*. Bd. 19. Berlin (DDR): Dietz Verlag, S. 11–32.
- 1968. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. In: Marx, Karl und Friedrich Engels. *Werke*. Bd. 40. Berlin (DDR): Dietz Verlag.
- 1976a. «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung». In: Marx, Karl und Friedrich Engels. *Werke*. Bd. 1. Berlin (DDR): Dietz Verlag, S. 378–391.
- 1976b. «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts». In: Marx, Karl und Friedrich Engels. *Werke*. Bd. 1. Berlin (DDR): Dietz Verlag, S. 203–333.
- 1989. «Lohn, Preis und Profit». In: Marx, Karl und Friedrich Engels. *Werke*. Bd. 16. Berlin (DDR): Dietz Verlag, S. 103–152.
- Marx, Karl und Friedrich Engels. 1959. *Manifest der kommunistischen Partei*. In: *Werke*. Bd. 4. (Erste Ausgabe 1848). Berlin (DDR): Dietz Verlag, S. 459–493.
- 1962. *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner*. In: *Werke*. Bd. 3. Berlin (DDR): Dietz Verlag.
- Maus, Ingeborg. 2011. «Freiheitsrechte und Volkssouveränität. Zu Jürgen Habermas' Rekonstruktion des Systems der Rechte». In: *Über Volkssouveränität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 212–276.
- McCormick, John P. 2011. *Machiavellian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mckinnon, Andrew M. 2005. «Reading ‚Opium of the People‘: Expression, Protest and the Dialectics of Religion». In: *Critical Sociology* 31.1–2, S. 15–38.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1947. *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*. Essais Gallimard. Paris: Gallimard.
- 1968–1972. *Humanismus und Terror*. 2 Bde. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Meszaros, Thomas. 2007. «Un apport philosophique marginalisé : le concept de société internationale chez Panayis Papaligouras». In: *Études internationales* 38.1, S. 87–109.
- Meyerson, Denise. 1991. *False Consciousness*. Oxford–New York: Clarendon Press.
- Miliband, Ralph. 1969. *The State in Capitalist Society*. New York: Basic Book.
- Miłosz, Czesław. 1953a. *La pensée captive. Essai sur les logocraties populaires*. Mit einem Vorw. von Karl Jaspers. Paris: Gallimard.
- 1953b. *La prise du pouvoir*. Übers. von Jeanne Hersch. (Coll. Du monde entier). Paris: Gallimard.
- 1953c. *The Captive Mind*. London: Secker & Warburg.
- 1955. *Verführtes Denken*. Mit einem Vorw. von Karl Jaspers. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- 1956. *Sur les bords de l'Issa*. Übers. von Jeanne Hersch. (Coll. Du monde entier). Paris: Gallimard.
- Montaigne, Michel. 1988. *Les Essais*. Hrsg. von Pierre Villey. 3 Bde. Paris: Presses universitaires de France (Quadrige).
- Moyn, Samuel. 2012. «Die neue Historiographie der Menschenrechte». In: *Geschichte und Gesellschaft* 38 (4 2012), S. 445–572.
- Muller, Jerry Z., Hrsg. 1997. *Conservatism. An Anthology of Social and Political Thought from David Hume to the Present*. Princeton: Princeton University Press.

- Neumann, Franz L. 1984. *Behemoth: Struktur und Praxis des Nationalsozialismus, 1933–1944*. Fischer: Frankfurt a. M.
- Nietzsche, Friedrich. KSA [1999]. *Kritische Studienausgabe*. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 15 Bde. München: dtv.
- Orwell, George. 1949. *Nineteen Eighty-Four: A Novel*. London: Secker & Warburg.
- Papaioannou, Kostas. 1983. *De Marx et du marxisme*. (Bibliothèque des sciences humaines). Paris: Gallimard.
- Papaligouras, Panayis A. 1941. *Théorie de la Société internationale*. Genève: Kundig.
- Pascal, Blaise. 1999. *Pensées*. In: *Œuvres complètes*. Bd. 2. Hrsg. von Michel Le Guern. Paris: Gallimard (Pléiade).
- Pasternak, Boris. 1958. *Doktor Schiwago*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Patzelt, Werner. 1993. *Einführung in die Politikwissenschaft. Grundriß des Faches und studiumbegleitende Orientierung*. 2. Aufl. Passau: Wissenschaftsverlag Richard Rothe.
- Paxson, Peyton. 2018. *Mass Communications and Media Studies. An Introduction*. New York: Bloomsbury.
- Piketty, Thomas. 2013. *Le capital au XXI<sup>e</sup> siècle*. Paris: Éditions du Seuil.
- 2016. *Das Kapital im 21. Jahrhundert*. München: C. H. Beck.
- Platon. 2004a. *Apologie des Sokrates*. In: *Sämtliche Werke*. Bd. 1. Hrsg. von Ursula Wolf. Übers. von Friedrich Schleiermacher. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- 2004b. *Kriton*. In: *Sämtliche Werke*. Bd. 1. Hrsg. von Ursula Wolf. Übers. von Friedrich Schleiermacher. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- 2004c. *Phaidon*. In: *Sämtliche Werke*. Bd. 2. Hrsg. von Ursula Wolf. Übers. von Friedrich Schleiermacher. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Plekhanov, Georgii Valentinovich. 1896. *Beiträge zur Geschichte des Materialismus. I: Holbach. II: Helvetius. III: Marx*. Stuttgart: Dietz.
- 1982. *Eine Kritik unserer Kritiker. Schriften aus den Jahren 1898 bis 1911*. Hrsg. von Harro Lucht. Berlin (DDR): Dietz Verlag.
- Popitz, Heinrich. 1969. *Phänomene der Macht*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Popper, Karl R. 1945. *The Open Society and its Enemies*. 2 Bde. London: Routledge und Kegan Paul.
- 1957. *The Poverty of Historicism*. London: Routledge.
- 1965. *Das Elend des Historizismus*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Poulantzas, Nicos. 1971. *Pouvoir politique et classes sociales*. Paris: F. Maspero.
- 2013. *L'État, le pouvoir, le socialisme*. Paris: Les prairies ordinaires.
- Ramaux, Christophe. 2003. «Exploitation et plus-value chez Marx: fil à la patte ou fil d'Ariane?» In: *Mouvements* 26 (2 2003), S. 87–94.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- 1975. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Übers. von Hermann Vetter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- 1985. «Justice as Fairness: Political not Metaphysical». In: *Philosophy and Public Affairs* 14.3, S. 223–251.
- 2005. *Political Liberalism*. Expanded edition. New York: Columbia University Press.
- Rémond, René. 1957. «Jeanne Hersch, *Idéologies et réalité*». In: *Revue française de science politique* 7.3, S. 681–682.
- Ricoeur, Paul. 1953. «Geschichte der Philosophie als kontinuierliche Schöpfung der Menschheit auf dem Wege der Kommunikation». In: *Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers zum 70. Geburtstag*. Hrsg. von Klaus Piper. München: Piper, S. 110–125.



- Rimbaud, Arthur. 1984. «Une saison en enfer». In: *Poésies. Une saison en enfer. Illuminations*. Hrsg. von Louis Forestier. Paris: Gallimard (Poésie).
- 2009. «Une saison en Enfer / Eine Zeit in der Hölle». In: *Sämtliche Dichtungen*. Hrsg. und übers. von Walther Kückler. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Rioux, Jean-Paul. 2008. *Jean Jaurès*. Paris: Perrin (Tempus).
- Romani, Roberto. 2002. *National Character and Public Spirit in Britain and France. 1750–1914*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenthal, Gérard, Hrsg. 1951. *Le procès concentrationnaire pour la vérité sur les camps. Extraits des débats*. Paris: Ed. du Pavois.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1961. *Julie ou la nouvelle Héloïse*. In: *Œuvres complètes. La nouvelle Héloïse. Théâtre. Poésies. Essais littéraires*. Paris: Gallimard Bibliothèque de la Pléiade.
- 2016. *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*. Hrsg. und übers. von Philipp Rippel. Stuttgart: Reclam.
- Rousset, David. 1946. *L'univers concentrationnaire*. Paris: Ed. du Pavois.
- Russell, Bertrand. 1938. *Power: A New Social Analysis*. London: Allen & Unwin.
- Saage, Richard. 2007. *Faschismus. Konzeptionen und historische Kontexte. Eine Einführung*. Wiesbaden: VS-Verlag.
- Salas, Denis. 2012. «Albert Camus, l'humaniste intransigeant». In: *Études* 416.1, S. 79–90.
- Sartre, Jean-Paul. 1950. *Die Mauer*. Stuttgart: Rowohlt.
- 1952. *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Hamburg: Rowohlt.
- 1954. *Réflexions sur la question juive*. Paris: Gallimard.
- 1964. «Les communistes et la paix». In: *Situations, VI: Problèmes du marxisme*. Paris: Gallimard.
- 1965. «Réponse à Claude Lefort». In: *Situations, VII*. Paris: Gallimard.
- 1991. *Le mur*. Paris: Gallimard.
- 2005. «Materialismus und Revolution». In: *Gesammelte Werke in Einzelausgaben: Philosophische Schriften*. Bd. 4: *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943–1948*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 193–266.
- 2011. «Die Kindheit eines Chefs». In: *Gesammelte Werke in Einzelausgaben: Romane und Erzählungen*. Bd. 2: *Die Kindheit eines Chefs. Erzählungen*. Übers. von Uli Aumüller. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 108–178.
- Schmitt, Carl. 1994. *Die Diktatur: Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Sciascia, Leonardo. 1977. *Candido, ovvero Un sogno fatto in Sicilia*. Torino: Giulio Einaudi.
- 1979. *Candido oder Ein Traum in Sizilien*. Übers. von Heinz Riedt. Zürich: Benziger.
- Seel, Gerhard. 1971. *Sartres Dialektik. Zur Methode und Begründung seiner Philosophie unter Besonderer Berücksichtigung der Subjects-, Zeit- und Werttheorie*. Bonn: Bouvier Verlag.
- Shakespeare, William. 2015. *King Lear / König Lear*. Hrsg. von Raimund Borgmeier und Barbara Puschmann-Nalenz. Übers. von Raimund Borgmeier, Barbara Puschmann-Nalenz und Bernd Santesson. Mit einem Vorw. von Ulrich Suerbaum. Stuttgart: Reclam.
- Sitter-Liver, Beat. 2010. «Universale moralische Prinzipien und Normen – ein naiver Traum?» In: *Zeitschrift für Politik* 57.2 (Juni 2010), S. 141–155.
- Skinner, Quentin. 1990. *Machiavelli zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.
- Solschenizyn, Alexander Issajewitsch. 1974–1976. *Der Archipel GULAG*. Hrsg. von Ernst Walter. Bern–München: Scherz Verlag.
- 1975. *Die Eiche und das Kalb. Skizzen aus dem literarischen Leben*. Darmstadt: Luchterhand.

- Spinoza, Benedictus de. 1994. *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*. Philosophische Bibliothek. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Staël, Germaine de. 1968. *De l'Allemagne*. 2 Bde. Paris: Garnier-Flammarion.
- Stalin, Josif Vissarionovič. 1955. *Geschichte der Kommunistischen Partei der Sowjetunion (Bolschewiki): Kurzer Lehrgang*. Berlin (DDR): Dietz.
- Starobinski, Jean. 1978. «Introduction». In: *Le pouvoir*. Neuchâtel: La Baconnière.
- Supervielle, Jules. 2004. *Gravitations. Précédé de Débarcadères*. Paris: Gallimard (Poésie).
- Tackenberg, Marco. 2011. «Jugendunruhen». In: *Historisches Lexikon der Schweiz (HLS)*. URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/017349/2011-03-24/>. Version vom 24.03.2011, konsultiert am 03.06.2020.
- Tamir, Yael. 1992. «Against Collective Rights». In: *Multicultural Questions*. Hrsg. von Christian Joppke und Steven Lukes. Oxford: Oxford University Press.
- Terrier, Jean. 2011. *Visions of the Social. Society as a Political Project in France, 1750–1950*. (International Studies in Sociology and Social Anthropology). Leiden–Boston, Mass.: Brill Academic Publishers.
- 2012. «Personnalité individuelle et personnalité collective chez Émile Durkheim et Georg Simmel [Collective and Individual Personality in the Work of Émile Durkheim and Georg Simmel]». In: *Sociologie et sociétés* XLIV (Autumn 2012), S. 235–259.
- Tilliette, Xavier. 1957. «Jeanne Hersch, *Idéologies et réalité*». In: *Archives de Philosophie* 20.3, S. 475–477.
- Tocqueville, Alexis de. 1992. *De la démocratie en Amérique*. Hrsg. von Jean-Claude Lamberti. Œuvres. Paris: Gallimard (Pléiade).
- Todd, Olivier. 1996. *Albert Camus. Une vie*. Paris: Gallimard.
- Traverso, Enzo, Hrsg. 2001. *Le totalitarisme: le xx<sup>e</sup> siècle en débat*. Paris: Seuil.
- Trotzki, Lev [Leo]. 2009. *Verratene Revolution. Was ist die Sowjetunion und wohin treibt sie?* Essen: Mehring.
- Valéry, Paul. 1957. «Préface aux *Lettres persanes*». In: *Œuvres*. Paris: Gallimard.
- 2011. *Monsieur Teste*. Berlin: Suhrkamp.
- Verlaine, Paul. 1972. «Les hommes d'aujourd'hui». In: *Œuvres en prose complètes*. Paris: Gallimard (Pléiade).
- Vermeren, Patrice. 2003. *La philosophie saisie par l'UNESCO*. Paris: Unesco.
- Vidal-Naquet, Pierre. 1979. «Lettre à la rédaction du *Nouvel Observateur*». In: *Le Nouvel Observateur* (18. Juni 1979).
- von Jhering, Rudolf. 1886. *Der Kampf um's Recht*. Wien: Manz'sche k.k. Hof-Verlags- und Universitäts-Buchhandlung.
- von Schenck, Ernst. 1946. *Europa vor der deutschen Frage. Briefe eines Schweizers nach Deutschland*. Bern: A. Francke.
- 1947. *L'Europe devant le problème allemand. Lettres d'un Suisse à des Allemands*. Übers. von Jeanne Hersch. Genève: Cahiers de Traits.
- Vulser, Nicole. 2011. «Les entreprises face aux secrets du passé». In: *Le monde* (7. Nov. 2011).
- Weber, Max. 1972. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- 1988. «Politik als Beruf». In: *Gesammelte politische Schriften*. Hrsg. von Johannes Winckelmann. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), S. 505–560.
- Weil, Simone. 1947. *La pesanteur et la grâce*. Paris: Plon.
- 1952. *Schwerkraft und Gnade*. München: Kösel-Verlag.

- Weil, Simone. 1955a. «Méditation sur l'obéissance et la liberté». In: *Oppression et liberté*. (Collection Espoir). Paris: Gallimard, S. 186–193.
- 1955b. «Perspectives: allons-nous vers la Révolution prolétarienne?» In: *Oppression et liberté*. (Collection Espoir). Paris: Gallimard, S. 9–38.
- 1955c. «Réflexions concernant la technocratie, le national-socialisme, l'U.R.S.S. et quelques autres points». In: *Oppression et liberté*. (Collection Espoir). Paris: Gallimard, S. 39–44.
- 1975. «Méditation über Gehorsam und Freiheit». In: *Unterdrückung und Freiheit. Politische Schriften*. Übers. von Heinz Abosch. (Reihe Passagen). München: Rogner und Bernhard, S. 258–264.
- Weill, Nicolas. 2007. «Rétrocontroverse: 1977, les «nouveaux philosophes»». In: *Le Monde* (23. Juli 2007).
- Wider, Kathleen Virginia. 1997. *The Bodily Nature of Consciousness. Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*. Ithaca–London: Cornell University Press.
- Widmer, Charles. 1977. «Jeanne Hersch: la nature du pouvoir». In: *Journal de Genève* (5. Okt. 1977).
- Wolgast, Eike. 2009. *Die Geschichte der Menschen- und Bürgerrechte*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Zawadzki, Paul. 2005. ««Un homme ça s'empêche»: sentiment moral et dimensions de la désobéissance». In: *L'esprit de corps, démocratie et espace public*. Hrsg. von Gilles J. Guglielmi. Paris: Presses universitaires de France, S. 119–138.

---

# Personenregister

## A

Adorno, Theodor W., 304  
Aischylos, 347  
Arendt, Hannah, 10, 277, 279, 310, 311, 361,  
403, 405, 417, 436, 440, 441, 446  
Aristoteles, 332, 347, 419, 420, 426, 437  
Aron, Raymond, 14, 403, 404  
Augustus (Gaius Octavius), 429

## B

Beaumarchais, Pierre-Augustin Caron de,  
259, 434  
Beauvoir, Simone de, 8, 414  
Benda, Julien, 303  
Berlin, Isaiah, 424  
Bernanos, Georges, 303  
Bernstein, Eduard, 409  
Besançon, Alain, 319, 343, 346, 348, 440, 442  
Beuve-Méry, Hubert, 401  
Blum, Léon, 353  
Breschnew, Leonid, 327, 441  
Burke, Edmund, 411

## C

Caesar, Gaius Iulius, 405  
Caligula (Gaius Caesar Augustus  
Germanicus), 429  
Camus, Albert, 8, 9, 14, 204, 277, 354, 369,  
395, 420, 429, 449  
Canto-Sperber, Monique, 307  
Cassin, René, 448  
Castoriadis, Cornélius, 8, 304, 306, 417, 438  
Castro, Fidel, 349  
Celan, Paul, 401  
Chruschtschow, Nikita, 435  
Cliff, Tony, 417  
Cocteau, Jean, 333  
Constant, Benjamin, 412, 446  
Corneille, Pierre, 59, 324, 411  
Croce, Benedetto, 427

## D

Daston, Lorraine, 361  
de Gaulle, Charles, 353  
de Rougemont, Denis, 303, 331, 334, 336, 339,  
340, 342  
de Vecchi, Francesca, 369, 445  
Debray, Régis, 441  
Degeyter, Pierre, 415  
Dimitroff, Georgi, 423  
Dostojewski, Fedor, 117, 391, 418  
Durkheim, Émile, 158, 424

## E

Erhard, Ludwig, 399, 401  
Étoré, Jeanne, 276

## F

Faure, Edgar, 442  
Ferry, Jules, 443  
Fessard, Gaston, 321, 440  
Fetscher, Iring, 354  
Fleurier, Lucien, 421  
Forsthoff, Ernst, 403  
Foucault, Michel, 306  
Fouly, Jean-François, 435  
Franco, Francisco, 410  
Freud, Sigmund, 425

## G

Galston, William, 446  
Gentile, Emilio, 405  
Geuss, Raymond, 415  
Gillespie, Michael A., 425  
Giraudoux, Jean, 25, 401  
Glucksman, André, 306, 318, 326, 439, 441  
Goebbels, Joseph, 342, 435, 442  
Goethe, Johann Wolfgang von, 345  
Göring, Hermann, 442  
Gorz, André, 306  
Granet, Marcel, 443  
Graubard, Stephen, 307, 351, 354

Grémion, Pierre, 404

## H

Haakonssen, Knud, 361  
 Habermas, Jürgen, 363–365, 369  
 Hayek, Friedrich von, 403  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 26, 46, 270,  
     314, 347, 350, 369, 402, 405, 406,  
     425, 427, 432, 439, 442, 449  
 Heidegger, Martin, xiv, 275, 317  
 Hippolyte, Jean, 427  
 Hitler, Adolf, 43, 76, 109, 222, 323, 324, 345,  
     349, 435  
 Hobbes, Thomas, 367, 424, 428  
 Hugo, Victor, 147, 423  
 Hume, David, 343, 418, 419, 425, 442  
 Huxley, Aldous, 428

## J

Jaspers, Karl, ix, x, xiv, xv, 275–277, 297, 298,  
     303, 330, 369, 395, 400, 414, 421,  
     426, 436, 438, 439, 442  
 Jaurès, Jean, 411, 431  
 Jeanson, Francis, 8, 449  
 Jhering, Rudolf von, 445  
 Johst, Hanns, 442  
 Jouvenel, Bertrand de, 336, 440  
 Juvenal, 424, 433

## K

Kant, Immanuel, x, 59, 123–126, 186, 204, 277,  
     280, 289, 292, 347, 369, 374, 406,  
     412, 420, 425, 436, 437, 445, 448,  
     449  
 Kelsen, Hans, xiv, 9, 361  
 Kierkegaard, Søren, x, 270, 369  
 Klibansky, Raymond, 359  
 Kojève, Alexandre, 427, 449  
 Kowarski, Lew, 307  
 Kristeva, Julia, 307  
 Kruse, Irène, 276

## L

La Fontaine, Jean de, 422  
 Lafargue, Paul, 431  
 Lefort, Claude, 7, 304, 306, 403, 436, 438  
 Lenin, Wladimir Iljitsch, 334, 345, 349, 350,  
     408, 409, 413, 415, 418, 422, 443

Leopold, David, 407  
 Lepp, Ignace, 31  
 Lepsius, Rainer, 443  
 Lévy, Bernard-Henri, 306, 331, 441, 442  
 Locke, John, 360  
 Lukács, Georg, 303  
 Lüthy, Herbert, 409  
 Luxemburg, Rosa, 409

## M

Machiavelli, Niccolò, 15, 123, 125, 127, 128, 204,  
     277, 280, 289, 291, 292, 399,  
     420–422, 437  
 Maheu, René, 377  
 Malraux, André, 263, 434  
 Marcel, Gabriel, xv  
 Marcuse, Herbert, 304, 427  
 Maritain, Jacques, 363  
 Marx, Karl, 6, 10, 15, 31, 32, 46, 81, 82, 175, 231,  
     250, 347, 400, 402, 406, 407, 409,  
     413–416, 418, 424, 427, 431, 432,  
     436–438, 442, 444  
 McCarthy, Joseph, 269, 434  
 Merleau-Ponty, Maurice, 7, 10, 403, 420, 449  
 Montaigne, Michel de, 430  
 Morgenthau, Hans, xiv  
 Morus, Thomas, 318, 339, 340, 439  
 Musil, Robert, xiv  
 Mussolini, Benito, 43, 403

## N

Neumann, Franz, 403  
 Nietzsche, Friedrich, 440  
 Nora, Pierre, 307

## O

Ockham, Wilhelm von, 426  
 Oedipus, 445  
 Oltramare, André, 424, 438  
 Orengé, Charles, 3  
 Orwell, George, 403  
 Ossowska, Maria, 307

## P

Papaioannou, Kostas, 345, 347, 442, 443  
 Papaligouras, Panayis A., 30, 320, 440  
 Parmenides von Elea, 432  
 Paronetto Valier, Maria Luisa, 336, 340

Pascal, Blaise, 399, 430  
 Pasternak, Boris, 344  
 Paulus, 343  
 Pears, David Francis, 359  
 Perrault, Charles, 59  
 Pétain, Philippe, 353  
 Philip, André, 399, 404  
 Piao, Lin, 349, 443  
 Platon, 34, 161, 187, 200, 347, 414, 421  
 Plekhanov, Georgii, 418, 432  
 Popper, Karl, 403, 424, 436  
 Pottier, Eugène, 415  
 Poulantzas, Nicos, 306  
 Pufendorf, Samuel von, 360

## Q

Qing, Jiang, 349, 443

## R

Rabelais, François, 441  
 Racine, Jean, 421  
 Rawls, John, 363, 364, 369, 411  
 Rémond, René, 412  
 Ricœur, Paul, 277  
 Rimbaud, Arthur, 371, 444  
 Rousseau, Jean-Jacques, 412, 424, 428, 444,  
 449  
 Rousset, David, 53, 57, 408, 410  
 Rubel, Maximilien, 404  
 Russell, Bertrand, 308, 444

## S

Sartre, Jean-Paul, 7, 8, 10, 81, 132, 166, 369,  
 401, 403, 414, 421, 426, 427, 446,  
 449  
 Schenck, Ernst von, xvi, 4  
 Schmid, Carlo, 399  
 Sciascia, Leonardo, 338, 339  
 Scotus, Duns, 426  
 Shakespeare, William, 421  
 Shklar, Judith, 307

Sokrates, 47, 82, 161, 186, 187, 285, 385, 386,  
 414, 426, 428, 436, 448  
 Solschenizyn, Alexander, 341, 345, 374, 445  
 Sophokles, 445  
 Spinoza, Baruch de, 179, 285, 422, 428, 432,  
 436  
 Stachanow, Alexei, 59, 411  
 Staël, Germaine de, 400  
 Stalin, Josef, 8, 323, 345, 349, 409, 410, 413,  
 418, 443  
 Starobinski, Jean, 304, 331, 338, 344, 345, 348  
 Sternpiper, Gertrud, 277  
 Supervielle, Jules, 429

## T

Thalheimer, August, 423  
 Thomas von Aquin, 426  
 Tocqueville, Alexis de, 311, 312  
 Trotzki, Leo, 6, 8, 349, 417, 418

## V

Vaillant-Couturier, Marie-Claude, 53, 410  
 Valéry, Paul, 25, 47, 124, 159, 321, 401, 406, 421,  
 440  
 Vargas Llosa, Mario, 395, 449  
 Veil, Simone, 307  
 Veuillot, Louis, 354, 443  
 Voltaire (Arouet, François-Marie), 413  
 von Tümping, Gisela, 277

## W

Wahl, Jean, xv  
 Weber, Max, 275, 307, 308, 311, 332, 348, 349,  
 436, 443, 445  
 Weil, Simone, 14, 314, 321, 323, 418, 433, 439,  
 440  
 Wybicki, Józef, 427

## Z

Zedong, Mao, 443  
 Zenon von Elea, 432



Das Signet des Schwabe Verlags ist die Druckermarke der 1488 in Basel gegründeten Offizin Petri, des Ursprungs des heutigen Verlags-  
hauses. Das Signet verweist auf die Anfänge des Buchdrucks und stammt aus dem Umkreis von Hans Holbein. Es illustriert die Bibelstelle Jeremia 23,29:  
«Ist mein Wort nicht wie Feuer, spricht der Herr, und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeisst?»

# JEANNE HERSCH: AUSGEWÄHLTE PHILOSOPHISCHE SCHRIFTEN 2

## Schriften zur politischen Philosophie

Mit dieser zweibändigen Edition werden zentrale Werke der Schweizer Philosophin Jeanne Hersch (1910–2000) zur theoretischen Philosophie, Philosophiegeschichte und politischen Philosophie in einer repräsentativen Auswahl in deutscher Übersetzung neu publiziert. In allen ihren Texten präsentiert sich Hersch als originelle und radikale Denkerin.

Der zweite Band der Edition bietet als Haupttext *Die Ideologien und die Wirklichkeit*, in dem Hersch die ideologische Situation der 50er-Jahre einer Kritik unterzieht und ihren eigenen Standpunkt einer sozialen, auf Freiheit beruhenden Demokratie darstellt. Ergänzt wird das Werk durch Herschs Analysen des Wesens der Macht und des politischen Handelns sowie ihre Stellungnahme zur Frage der Menschenrechte.

### HERAUSGEBER

**Jean Terrier**, PD Dr. habil., Politikwissenschaftler mit Schwerpunkt Geschichte des politischen Denkens, lehrt und forscht an der Universität Basel, der FernUniversität Schweiz und der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

**Dr. Silvan Imhof** ist Mitarbeiter an der Edition von K. L. Reinholds *Gesammelten Schriften* an der Universität Bern. Von ihm erschienen die Monografie *Der Grund der Subjektivität* zur Philosophie J. G. Fichtes und verschiedene Aufsätze zum Deutschen Idealismus und zur Sprachphilosophie.

**Urs Marti-Brander** war bis 2017 Professor für Politische Philosophie an der Universität Zürich. Von ihm sind zahlreiche Publikationen u. a. zu Rousseau, Marx, Nietzsche und Foucault erschienen.

**SCHWABE VERLAG**

[www.schwabe.ch](http://www.schwabe.ch)

ISBN 978-3-7965-4091-2



9 783796 540912